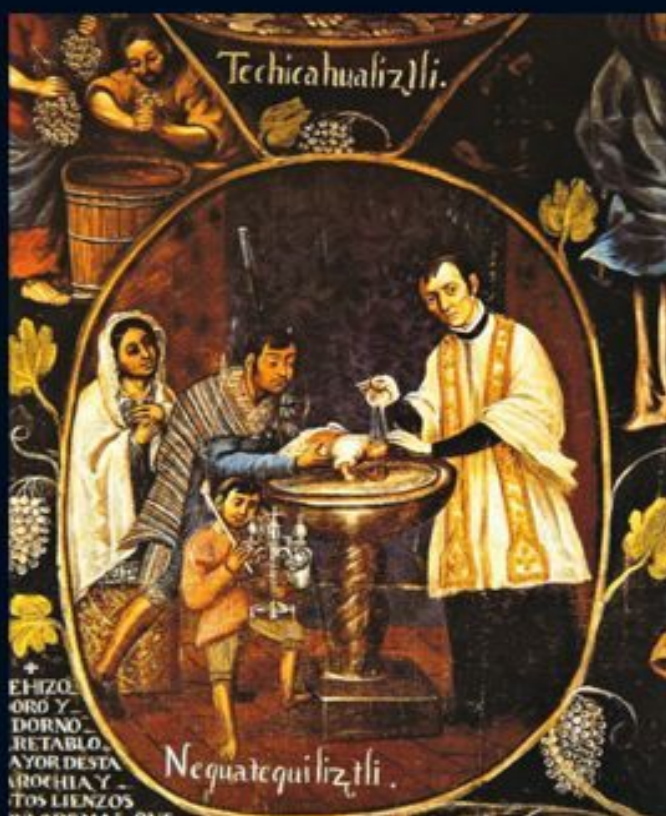




Del amor al temor

Borrachez, catequesis y control
en la Nueva España (1555-1771)

SONIA CORCUERA DE MANCERA



Del amor al temor
*Borrachez, catequesis y control en la Nueva
España (1555-1771)*

Sonia Corcuera de Mancera



Primera edición, 1994

Primera reimpresión, 2012

Primera edición electrónica, 2012

D. R. © 1994, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Fax (55) 5227-4649

ISBN 978-607-16-1279-3

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Introducción

Primera Parte **EL DISCURSO QUE SE PREPARÓ EN EUROPA (1570-1750)**

I. Todo comenzó en Trento

¿Usar el latín o el español?

El texto en su contexto

II. Recuperar la vida hecha historia

La gula es hija de un dragón de siete cabezas

Gozo y libertad en el banquete de bodas

El vino y el amor

¿Cómo distinguir al ebrio del sobrio?

Cuidar el cuerpo y conservar la salud

Segunda Parte **NUEVA ESPAÑA (1555-1642)**

III. Los concilios mexicanos (1555, 1565, 1585)

Dificultades entre el clero regular y el diocesano

Seleccionar y unificar los textos

IV. La época de oro de los confesionarios (1565-1642)

La catequesis; del gusto al susto

Mensaje y lenguaje; el poder del intérprete

Los confesionarios y las órdenes religiosas

Los seculares. Bartholomé de Alva y la metáfora en la historia

La historia como proceso hacia la luz

Entre Apolo y Dionisios
Cristiano por las buenas o por las malas
Indios y españoles en los escritos de Palafox

Tercera Parte

LA COMUNICACIÓN INTERRUMPIDA (1642-1771)

V. La estructura del poder en las parroquias secularizadas

Unificar un mundo “no cristiano del todo”.El “Manual” de 1642
Los indios como hombres fieros; la soledad del cura.El libro como compañía
La coherencia formal de los signos externos

VI. Menos evangelización y más confesión; todos parejos, todos iguales

Contra el miedo al infierno, la gracia del sacramento
¿Qué es confesarse? El sacerdote como padre
El sacerdote como juez y médico
La habilidad del confesor; el juego de las palabras
Muchos confesores, un solo texto; la comunicación disminuida
Entre varias posibles interpretaciones:de santo Tomás a Foucault

VII. La ironía del silencio y el desencanto de la razón (1771)

El Cuarto Concilio Provincial y la segunda evangelización
La reacción antiescolástica bajo la influencia de Feijóo

Cuarta Parte

EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA EN LA VIDA DIARIA

VIII. El arte de escribir para informar, compartir y narrar

Los textos casuísticos como expresión de un “clima mental”
La ironía al servicio de la historia

IX. Cuando el pulque se vuelve un problema social

Un domingo con poco maíz y mucho pulque; el motín de 1692

El asiento del pulque. Lo que dice y lo que hace la autoridad
La pulquería, ¿infierno o gloria?
El anonimato de la ciudad y la monotonía del campo
Entre la compasión y el rigor

Quinta Parte

CONCLUSIÓN

X. Un intento de explicación

¿Puede la hidra recuperar sus siete cabezas?
El lenguaje como elemento liberador
El juego de la simulación

APÉNDICES

I. Las cuatro figuras del lenguaje

II. Los concilios mexicanos

III. Los religiosos

IV. El clero secular

V. El Real Patronato

VI. El pulque fortificado

Bibliografía

Manuales españoles de teología moral

Doctrinas publicadas por Zumárraga (1543-1548)

Confesionarios y manuales de sacramentos publicados en la Nueva España
después de 1565

Documentos publicados de los siglos XVI, XVII y XVIII (y algunos anteriores)

Bibliografía general consultada

INTRODUCCIÓN

Escribir historia es jugar con el tiempo usando de enorme libertad y, a la vez, debiendo aceptar ciertas limitaciones. Libertad porque todo el pasado se presenta como *un problema por resolver* y cada historiador puede escoger el tema que más le estimule. Limitación porque el autor sólo se ocupa de *lo que realmente pasó*, en el sentido de interpretar lo que sucedió en la realidad.

¿Cuál es *tu tema*? En otras palabras, ¿qué te ocupa y te preocupa? ¿Qué aspecto del pasado te quita la tranquilidad y te obsesiona lo suficiente para dedicarle largas horas, para pensarlo y repensarlo en busca de una explicación real? Al tratar de encontrar una respuesta escribí este libro. Voy a intentar introducir al lector, a ti que tienes el libro en la mano, en *mi tema*, esto es, en el universo de la catequesis indígena.

Cualquier esfuerzo en esa dirección debe llevarnos desde el mundo actual con el que estamos familiarizados porque lo vivimos cada día, en dirección del pasado. Pasado que en este caso es la historia del México colonial, de los años que van desde el Primero (1555) hasta el Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771). Doscientos años que la Iglesia dedicó a evangelizar a los indios para sacarlos de la *ignorancia en las cosas de la fe* y hacer posible que accedieran a la verdad y al bien. El propósito de la catequesis, entendida como una educación en el sentido más amplio del término, era llevar al hombre hacia la libertad para encontrar la felicidad.

Las doctrinas morales que llegaron de España y que sirvieron de modelo para redactar los textos de catequesis americanos, fueron utilizadas en todas las áreas de penetración misionera. La zona del altiplano de habla náhuatl o sujeta a la influencia mexicana era la más poblada de Mesoamérica y sirvió de columna vertebral para irradiar la nueva manera de ver la vida y transmitirla a los naturales. Ésta es, además, la región productora de pulque, principal causante de la embriaguez indígena. Los confesionarios novohispanos que dieron origen a este libro fueron publicados en el arzobispado de México y en el obispado de Puebla, donde la lengua original dominante era el náhuatl o mexicano. Por eso este estudio enfocado a la evangelización tiene como eje la región central de la Nueva España con sus textos bilingües español-náhuatl. La excepción son tres manuales, el primero en tarasco (1730), otro en chinanteco (1730) y el tercero en chichimeca (1760). Los dos últimos nos llevan hasta áreas misioneras alejadas del centro y menos pobladas, entre gentes que apenas en el siglo XVIII comenzaron a ser *reducidas* a vivir en comunidad. Los grandes ausentes de este trabajo son los jesuitas; ninguno de los confesionarios o manuales que utilizo fue escrito por ellos.

Los textos a que me acabo de referir no sólo eran significativos para la catequesis elemental de la comunidad. La Iglesia era *madre y maestra* y su radio de acción incluía la enseñanza en el sentido más amplio del término. Por eso, cuando la Iglesia se propuso cristianizar a los indios, estaba en juego la presentación de un *nuevo* modelo de vida que era el eje de una enseñanza total del mundo. Las consecuencias de la aplicación de ese

modelo debían prolongarse más allá del aprendizaje formal externo y mecánico de las preguntas y respuestas contenidas en el catecismo o en los confesionarios. Los manuales que la Iglesia puso en manos de los catequistas fueron en su momento, momento que duró todo el periodo colonial, el núcleo de una enseñanza formal que debió actualizarse varias veces al paso de los años y que abarcaba todas las áreas del conocimiento.[1]

El relato gira alrededor de aproximadamente veinte sumas morales de origen español, impresas entre 1570 y 1750 y de unos 15 catecismos, confesionarios y manuales sacramentales, todos publicados en México entre 1569 y 1760. La historia de la evangelización se inicia en Europa. Allí los teólogos-moralistas españoles buscaban ejemplos para enseñar con *semejanzas y parecidos* y trataban, literalmente, de transferir las dificultades del discurso moral a un lenguaje que resultara accesible para que los curas y párrocos catequizaran al vulgo. Me llamó la atención el relato deliberadamente ingenuo y agradable de un franciscano español (fray Baltasar Pacheco) que utiliza un lenguaje metafórico para transmitir a los fieles del Viejo Mundo el mensaje de la Iglesia y alertarlos contra el vicio. Pacheco y sus colegas también nos ponen en contacto con la bebida embriagante en el Viejo Mundo. ¿Por qué el vino se identifica con el amor? ¿Puede haber un banquete de bodas sin ciertos excesos o actitudes *permisivas*? ¿Cómo distinguir al bebedor ocasional del borracho vicioso? ¿Por qué conservar el juicio (la razón) es sinónimo de autocontrol?

Respaldada en la autoridad de la Iglesia europea, América produjo sus propios manuales morales. Entre 1565 y 1642 se multiplican los títulos publicados en México. Los confesionarios más completos y mejor adaptados para los habitantes de la Nueva España, indios en su mayoría, dieron a los curas, tanto autores como usuarios de los textos, la posibilidad de liberar su imaginación individual sin dejar de pregonar verdades generales. Ellos percibían, tal vez con mayor vehemencia que sus colegas europeos, que en América la religión difícilmente podía ser vivida como compromiso, sin incorporar, mediante ejemplos figurados, aquello que la Iglesia no tenía forma de explicar de manera racional.

No todos los autores de confesionarios, pero al menos los más atrevidos descubrieron, como lo hizo en España fray Baltasar Pacheco, que el lenguaje más apropiado para la enseñanza resultaba ser el más poético por ser el que favorecía una explicación de la realidad bien cimentada. Aprovechando estos recursos con una libertad que no ha sido señalada con suficiente insistencia, autores como Domingo de la Anunciación o Bartholomé de Alva usaron distintas estrategias literarias como instrumento apto para relacionar entre sí las partes o los fragmentos del discurso. Para comprender un poco mejor el significado profundo del lenguaje figurado o poético sugiero la lectura del apéndice 1. En balance, la metáfora[2] y sus variantes parecen haber sido elementos buscados y deseados por los pastores de almas para que los indios alcanzaran una comprensión unitaria de la historia de la salvación. Durante esta época, la llamada edad de oro de los confesionarios, los catequistas se las ingeniaron para explicar de manera pormenorizada todo lo necesario para la salvación, pero haciendo a un lado *las grandes cuestiones* que, a su parecer, los naturales no entendían, ni tenían por qué

conocer.

En 1642 se inicia una política de *sacramentalización y unificación* de la enseñanza, promovida por el obispo Palafox y Mendoza. Una sociedad barroca cada vez más compleja y heterogénea contribuye a distraer la atención de la Iglesia hacia terrenos ajenos a la evangelización, al tiempo que los nuevos confesionarios pierden originalidad. El contenido de la enseñanza se integra en los manuales para administrar los sacramentos que no contribuyen a agilizar la comunicación entre los párrocos y sus feligreses. Los curas manifiestan menor confianza en el indio, se quejan de sus mentiras y engaños al acercarse al sacramento de la penitencia y destacan su falta de disposición para vivir como cristianos.

Con frecuencia la confesión parece quedar reducida a una secuencia de prácticas externas, incluyendo un *pseudodiálogo*, esto es, una pseudocomunicación caracterizada por una relación extrínseca entre el sacerdote y el penitente. Cuando esto sucede, el indio habla *como si se arrepintiera* (pero no modifica sus hábitos de vida) y, tal vez fruto de la monotonía de una práctica deficiente del confesionario, el sacerdote se limita a escucharlo *como si le creyera*. Llama la atención el consenso de los confesores novohispanos al afirmar de manera reiterativa que la borrachez es el mayor de los males entre los indios y la causa de todas sus desgracias. Embriaguez y sobriedad son términos que no pueden separarse de una visión de la realidad, de una tradición cultural y de una posición ética. Si me refiriera sólo a los sobrios, todos los miembros de la sociedad serían sujetos de esta historia, porque nadie es borracho hasta que bebe y todos los hombres son sobrios salvo que se excedan. Me intereso por los que se han aventurado más allá del *justo medio* y no sólo han usado, sino abusado de la bebida embriagante. Por lo tanto, *sobriedad* dejaría al margen a la gran mayoría de la población novohispana que no bebía de manera desordenada. Al margen pero no fuera, porque a través de redes de parentesco, lazos de amistad, relaciones de trabajo, filiación espiritual confesor-penitente, o cercanía habitacional, quienes abusaban de la bebida terminaban, directa o indirectamente, afectando su medio social. La *embriaguez* que preocupa a los párrocos no es una situación pasajera, sino una combinación de elementos que afecta a la totalidad de la persona y tiene repercusiones familiares y sociales.

La borrachez debió ser un problema social en la Nueva España puesto que una institución (la Iglesia), a través de delegados especialmente preparados (los catequistas), intervenía en la vida de los miembros de la comunidad (en este caso indígenas), con el objeto de controlarlos con eficacia para mantenerlos sobrios, y con la voluntad de castigarlos si no respetaban las normas. La sobriedad de la sociedad en su conjunto se infiere indirectamente, porque la observancia de la norma no era noticia ni merecía la atención de quienes tenían por oficio escuchar confesiones y corregir las faltas.

A finales del siglo XVIII tiene lugar en la ciudad de México el Cuarto Concilio Provincial. Fue convocado a petición de la Corona, y no del papa y poco logró en la práctica para resolver las dificultades de los curas que, con su confesionario o manual sacramental en la mano, oscilaban entre el rigor y la compasión, porque hacía tiempo que había disminuido su autoridad. Fue una reunión en que las *palabras* se disolvieron en la

falta de *significado* y, al final, Roma se negó a confirmarlo.

En la particular estructura de este libro, cada una de las partes sirve de apoyo y de respaldo a las otras. Los elementos se van colocando uno a uno y se van trabando en orden de creciente complejidad, como sucede con la vida misma. Primero vemos lo que la Iglesia *decía* en sus escritos teológico-morales, incluso acerca de la bebida embriagante. Luego los curas y párrocos, que son además los confesores, explican lo que *pensaban* del bebedor. Por último, lo que *pensaba y decía* la autoridad se relaciona con la forma indígena de vivir la vida diaria y de beber el pulque. Se integran en este relato el discurso con la práctica y los dos sitios geográficos, Europa y América, con el propósito de *hacer real* la historia. En 1771 el hombre expuesto a la enseñanza de la Iglesia, haya sido o no debidamente cristianizado, es diferente del que primero conoció a los misioneros; y el párroco que trabaja entre indígenas en el siglo XVIII no es el mismo que inició la evangelización.

Debo confesar que sólo porque el tema me interesó y porque fui *parcial* hacia él, seleccionándolo entre múltiples opciones (que me motivaban menos), pude trabajarlo. La objetividad es el simple resultado de la aceptación de los datos aportados en el curso de esta investigación, mismos que el escritor explora, hace accesibles, describe y explica. Ser objetivo no significa hacer de lado las consideraciones personales, esto es la manera de ver, de sentir y de vivir el mundo del escritor, en aras de una imparcialidad supuesta e ideal.

Los autores más atrevidos y dignos de un rescate historiográfico fueron los más parciales o comprometidos con su labor. Añadieron sus comentarios personales al texto formal sancionado por la Iglesia y abrieron las puertas para una interpretación posterior más original, crítica y comprometida de la evangelización. Todos los curas-autores tenían en común una valiosa experiencia pastoral y muchos alcanzaron en vida prestigio personal. Recayó en ellos el incómodo papel de *juez y parte*; debían hacer el trabajo de censores y calificadores de la ortodoxia moral y a la vez acoger, proteger, enseñar y disculpar a los indios que eran aprendices de ese discurso moral.

La lectura de cada manual de confesión y una posterior reflexión sobre el conjunto de los mismos me convenció de dos cosas. Primero, que tenía en mis manos un material singular, pero que se rehuía a ser aprehendido de manera directa. Imaginé con horror, una larga lista de acusaciones, de pecados y de mortificaciones repetidas con ligeras variantes, por cada uno de los confesores que escribieron estos manuales. Porque si yo dejaba que los viejos libros *hablaran solos*, a eso iba a quedar reducido el reporte histórico. Lo más desagradable hubiera sido la monotonía del texto resultante porque, en el fondo, los pecados no son tan variados como parece a primera vista. Segundo, pude cerciorarme de que hay en la naturaleza de las faltas enumeradas y sancionadas por la Iglesia, incluyendo por supuesto la borrachez, una fatal carencia de originalidad externa que hace al pecador español o indígena de los siglos XVI o XVII bastante semejante a sus compañeros de otras latitudes y épocas, aunque en la Nueva España las características del contacto entre los indios y los catequistas haya producido resultados únicos. Confesores en verdad ineptos, o pecadores originales, no encontré ninguno. Todos los

penitentes comparten lo que Santo Tomás llama una naturaleza caída y débil, pero siempre queda abierta la puerta al trabajo de la gracia para remediar el mal, por lo que nadie queda irremisiblemente condenado.

Para que los llamados documentos que utiliza el historiador digan algo pertinente y significativo, para que nos ayuden a comprender una época, hay que interrogarlos e interpretarlos con precaución y al mismo tiempo con valor, perseverancia e imaginación. Ensayar, preguntar y si es necesario, abandonar momentáneamente la búsqueda para después reiniciarla en otro contexto. Hay que descifrar no sólo uno, sino múltiples mensajes que se encuentran guardados a distintos niveles del relato y que con frecuencia no son unívocos. Por eso varios historiadores pueden construir con documentos semejantes, historias diferentes, tan complejas y completas como su *voluntad de saber*. La información que seleccioné tenía sentido *sólo* en la disposición del conjunto que se estaba integrando, pero no supe a ciencia cierta a dónde iba a llegar hasta que pude hacer una evaluación de conjunto y ver cuál de todas las posibles soluciones resultaba en verdad plausible. Me parece que ese *no saber*, unido al deseo cada vez más irresistible de *saber*, porque mientras más se conoce es más compulsiva la necesidad de contestar *que pasó*, es el motor que mueve al historiador a pasar horas indagando y haciendo conjeturas que alternativamente, incorpora o rechaza. Cualquier obra escrita aspira a ser coherente. Esto se hace evidente cuando todas las partes de la estructura se sostienen y se apoyan mutuamente, pero sin olvidar que con los mismos elementos estructurales pueden lograrse construcciones diversas. En la diversidad, todas pueden ser válidas y bellas. Hay muchas maneras de vivir la vida; por eso hay muchas maneras de escribir la historia.

Quisiera destacar el valor del lenguaje como puerta de acceso al pasado. Olvidamos con frecuencia que los autores y los usuarios de los confesionarios hablaban y, sobre todo, pensaban en español, a diferencia de sus feligreses que lo hacían en idioma vernáculo. El lenguaje figurado o metafórico a que hice referencia y que los moralistas usan con tanta naturalidad, permite elaborar una teoría de la conciencia humana en que la razón no se opone a la imaginación, sino que reconoce la continuidad entre una y otra. En un mundo histórico que en parte desconocemos, estas figuras sugieren un nexo entre razón y fantasía como partes de un proceso más general de la indagación humana y ayudan al lector, al de entonces o al de ahora, a penetrar en la complejidad de la *narrativa histórica*. Esta táctica permite incluir cuerpos enteros de datos que ya se encuentran presentes en lenguaje figurado y usarlos como evidencia potencial para determinar los efectos de la catequesis en los indígenas. En otras palabras, la certitud a la que aspira el historiador no deriva de entender el mito o la metáfora como un relato irracional, sino como un elemento que ha contribuido de manera significativa a la construcción de instituciones culturales y sociales tan viejas y sólidas como la cultura judeo-cristiana o como las culturas mesoamericanas. Por eso enseñar la doctrina cristiana con el apoyo de metáforas facilitó el aprendizaje.

Muchos términos de uso común al escribirse estos manuales, han perdido al paso de los años su connotación original, se han vuelto peyorativos o han caído en desuso. Pero

conservan su poder cuando se les interroga en el contexto de su época. Son la clave de ciertos símbolos o códigos que hay que descifrar para encontrarnos menos lejos de los indígenas y de sus confesores, para aventurar una interpretación más comprometida del pasado, para explicar ese mundo, a la vez extraño y familiar. Interpretar el significado de las palabras usadas con insistencia o con fuerza por los curas, contribuye a *dar sentido* a los documentos. Con frecuencia el uso incisivo de los términos conduce al lector hacia una estupenda revelación. Éste es el caso del *monstruo de siete cabezas* (el dragón de los siete pecados), que dio pie a una controvertida “Carta” escrita por el obispo Palafox a mediados del siglo XVII y que en lenguaje figurado, simboliza la suma de las armas de que dispone el hombre para *hacer su vida* en el seno de una sociedad determinada, para realizar sus anhelos, para soñar, para ser libre. Porque las figuras del dragón, de la hidra o de la serpiente, encierran una representación simbólica del mundo y sobre todo del hombre, como ser dotado de los atributos apropiados para luchar con éxito contra el enemigo o los enemigos que están dentro de él mismo. El término *hijo*, por ejemplo, va multiplicando el significado que le fue característico durante las primeras décadas de trabajo misional y extendiéndose hasta perder, me parece, su sentido nuclear de filiación padre-hijo. Cuando los confesionarios de la época de fray Juan Bautista comienzan a desplazar a las doctrinas y a los catecismos impresos por Zumárraga cincuenta años antes, los indios son considerados cada vez menos como *hijos del amor* [de Dios], hasta llegar el momento en que los confesores se refieren a ellos como los *hijos del miedo*. Este tipo de situaciones me llevó a pensar que, por desgracia, la catequesis se deslizaba *Del amor al temor*.

Me habría gustado titular esta obra “La catequesis como liberación”,^[3] porque la propuesta evangelizadora inicial apuntaba en esa dirección. Pero *control*, entendido como un sometimiento o como una fiscalización que va más allá de una restricción medida y prudente o de una intervención limitada pero necesaria, es el término que los textos posteriores a esa fecha me sugirieron, después de haberlos leído con cuidado y de haber ensayado con ellos diversas hipótesis alternativas que no resultaron pertinentes. La educación o la enseñanza (la catequesis) no debiera controlar en el sentido mencionado. Al observar un modelo de catequesis que conducía hacia una fiscalización excesiva y que parecía desalentar el desarrollo armónico y libre de la persona, no tuve más remedio que cuestionar la eficacia de la educación que se impartía a los indios. Me pregunté en varias ocasiones si el poder de que dispuso la autoridad y el control que pudo ejercer, habían quedado compensados con un correspondiente sentido de respeto a la existencia humana y con una adecuada disposición evangélica. Porque en sí, el poder no es necesariamente bueno ni malo; sólo adquiere uno u otro sentido como resultado de la decisión de quien lo usa, en este caso, la Iglesia. Cualquier posible respuesta se complica porque es evidente que detrás del poder que tenía la Iglesia, y que le daba posibilidad de realizar cosas buenas y positivas (de prestar un servicio), se manifestaron intereses múltiples y muchas veces no coincidentes que podían contraponerse al punto de reducir o, inclusive, de neutralizar los efectos benéficos que se buscaban inicialmente. También surgía el peligro de producir efectos negativos y de someter a una fiscalización excesiva. El peligro

crece al aumentar el poder, como fue el caso de la Iglesia que tuvo una enorme autoridad sobre los naturales. Hago estos comentarios sin perjuicio de tener presente que la vida en sociedad impone a sus miembros ciertas restricciones necesarias para el bien común y el individual.

La producción del discurso moral era el campo privilegiado y exclusivo de un pequeño grupo de hombres (nunca de una mujer) respaldados por una institución (la Iglesia); estaba controlado por los teólogos, y era la síntesis de una larga, compleja y difícil selección de materiales que se había originado al ponerse por escrito las primeras versiones de los textos bíblicos. En la Nueva España, el resultado fue un discurso de composición y estructura homogéneos y significativo para la vida de la comunidad, pues pronunciado por quien tenía derecho (el sacerdote), ejercía su influencia en la vida de toda la sociedad.

Excepto uno o dos textos afortunados como el *Confesionario Mayor* de Molina, los otros manuales de enseñanza moral no gozan de especial popularidad a finales del siglo XX. Es una pena pues su contenido humano en términos del sentimiento religioso de una época, de los temores, aspiraciones y mecanismos de poder de la sociedad, los hacen valiosos y dignos de rescate. Me atrevería a decir que cada manual termina por ser pieza única de un enigma que no puede resolverse por la pura razón, ni por la explicación científica, pero que puede captarse por el pensamiento simbólico en el que el discurso de la Iglesia fue tan rico y generoso. Esto, aunque su posible valor académico haya sido superado al paso de los años y muchos de sus argumentos puedan identificarse, inclusive, como prejuicios del momento cultural en que surgieron.

Aquí los textos o los fragmentos de textos se trabajan para identificar un *modo discursivo* distintivo, esto es una manera de escribir que comparten todos los escritos de un periodo. Un texto significativo permitiría señalar o anunciar la aparición de un *modo discursivo* diferente del que prevalecía hasta ese momento y debería abrir puertas hacia nuevos campos de indagación. El eje de esta manera de interrogar al pasado está en el juego equilibrado que debería darse entre la superficie y las profundidades;^[4] para Foucault, la historia apunta hacia un misterio que reclama la noción de una profundidad sin una base. Quiero aprovechar los beneficios de estos contactos, inclusive para disentir del filósofo francés, porque me parece que los catecismos, confesionarios y manuales sacramentales, reclaman la noción de una profundidad sustentada en una base. Estos manuales morales de carácter normativo van más allá de las consideraciones de orden temporal, porque la Iglesia es una institución que no se conforma con ser un instrumento humano de objetivos temporales, sino que fundamenta su razón de ser y su permanencia en una doctrina trascendente claramente anclada o cimentada.

No es mi propósito entrar en un debate acerca del dogma, para lo cual me confieso a todas luces incompetente. La religión como conjunto de verdades reveladas no es el tema a discutir. Éste es un trabajo de historia y la Iglesia ha sido uno de los sujetos privilegiados de la historia. Me refiero a la Iglesia como una organización humana, falible y sujeta a controversia, que desempeñó un papel definitivo en la evolución de la Nueva España porque tuvo en sus manos la enseñanza de la sociedad incluyendo la de los

indios. Éste es el aspecto de los textos que deseo rescatar, analizar e interpretar con libertad, a sabiendas de que en las páginas siguientes van a aflorar discrepancias y a surgir problemas que no pretendo eludir, pero que es imposible resolver dando gusto a diferentes posibles lectores. El lector no debe esperar un final *conciliador* en el que se borren las diferencias; ojalá encuentre conclusiones coherentes porque, nos acomode o no, la historia humana es inevitablemente dinámica y polémica.

¿Cuál fue, en la Nueva España, el resultado práctico de la catequesis? Dicho en otra forma ¿cómo vivían los indios durante la Colonia el desempeño de su quehacer diario? La vida cotidiana del pueblo era más variada y palpitante de lo que pudiera parecer cuando se leen los textos para la confesión. A mediados del siglo XVIII numerosos núcleos populares habían dejado de ser exclusivamente indígenas y la composición de la sociedad anunciaba un mestizaje lingüístico y cultural. Hago hincapié en la bebida (en este caso el pulque) como parte de la celebración festiva, como elemento de la vida social y económica, como vehículo de la violencia y del odio usualmente reprimidos, como *infierno* o como *gloria*. Las normas estrictas propuestas por la Iglesia no siempre concuerdan con el contenido de los relatos que ilustran la vida diaria de la población, y los confesores con experiencia y vocación se acogen con frecuencia a la casuística (a los *casos* o ejemplos concretos), para acercar o *religar* a los indios con la Iglesia. Algunos *casos* narrados por los confesores para guiar a sus colegas en el trabajo pastoral, incluyen todos los elementos que el historiador atribuye tradicionalmente al relato: un tiempo histórico y un espacio geográfico, un tema central que se desarrolla a partir del inicio del incidente o del *caso*, que tiene un punto culminante, un desenlace o final, y que es narrado por una voz identificable, la del cura o confesor. En estos casos, el narrador, siempre un religioso o clérigo, se compromete como testigo directo y participativo y habla en primera persona para avalar la veracidad de su testimonio. Como la norma tridentina daba a los sacerdotes novohispanos poco espacio para moverse, este recurso resulta apropiado para disculpar las conductas desordenadas y no cerrar a los indios las puertas de la salvación.[5] El análisis de los textos misceláneos nos conduce hacia la suprema ironía de la catequesis: en muchos casos, los indios fueron tan *ladinos* y hábiles, a pesar de que los curas que trabajaban con ellos decían que eran incapaces, que se hicieron pasar por tontos para evitar cambiar de vida.

¿Cómo concluye esta obra? Puedo adelantar que no encontré una respuesta unívoca, porque ninguna por sí sola me pareció suficiente y satisfactoria. Cada parte del relato aborda problemas específicos e incluye algunas consideraciones a manera de resoluciones parciales. Al final presento varias propuestas y sus posibles combinaciones se ofrecen a manera de conclusión. Éstas, ciertamente no definitivas y sujetas a revisión futura, sólo son válidas para la catequesis en la zona central de México y no pretendo trasponerlas a otros campos de la realidad.

Al llevar a cabo el trabajo, se perfilaron distintos desenlaces, resultado de varias posibles maneras de explicar la realidad:

Primero. Los primeros catecismos impresos en la Nueva España, pienso en los pretridentinos de influencia erasmista que vieron la luz entre 1539 y 1548, estaban

fincados en una apertura religiosa y en un pluralismo que hacía posible a largo plazo la plena incorporación del indígena al cristianismo. Cuando eso sucediera, la historia de la evangelización tendría su feliz final.[6] Desarrollé este tema en *El fraile, el indio y el pulque (1523-1548)* con el deseo de hacer un balance de las modalidades de la enseñanza indígena en épocas del obispo Zumárraga.

Segundo. Entre 1565 y 1642 se publicaron diversos confesionarios bien escritos y presentados en que, como novedad, se ve la conveniencia de reducir y simplificar los contenidos de la enseñanza para adaptarlos a la menor capacidad, y a la *especial inteligencia* de los naturales. Cuando los curas redujeron los contenidos de la enseñanza porque se habían desencantado de los naturales, la evangelización tomó un giro pesimista. El indio medio catequizado y al que se considera más pequeño y simple que otros grupos de la sociedad, corre el peligro de quedar aislado y al margen de la vida activa y dinámica que está surgiendo en la Nueva España. Esta solución resulta a todas luces insatisfactoria y hay que buscar otros caminos.

Tercero. Es posible pensar en un indio hábil y capaz, pero que en algún momento y por razones que se explicarán más adelante, decidió simular que no lo era, y dio pie a que los catequistas se convencieran de que, en efecto, era limitado. Si éste fuera el caso, la evangelización tendría un final irónico. Estaríamos hablando de un indio que se hizo pasar por lo que no era, sin darse cuenta de que en el proceso se hacía daño porque se engañaba y se castigaba a sí mismo y se aislaba de los cambios que, con él o sin él, se llevaban a cabo en la Nueva España.

Está, por último, la posibilidad de una comunicación que allane el camino para *vivir la vida juntos*, esto es que siente las bases para que los indios se integren paulatinamente a una sociedad plural y tomen su lugar en la historia. Esto no fue posible en el siglo XVI, pero la Iglesia y la Corona realizaron repetidos intentos en esa dirección. Los deseables avances en esta área estuvieron relacionados con el aprendizaje de una lengua común que permitiera a *cada uno hablar con el otro* para ayudar a vencer el miedo al contacto.

Cuando leí los viejos libros no pude resistir la tentación de copiar algunas citas, no por desentenderme de toda responsabilidad, diciendo *no fui yo quien lo dijo, fueron ellos*, sino porque hay autores que son maestros de la narrativa, y no dejar que se expresen es perder la seducción de sus relatos. Cuando hablan directamente con nosotros, su lenguaje es el mensaje de una época y sería desafortunado privar al lector del placer de la *forma* del contenido. Para esas citas actualicé la ortografía y tomé libertades mínimas al añadir o suprimir alguna palabra para agilizar la lectura.

Si uno pagara por divertirse, como de hecho se paga por ir al cine o por asistir a un concierto, yo debería pagar por escribir *Del amor al temor*. Lo pensé en los viveros de Coyoacán, al aire libre y dejando en libertad a la imaginación histórica; lo estructuré en la Universidad, donde tuve que someterme al rigor de la razón y, por último, lo redacté en mi casa, donde encontré un ambiente propicio y donde Miguel y mis hijos, incluyendo a Mina, Pepa, Karin y Bárbara me han echado con loable perseverancia más porras de las que yo hubiera esperado.

Debo mucho a la generosidad y experiencia profesional de dos excelentes amigos y

maestros, los doctores Sergio Ortega Noriega y Álvaro Matute. Ellos pusieron a mi alcance las herramientas metodológicas necesarias para ver a los viejos confesionarios con ojos nuevos. Sergio siguió este trabajo desde sus inicios y me ayudó a percibir la riqueza de los textos coloniales y Álvaro estimuló mi curiosidad hacia nuevos derroteros metodológicos. Con mis colegas en el Seminario de Investigación que coordina Álvaro en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad, pasé horas de estimulante discusión. Mi agradecimiento a tantos maestros que al paso de los años me han enseñado el oficio de historiadora, de manera especial a don Juan A. Ortega y Medina, amigo entrañable que ya no está entre nosotros.

-
- [1] Los maestros utilizaban diversos apoyos didácticos para enseñar a los indios a leer, escribir y cantar. Se les preparaba para ganarse la vida desempeñando oficios mecánicos o artesanales o para ocupar puestos administrativos o aun políticos dentro de sus comunidades. Un estudio general de la educación en la Nueva España va más allá de los límites que me he fijado con base en los documentos que ahora vamos a analizar.
- [2] La metáfora es una transferencia de significado. Véase Apéndice 1: Las cuatro figuras del lenguaje, para ver las aplicaciones de la metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Cf. Vico, 1973, v. 2, parágr. 402 ss.; también White (b), 1992, pp. 40 y 59. Este historiador norteamericano ha dedicado tiempo, y con resultados muy provechosos, al estudio de la que él llama *la imaginación histórica*.
- [3] Liberación, viene del latín *liberalis*, “propio de quien es libre”. Me refiero a la catequesis como la labor propia de quien es libre, pero sin caer en el libertinaje. Liberar es también “sacar a uno de esclavitud y sujeción”, porque la catequesis debía liberar al indio de la sujeción de la ignorancia. En este trabajo, liberación sólo puede hacer sentido como parte del lenguaje mental de la Colonia y no como componente ideológico de alguna corriente de pensamiento actual. Se trata de evitar caer en un anacronismo histórico.
- [4] *Antes y después*, ejes de una historia horizontal. *Superficies y profundidades*, ejes de una historia vertical muy cercana a la etnología, el psicoanálisis y la lingüística. Véase White(a), 1992, p. 138.
- [5] “Esto [decir que no les hace daño beber y presentar casos concretos] he procurado trabajar para algún alivio de los confesores, para no cerrar totalmente el cielo a tantas almas, especialmente en México.” Pérez, 1713, pp. 66 y 67. Esta y otras citas semejantes reflejan el sentir de los curas y en el *contexto del texto*, tienen el valor de ser expresadas de manera directa por quienes hicieron la evangelización. Ése es su valor y por eso no deben omitirse.
- [6] Véase “Erasmus y el humanismo en España”, en Corcuera, 1991, pp. 91-109.

PRIMERA PARTE

EL DISCURSO QUE SE PREPARÓ EN EUROPA (1570-1750)

I. TODO COMENZÓ EN TRENTO

MIENTRAS en la Nueva España se imprimían las primeras doctrinas americanas, en Europa se llevaba a cabo una Contrarreforma religiosa que daba respuesta a la Reforma iniciada por Lutero en 1517. La orden fundada por Ignacio de Loyola (1491-1556) fue el instrumento de este trabajo que coordinó a quienes decidieron que la mejor manera de alcanzar la salvación era sujetándose a la autoridad del papa.

Por eso esta historia se inicia en el norte de la zona que ahora llamamos Italia, cerca de la frontera con territorio alemán. Trento no era la población más famosa, ni la más poblada, ni la más hermosa. Tampoco era asiento de la cultura, ni sus gobernantes competían con los de Roma, Florencia o Milán como mecenas de las artes. Sus habitantes no lo sabían y, de saberlo, poco o nada les hubiera afectado, pero durante los siguientes 250 años, el nombre de su ciudad iba a identificarse con el discurso moral que la Iglesia se proponía aplicar en toda la cristiandad, incluyendo a la Nueva España. Inicialmente se invitó a los simpatizantes de Lutero a asistir al sínodo y como no aceptaron Roma por ser territorio pontificio, se escogió Trento.^[1] Los padres conciliares llegaron poco a poco, seguramente con múltiples expectativas aunque sin mucho orden ni concierto, buscando la reunificación de la Iglesia después del cisma luterano. De la muy Nueva España, hasta donde sé, no llegó nadie.

Concentraron sus esfuerzos en tres objetivos principales: señalar y condenar los principales abusos de los eclesiásticos (como el absentismo); definir la correcta doctrina de la Iglesia (la *professio fidei tridentina*); y establecer un sistema eficaz de supervisión eclesiástica. Además organizaron una reforma educativa para promover la ortodoxia entre los fieles. El sínodo produjo, entre otros, un *Catecismo* para uso de los párrocos que tenían a su cargo la instrucción elemental, la educación y la formación integral de los niños y jóvenes.^[2]

El Concilio sesionó con interrupciones (1545-1547, 1551-1552 y 1562-1563) y duró en total 18 largos años. Muchos de los que lo habían inaugurado no estaban allí para su clausura y otros, que firmaron los documentos finales, no habían participado en los primeros debates. En ese lapso, se había celebrado en la ciudad de México el Primer Concilio Mexicano (1555) y faltaba poco para iniciar el Segundo (1565).

Sabemos que ni la gula, ni la embriaguez provocaron mayor interés entre los padres conciliares. Al menos en teoría, la mayoría de los teólogos y graves doctores de la Iglesia, conocían más de carencias que de abundancias en su vida cotidiana. El texto del *Catecismo para los párrocos* que produjo el Concilio, gastó poca tinta en la templanza: “No pedimos muchos y delicados manjares, sino el que satisfaga la necesidad natural; de modo que en esto avergüencense los que, por hastío a la comida y bebida ordinaria, buscan con empeño clases muy exquisitas de manjares y vinos”.^[3] No tenían por qué dedicarle más tiempo. A diferencia de lo que sucedía en tierras americanas, la embriaguez de los europeos no era el camino para volver al paganismo, ni a posibles abominaciones

que pusieran en peligro la autoridad y la estabilidad de las nuevas instituciones. El vino de la vid no favorecía, como comenzaba a suceder con el pulque en la Nueva España, el regreso a un pasado idólatra en el que el culto a divinidades no cristianas podía amenazar a la Iglesia.

El espacio europeo y la manera de ver allá la vida eran parte del entorno cristiano. No en balde habían pasado ya casi 1 600 años desde que el cristianismo inició su expansión. Sobrios o borrachos, el español o el italiano seguían entendiendo el cristianismo como una tradición de vida. Además, la escasez cotidiana y las hambrunas periódicas regulaban de una manera natural y eficaz la posible gula de los europeos.

Los padres conciliares que llegaron a Trento llevaban consigo, entre otros textos, la *Suma teológica* escrita hacía 300 años. Cuando se clausuró el Concilio y volvieron a sus lugares, la obra de Santo Tomás de Aquino había tomado tal importancia que era el fundamento incuestionado del nuevo discurso católico. Los participantes eran la élite intelectual de la Iglesia, los teólogos y moralistas que buscaban la manera de persuadir al hombre a obrar para su propia salvación. Dedicaban su vida a pensar, sólo por excepción tenían contacto con el pueblo y dejaban a otros, a los párrocos y curas que actuaban como pastores y médicos del alma, la responsabilidad y la carga del trabajo pastoral. En una época de escasas herramientas para el estudio de las ideas, los teólogos tenían el privilegio de acceder a las fuentes del saber, esto es, a los textos de las autoridades cristianas y al pensamiento antiguo enriquecido con las aportaciones árabes de los siglos anteriores. Cuando Santo Tomás y sus seguidores apelaron a la razón, la teología tomó el lugar de una ciencia.[4] Entre el teólogo tridentino que *pensaba* y el pueblo ignorante y analfabeto que debía *vivir* como cristiano, había un abismo mental, emocional y vivencial. Esto es importante porque cuando se hizo la evangelización en la Nueva España, los curas presentaban las mismas quejas respecto a sus feligreses, sólo que aquí debían añadir las dificultades adicionales que resultaban de un pasado no cristiano.

El Concilio fue confirmado en Roma por Pío IV el 26 de enero de 1563 y, al año siguiente, Felipe II mandó su ejecución y cumplimiento para las colonias americanas. Las instrucciones del rey decían “que se junten los prelados de la Nueva España en esa ciudad de México y traten las cosas necesarias al bien de sus iglesias”. Los catecismos, las doctrinas, los confesionarios, los manuales para la administración de los sacramentos y en general todas las llamadas obras morales escritas en lengua romance que vinieron de España después de 1565, llegaron avaladas por la autoridad de Santo Tomás. La escolástica arribó a México en el equipaje de los frailes y clérigos que traían a los americanos las luces del cristianismo y que representaban la autoridad de la Iglesia como Madre y Maestra.

Sin embargo, el discurso no se deslizó con suavidad hasta las conciencias indígenas. La historia de la evangelización encierra muchas preguntas americanas que los teólogos europeos no podían contestar y muchas dificultades locales que los padres tridentinos no consideraron durante los 18 años que duró el Concilio. Vista a la luz de los textos históricos que tengo a la mano, la cristianización de los naturales no fue una empresa lineal, ni se resolvió con el final feliz de una comedia, ni fue el *efecto de una sola causa*.

En su conjunto, fue una empresa inconclusa porque los naturales no llegaron a ser plenamente *evangelizados*. Tampoco terminaron por ser cristianizados en el sentido europeo del término, porque nunca se les comunicó la riqueza del discurso moral, como sí pretendía hacerse en el Viejo Mundo ni, al parecer, abandonaron sus tradiciones en favor de la nueva concepción del mundo.

La catequesis fue primero un quehacer dispersivo porque el discurso original que había llegado desde Trento se multiplicó en diversas doctrinas y confesionarios. Esta empresa buscaba resultados inmediatos y externos: cristianizar *pronto a muchas* almas. En el proceso y de manera simultánea, los ministros de indios guardaron la ilusión de que cierta variedad en la unidad no perjudicaba a nadie y se atrevieron a *mexicanizar* la instrucción, a buscar los giros locales apropiados, a tratar a sus *hijos* como lo haría un *padre*. Ése fue el éxito de Alonso de Molina o de Bartholomé de Alva. Habían pasado 80 años desde que se reunió el Segundo Concilio Provincial Mexicano para jurar el Tridentino, cuando llegó don Juan de Palafox y Mendoza. Venía convencido de la necesidad de poner fin a lo que él consideraba una poco saludable dispersión en la forma y en el contenido de los textos de enseñanza. Para recuperar la belleza de la unidad, integró la totalidad del mensaje que era conveniente, posible y deseable enseñar a los fieles, en un Manual de uso general. Al mismo tiempo llevó a cabo las acciones necesarias para que los religiosos se sometieran a la autoridad del obispo. Pero el talento del discurso oficial para decir algo significativo se había deteriorado. Después de 1642, el *Catecismo Romano* estaba en todas las parroquias, pero el mensaje tridentino llegaba a su destino con mayores tropiezos.

Vinieron de España muchos libros de teología moral. No todos han sobrevivido los embates del tiempo ni menos los del hombre que en periodos de violencia social arremetió contra las bibliotecas y archivos de parroquias y conventos. Casi por milagro, algo ha quedado. Los textos que conforman la serie *europaea* para uso americano que he podido consultar, se encuentran actualmente en la Biblioteca del Seminario Conciliar de México y formaron parte del acervo de la Biblioteca del Seminario de la Catedral de México. Todos están redactados en español y fueron impresos en España entre 1570 y 1750 aproximadamente.

¿USAR EL LATÍN O EL ESPAÑOL?

En la Nueva España los niños indios, sobre todo durante los primeros cien años de dominación española, asistían al catecismo para *aprender a vivir diferente*, lo que significaba desligarse de su pasado cultural religioso y descontinuar muchas de las viejas tradiciones familiares. Al principio, la plática se daba en lengua indígena, pero también era deseable que los alumnos se familiarizaran con un idioma que no hablaban sus mayores, el español. Conocerlo era el primer paso, el paso conveniente para acceder a la representación cristiana del mundo de manera menos pasiva. Si no hablaban la lengua de

los conquistadores, les quedaba *oír* y *observar*; pero al conocerla, les era posible *escuchar*, *preguntar* y, en su momento, *comprender*. El proceso no resultaba sencillo; mientras más cerca de ellos estaban sus catequistas, más separados quedaban de aquello que les resultaba familiar o amado.

Allá en España, en cambio, los curas no eran muy distintos de sus fieles. Unos y otros habían nacido en los mismos pueblos, hablaban el mismo idioma, comían los mismos alimentos y eran hijos de las mismas familias. Si cruzaban una mirada directa, profunda y honesta, podían comunicarse sin palabras. Por eso, a diferencia de lo que pasaba acá, la formación que recibían los niños al asistir a la catequesis servía para reafirmar sus lazos con la familia y con las tradiciones cristianas.

Si los curas españoles eran *gente común* que vivía entre la *gente común*, la mejor comunicación, la más directa, eficaz y confiable se hacía en *lengua común*, esto es, en español. Así se explica que, no obstante ser el latín la lengua oficial de la Iglesia y la que utilizaban sus altos funcionarios, sobre todo para la comunicación formal, hayan proliferado los textos en la lengua de Castilla. En cambio, cuando el alto clero deseaba una comunicación reservada, se imponía el latín. Como era la lengua de la cultura, de la ciencia y del dogma, no hablarlo colocaba a los *ignorantes* en una situación de inferioridad y acentuaba las diferencias.

La parroquia había sido la división elemental de la sociedad cristiana a partir de la Edad Media. En 1274, el año de la muerte de Santo Tomás, el Concilio de Lyon había mandado que los curas encargados de la doctrina fueran hombres de edad madura, esto es, de 25 años, y sacerdotes ordenados o que lo estuvieran en el plazo de un año y que se distinguieran como personas de loables costumbres y ciencia suficiente para gobernar espiritualmente a sus feligreses y administrar los sacramentos. La práctica no siempre se conformó al discurso y hubo abusos como resultado de carencias sociales o de deficiencias personales.

Desde el Concilio de Letrán (1215), se había establecido que administrar los sacramentos era gratuito pero, si los curas no iban a cobrar por sus servicios, ¿de qué iban a vivir? Los curas rurales eran muy pobres y aunque en teoría debían sostenerse con los *beneficios* de su parroquia, no siempre era suficiente lo poco que percibían, o sucedía que ese beneficio se desviaba a un señor o prelado. A pesar de sus deficiencias, esos hombres fueron el vínculo de la sociedad cristiana medieval, como después sucedió en América. Conocían a su rebaño persona a persona, les llegaban las súplicas y las reclamaciones de los individuos y velaban por la salud material y moral de la parroquia, tenían a su cargo los bautizos, casamientos y defunciones e intervenían en todos los asuntos familiares. Ellos fueron, en resumen, la autoridad más estable y uno de los centros de poder de la comunidad.^[5]

Eran en promedio gente de poca preparación y lo común es que su latín no fuera más lejos del indispensable para celebrar misa y ocuparse del ritual fijado para la recepción de los sacramentos. Esto explicaría, al menos en parte, el éxito y la difusión de los manuales en lengua vernácula. Los teólogos, ante la evidencia de las circunstancias, buscaron solución “a innumerables casos de conciencia [...] conforme a la doctrina de los santos y

más graves autores antiguos y modernos” y escribían frecuentemente en español. Los clérigos, “aunque sean doctos, lo entenderán mejor en su lenguaje, y los que no lo son y tienen por oficio confesar, recibirán así mayor beneficio”.^[6]

Los manuales de teología moral distinguen el simple sacerdote, aquel que ha sido ordenado para decir misa y sabe leer, cantar y entender medianamente el latín, del que es catequista y cura de almas. Éste es el maestro que instruye al pueblo y oye sus confesiones y debe escogerse entre los hombres más eminentes en santidad y en letras, aunque menos basta “para gobernar una aldea, que para una ciudad de tratos y contratos”.^[7] El cura era, por definición, el médico o doctor de las almas enfermas:

Si los celosos de la salud del cuerpo quieren curarse siempre con un médico corporal que conoce su complexión, cuanta más razón es que, si eres celoso de la salud de tu alma, tengas un médico espiritual que conozca tus inclinaciones y las raíces de tus llagas, para que aplique con más acierto el remedio de ellas.^[8]

Además, el cura ha de tener *ciencia judicial* para poder oír confesiones y distinguir los pecados mortales de los veniales. Como juez es el árbitro y el que *juzga* las faltas de otros. Como *maestro*, debe saber también la doctrina cristiana para explicarla al pueblo, leyendo para esto el catecismo.^[9] En la vida real la deficiente preparación de muchos curas era un secreto a voces, pero ellos se escudaban en las dificultades del idioma para hacer de lado el estudio y las lecturas relacionadas con su ministerio. Fray Iván Enríquez comienza su libro, llamado de manera apropiada *Questiones prácticas*, escribiendo y explicando cómo allanar el camino que debe desterrar a la ignorancia. Pone en castellano todo lo práctico de la teología moral, para que ningún confesor pueda argüir ignorancia de “lo que tan necesariamente debe saber [...] ni los confesores que no son muy entendidos en latín podrán tener excusa alguna ni imposibilidad para comprender todo lo que en este libro escribo”.^[10]

Así como había *matasanos* que *la hacían* de médico sin entender la medicina, ni curar a sus pacientes, había presbíteros que no estaban capacitados para sanar las almas. Los pobres y los tontos, los que tenían menos reconocimiento en la escala social, no podían llegar lejos, pero no se les negaban las órdenes sagradas. Menos ciencia basta en el sacerdote pobre que no tiene para proseguir el estudio y en el que tiene poco ingenio.^[11]

Para sostener las prácticas que le permiten funcionar en interés de sus grupos influyentes o destacados, cualquier sociedad debe promover estrategias culturales capaces de fomentar la identificación de sus sujetos con el sistema moral y legal que *autoriza* las prácticas de esa sociedad. Este fue el caso de la Iglesia. A partir de Trento, buscó la manera de ejercer un control más eficaz en el ámbito de la vida individual. Se trataba de reforzar la imagen de hombres y mujeres integrados al sistema social y observantes de las normas. Desde esta perspectiva, el discurso moral explicitado por la Iglesia no debe concebirse sólo como un instrumento deliberadamente elaborado para convencer a los miembros de la sociedad de la verdad de su doctrina, incluyendo las normas acerca del uso de la bebida embriagante que proponían las llamadas *autoridades*, sino que también pretendía una enseñanza general. El elemento ideológico de la

moralidad proyectado en los manuales, debía servir a la vez como complemento a la norma de conducta general.

Cualquier discurso moral tiene un *efecto domesticador* cuando proyecta, como posibles subjetividades para sus consumidores, la figura del hombre *cumplidor de la ley*. En el caso del discurso de la Iglesia, los encargados de la enseñanza eran los curas que actuaban como una autoridad intermedia en la sociedad local. Esta propuesta destacaba la importancia de liberar el alma de las vanidades y de los deseos mundanos por medio de hábitos disciplinados que se iniciaban en la niñez y se desarrollaban a lo largo de la vida. Los párrocos habían de ser maestros, médicos y jueces.[12] De manera ideal y para ejemplo de la sociedad, ellos debían proyectar y multiplicar esa representación del *hombre modelo*[13] y enseñar a los fieles el camino del cielo. Por esto la Iglesia ponía especial cuidado en la presentación y el contenido, en la forma y el fondo de las doctrinas, sumas morales, manuales de confesores y textos de teología moral en general que debían servir de ejemplo para la sociedad. Luego veremos qué se esperaba de ellos en la Nueva España.

Lo que hoy llamamos pornografía, por ejemplo, y que tantas veces se relaciona con la embriaguez, consigue su efecto, tanto incitar y excitar como escandalizar, precisamente porque tiene conexión con la imagen idealizada del ciudadano *cumplidor de la ley* como su consumidor potencial. Del mismo modo, la autoridad se preocupa y se siente amenazada cuando el discurso se refiere de manera favorable o manifiesta simpatía por un sujeto que se encuentra alienado del sistema social del que el usuario común o tradicional de los libros morales es miembro. El briago que llevaba a cabo acciones deshonestas, escandalizaba al hombre *honesto* o cumplidor de la ley y lo que más podía inquietar a las autoridades era que el usuario tradicional de los manuales morales comenzara a ver con naturalidad esas acciones reprobables cometidas bajo los efectos del pulque y a sentir simpatía por una persona con esas características.

EL TEXTO EN SU CONTEXTO

Ha habido y seguirá habiendo diferentes maneras de leer estos manuales morales. Una posibilidad está en el análisis del discurso haciendo hincapié en el significado local de las sentencias que lo componen. Como historiador, Ricoeur desalienta esta manera de acercarse a los textos y afirma que “un discurso no es, como algunos pensarían, una sentencia más larga”.[14] La esencia de un relato histórico está en “la lógica o más bien la poética que preside la integración de estos mecanismos en un todo discursivo que significa más, porque dice más que la suma total de las sentencias de que consta”.

La proposición de Ricoeur no favorece un análisis hecho por analogía a la explicación retórica o gramatical del texto. Esto pasaría si los textos españoles fueran abordados como una sucesión de temas separados o inclusive independientes, encaminados a ordenar las distintas circunstancias de la vida del hombre. Podrían, por ejemplo, *aislarse*

las partes del discurso de cada autor que se refieren a la virtud de la templanza en el comer y beber; o buscar las definiciones de la gula como quinto pecado capital; seguirían los mandamientos de la ley de Dios en la medida que enjuician con mayor rigor los pecados contra el sexto mandamiento, cuando estos actos impuros se originan por la embriaguez de una o de todas las partes involucradas. Esta metodología, por sí sola, ordena los acontecimientos en una secuencia lineal pero rinde resultados desalentadores si tomamos en cuenta el esfuerzo heurístico que llevan atrás. Cuando el investigador se refugia en el discurso de una autoridad sin comprometerse con una interpretación, su trabajo termina siendo una suma de citas y un resumen de pasajes o de textos, y su posición resulta tan distorsionada o tan cargada de *subjetividad*, como lo están presuntamente las obras en cuestión.

Los rendimientos son mucho mayores si el historiador alcanza a dotar de una trama a los distintos componentes del discurso, y si logra transformar en un relato lo que parece condenado a no pasar de una simple crónica. En este caso, se trata de considerar la estructura más amplia del significado, tanto de naturaleza figurativa como alegórica, que produce el discurso y que permite integrarlo en un todo.^[15] Los manuales morales son, para este propósito, textos espléndidos. La sorpresa es agradable cuando los viejos libros que ya han perdido su actualidad didáctica, nos revelan una vida religiosa y social en que las carencias y las dificultades alternan con el gozo de vivir y, en muchas ocasiones, también con el placer de beber. El significado del relato que va surgiendo está en su *entramado*, esto es, en la manera de tejer o de organizar los minidiscursos morales para captar el conjunto, con el fin de representar simbólicamente lo que de otro modo resulta tan esquivo para el historiador.

[1] Trento, territorio imperial, fue aceptado como zona neutral.

[2] *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*, mandado publicar por San Pío V y después por Clemente XIII, Madrid, 1901.

[3] *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*, cuarta parte, cap. XIII.

[4] Le Goff, 1986, p. 91.

[5] Rops, 1956, pp. 292-293.

[6] Vega, 1594, pról.

[7] Apolinar, 1663, “Advertencias”.

[8] Padre Luis de la Puente, 1979. “Directorio Espiritual”, en *Diccionario de Autoridades*.

[9] Apolinar, 1663, “Advertencias”.

[10] Enríquez, 1669, “Al lector”.

[11] Apolinar, 1663, “Advertencias”.

[12] En asuntos de teología moral, los teólogos son *juristas* y *médicos*. Enríquez, 1669, p.1.

[13] “La historia de Droysen: la escritura histórica como ciencia burguesa”, en White(a), 1992.

[14] Conservo la palabra *sentencia* usada por el traductor al español, pero me parece más correcto el término oración. “La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur”, en White(a), 1992, p. 182.

[15] *Ibid.*

II. RECUPERAR LA VIDA HECHA HISTORIA

HACE 400 años, un oscuro franciscano llamado Balthasar Pacheco publicó en Salamanca un texto de teología moral titulado *Catorce discursos sobre la oración sacrosanta del Pater Noster*.^[1] El libro llegó a la Nueva España y a juzgar por el número de las firmas de sus dueños sucesivos, debió ser obra de consulta regular en las parroquias. Se trata de un texto apegado en todo a las normas morales vigentes entonces y, sin embargo, es más que un simple manual de consulta. Entre él y otros colegas moralistas, la diferencia está en el estilo. Pacheco tenía imaginación para decir las cosas y escribía bien. Dijo lo mismo que los demás, pero lo dijo *diferente*. Por el género narrativo de que se trata, su libro se presta a una labor de pseudotraducción o decodificación, a fin de dar sentido y, especialmente, sentido histórico al contenido. Puede encauzar al lector hacia diversos temas y problemas, todos relacionados con la manera de beber de los españoles durante los últimos años del reinado de Felipe II. Describe la euforia provocada por la bebida, los efectos del vino en el cuerpo, las inquietantes consecuencias que la risa provocaba en la autoridad y los distintos parámetros con que la Iglesia *medía* la borrachera dependiendo de las clases sociales.

Si esto fuera una novela, sería válido y fácil inventar los acontecimientos que componen, que rodean o que adornan el relato; como se trata de un trabajo historiográfico, el lector debe hallarlos o descubrirlos en los manuales polvosos y apolillados. Como lo expresa Paul Ricoeur, en su momento los acontecimientos históricos ya fueron inventados (en el sentido de haber sido creados) por los agentes humanos del pasado. A nosotros toca, desde nuestro presente, hacer las pesquisas necesarias para recuperarlos. Recuperarlos, pero ¿con qué actitud? Porque el escepticismo actual pudiera dificultar una lectura provechosa para enriquecer el conocimiento de un pasado que, para ser comprendido, necesita ser creído. El dragón que interesa a Balthasar Pacheco y del que voy a hablar a continuación, no es una figura inventada sino una imagen simbólica comprometida y real del hombre y de la historia. Como el dragón que describe el franciscano español es importante para la comprensión de esta historia real y verdadera, conviene explicar su valor simbólico.

El valor del símbolo es reconocido en la actualidad por aquellos que no se conforman con una visión del mundo inteligible sólo desde el punto de vista racional.^[2] Permite leer a través de un relato aparentemente imaginario, como es el caso que a continuación relata Pacheco, con la intención de contribuir a descifrar un problema real. Símbolo es tal vez un término demasiado comprensivo para este trabajo; para hacerlo delimitativo quiero ocuparme de la variante que resulta útil y pertinente ahora: la metáfora. Se trata de un recurso conceptual de naturaleza lingüística que permite caracterizar los fenómenos en términos de su semejanza con, y diferencia de, otros fenómenos, a la manera de una analogía o un símil.^[3] Esta modalidad del relato simbólico no es sólo una manera más poética o hermosa de decir las cosas, aunque también sea eso. Se trata de una figura de

naturaleza especial que despierta en el corazón del hombre una representación de la realidad tal como es. Proporciona un conocimiento que no pretende ser bueno ni malo, sino coherente, verdadero y exacto, y por tanto útil para el historiador. En el ejemplo que vamos a ver a continuación, Pacheco establece una comparación entre la gula y un dragón.

LA GULA ES HIJA DE UN DRAGÓN DE SIETE CABEZAS

Los *Catorce discursos sobre la sacrosanta oración del Pater Noster* resultan deliciosa lectura porque su narrativa es libre y poética. No se limita a copiar a las autoridades, como si la Iglesia hubiera agotado la posibilidad de escribir algo original en el siglo XVI. Su peculiar estilo le permite sacar a la luz el contenido humano de una narración que ha trascendido el efecto del tiempo para entrar con naturalidad en un ámbito de naturaleza literaria que termina por ofrecer una explicación histórica de la realidad.

Inicia su simpático discurso sobre la gula, que es “el pan nuestro de cada día” cuando el diario alimento es mal entendido y vivido, con una metáfora que le facilita decir aquello que sólo con dificultad podía ser aprehendido de manera convencional. Indica a sus lectores, que son los curas y confesores españoles:

Existen siete vicios capitales destructores de todo bien, llamados así porque son cabezas y raíces de donde nacen y proceden la multitud de pecados que hay en el mundo. Una de estas siete cabezas es la gula, la cual es la madre de seis feas y muy torpes hijas que San Gregorio y los demás santos le atribuyen, bien parecidas a la ruin casta de que nacieron [...]. De tal madre, tales hijas y de tal raíz, tales ramos y de tal cabeza, tales miembros. Por donde con razón, la compara San [Juan] Crisóstomo[4] a unas bestias monstruosas que fingen los poetas, llamadas Hydra y Scylla.[5]

Estas imágenes no son originales pues Pacheco compila y cita, entre otras autoridades a san Gregorio Magno (ca.540-604), papa y Padre de la Iglesia que escribió unos *Comentarios morales a Job (Moralia in Job)*. Esta obra de fina penetración psicológica y cargada de una profunda y emotiva espiritualidad, popularizó los secretos del ascetismo y sirvió de base durante la Edad Media a la enseñanza de la teología moral. Santo Tomás (1225-1274) debió leer con detenimiento estos textos cuando escribió la *Suma teológica*, incluyendo el tratado de la virtud moral de la templanza.

Antes de que Gregorio lo hiciera, otros autores ya habían practicado con buenos resultados la exégesis alegórica y actuaron como sus maestros. Pienso en Juan Casiano (360-434) que murió en Marsella cien años antes de que naciera Gregorio. Este último usa a Casiano con la suficiente libertad para poder construir su propio discurso sin necesidad de serle servil ni tener que copiarlo. San Gregorio es el místico y el filósofo que conoce bien la naturaleza humana y que parte de una intuición que le permite ordenar no sólo su doctrina sino la vida entera porque toda intuición profunda de la realidad es no solamente una visión, sino imagen de la vida. Justamente lo que molesta a

Antonio Joseph Rodríguez, el cisterciense discípulo de Feijóo que escribe hacia 1771, es el lenguaje poético y, a su parecer, poco moderno, de estos moralistas que escribían en tono, según nos dice, exagerado. En san Gregorio, la experiencia deja sentir sus efectos en una sensibilidad que se agudiza con las dificultades de cada día.

Moralia in Job, esto es, los comentarios de san Gregorio sobre el Libro de Job tienen una triple vertiente interpretativa: la literal o histórica, la mística y la moral. Para su autor, la más amplia e importante es la tercera, para el lector de la historia, la primera. Sus ideas no pueden acomodarse como partes de una teoría fuertemente estructurada porque no hay en él ningún intento de sistematización, actitud que era común en la antigüedad. Gregorio se revela ante todo como moralista y psicólogo y su discurso toma forma poética. Termina pasando por alto el sentido literal de sus textos y desarrolla casi exclusivamente el sentido alegórico y místico, al punto de que es difícil distinguir uno del otro. Esta vena literaria resultó atractiva para los teólogos morales de Occidente que poco a poco fueron armando el discurso que tomó forma definitiva en Trento y que llegó a América después de 1565. Gregorio reivindica de manera interesante las libertades literarias que se toma, justificándolas ante la imposibilidad de entender *a la letra* algunos pasajes sagrados y por el deseo de alcanzar más pronto el sentido real de los textos que, aparentemente, queda oculto tras las figuras del lenguaje. Pacheco estaba familiarizado con los Padres de la Iglesia y comprende que bajo la apariencia de un lenguaje poético, la metáfora encierra un contenido real y profundo que es útil para la predicación y para la enseñanza en general. *Moralia in Job* es el resultado de un trabajo precognoscitivo y precrítico. La narración de naturaleza poética que precede al análisis formal, da a san Gregorio la libertad para crear el objeto de su análisis y le ayuda a predeterminedar la modalidad de las estrategias conceptuales que piensa utilizar para explicar la realidad. El alma no es capaz de conocer sino lo que puede ver, como tocándolo con los ojos corporales, dice san Gregorio. El hombre necesita las imágenes, de preferencia imágenes corporales del cielo, de la tierra, de los animales y de todas las cosas visibles que sus ojos contemplan sin cesar y que le dan alegría. Todo esto le permite sensibilizar sus facultades para después conocerse a sí mismo, penetrar en su yo interior y abrirse a la contemplación para tomar el sendero hacia la vía espiritual.[6] El hombre va en camino hacia el Cielo, pero en el camino lo asalta el Mal, esto es, el dragón de las siete cabezas o vicios.

Este dragón es conocido en la iconografía y en la literatura cristiana como símbolo del mal, de las tendencias demoniacas y de las tentaciones. La vida es una continua tentación; san Gregorio afirma que la tentación es la condición del hombre sobre la tierra. [7] Los antiguos Padres de la Iglesia identificaban la tentación con la hidra, con el dragón o con la serpiente de siete cabezas. Las cabezas tienen la particularidad de volver a salir a medida que el guerrero alcanza una victoria pasajera y corta temporalmente alguna. Son símbolo de los vicios y su sangre es venenosa pues todo lo que tocan los vicios o procede de ellos o se corrompe. Los antiguos estaban ciertos de que el demonio era una fuerza incomparablemente superior a todo lo que está sobre la tierra. Cruel y astuto, no tiene igual sobre la tierra. Sin embargo, sus poderes están estrictamente limitados a los que

Dios le concede. Las cabezas de serpientes destrozadas o las serpientes destruidas prueban la victoria de Cristo sobre el mal; basta recordar las imágenes del propio Cristo, de la Virgen del Apocalipsis, de san Jorge o de san Miguel, derrotando o pisando la cabeza del dragón.

Los dragones aparecen en la historia para recordar al hombre que la vida es la suma de innumerables dificultades que hay que vencer, pero también como guardianes de los tesoros escondidos. Es necesario vencer al dragón para conseguir el premio o el *tesoro* que es la inmortalidad. Hay que sobreponerse al miedo, vencer obstáculos, dar la medida de la capacidad y del mérito para dominar el desorden y para superar la cara oscura de la misma persona. En efecto, el monstruo no es más que la imagen de *un cierto yo* que debe ser derrotado para ingresar a un yo superior porque, como dice Casiano,

[...] no hemos de temer a adversarios exteriores. El enemigo vive dentro de nosotros: cada día nos hace una guerra intestina. Cuando lo vencemos, todas las cosas del exterior que pueden vernos adversas pierden su fuerza y todo se pacifica y allana.[8]

No se puede acceder al mundo interior del espíritu, que es una forma de matar al dragón para alcanzar el tesoro, más que a través de una transformación personal, siempre costosa y difícil de llevar a cabo. La vida no es sino la lucha constante del hombre contra el terror que la bestia siembra donde aparece. En la tradición bíblica esta bestia simboliza las fuerzas irracionales y posee las características de lo informe, lo caótico, lo tenebroso, la imaginación exaltada y errónea, lo abismal. Por eso cada hombre entraña su propio monstruo contra el cual debe luchar constantemente. Estos aspectos negativos de la bestia no son los únicos ni necesariamente los más importantes. El simbolismo del dragón es ambivalente[9] y en la tradición de Oriente (de la que el cristianismo tomó tantos elementos), las tendencias adversas pueden ser neutralizadas porque esta bestia hace suyos distintos aspectos de un símbolo único: el del principio activo y creador. El dragón es potencia de vida y de manifestación; él escupe las aguas primordiales o el *Huevo del mundo*, lo que le permite ser el demiurgo o imagen del Verbo creador.

Gregorio cuenta siete vicios principales en lugar de los ocho que enumera Casiano. [10] El primero es la gula o *concupiscencia del paladar* y el octavo es la acidia, mal tan antiguo que Gregorio lo había olvidado, y tan moderno que los psicólogos lo han rescatado en el siglo XX. Se trata de un desgano o falta de vitalidad interior que entorpece la capacidad de combate contra el Mal. Con Santo Tomás, la cabeza golosa de la hidra cambió de giro. Tomás arremete contra los placeres desordenados que nacen de la comida y bebida inmoderada y después de Trento no hubo teólogo que pasara por alto, para estudiar o por lo menos para citar, a Tomás de Aquino.

El relato de Pacheco se nutre de esta tradición de la Iglesia para elaborar una alegoría, de la misma manera que toda gran narrativa histórica puede ser vista como una alegoría de la temporalidad. A continuación veremos su relato de una situación fácilmente identificable con la vida real. Las seis hijas del dragón irrumpen en un banquete de bodas:

Las seis hijas de la gula son bien parecidas a la ruin casta de que nacieron. Son ebriedad y vana alegría como

se ve en los banquetes y bodas. Hablar demasiado y truhanería, siendo juglar en los gestos y movimientos de afuera que provocan a risa. Rudeza en los sentidos por los vapores de las viandas que suben a la cabeza y turban la fantasía, de donde resulta que el entendimiento no puede hacer bien su oficio. Falta de limpieza en el cuerpo y especialmente deshonestidad.[11]

El relato anterior hace posibles varias lecturas. Cada una de las que voy a proponer es una respuesta a inquietudes reales de la sociedad y, en estos casos, ninguna debe ser tomada como una simple ficción. Todas pueden ser aceptables en la medida que están estructuradas de manera coherente aunque no resultan igualmente significativas o pertinentes para encajar en una representación de la realidad histórica del tipo que me interesa. Una primera lectura nos llevaría en la siguiente dirección: La gula es hija de una bestia incontrolable que se llama pecado y engendra lo mismo que recibió, hijas deshonestas, impúdicas, lascivas, feas y ruines como su madre. Los hijos de la gula, los golosos, se embriagan y dan rienda suelta a una alegría vacía de contenido. Con sus bufonadas, burlas o chanzas sucias, provocan la risa malévola de los asistentes a comidas abundantes y a cenas espléndidas. Cuando el vino se les sube a la cabeza, actúan sin consideración ni reflexión y llevan a cabo acciones inmundas.

Otro posible relato igualmente aceptable: Los banquetes y las bodas, en general cualquier festejo donde se reúnen las familias y los amigos, favorece la convivencia alegre y despreocupada. Cuando la concurrencia ha comido y bebido en abundancia, cuando ya no tiene hambre ni sed, comienza a reír, a hablar *sin ton ni son*, a hacer bromas, a contar chistes, a *soltar el cuerpo*. El vino ofusca la cabeza de los participantes y *dan rienda suelta* a la imaginación. Sueñan con lo que quisieran ser o se lamentan de lo que no han alcanzado. Expresan sus amores y sus odios, afloran los sentimientos y las emociones triunfan sobre la razón. Los bebedores buscan el contacto humano, incluyendo el contacto sensual y sexual. En su momento, descomen lo que comieron y desbeben lo que bebieron por arriba y por abajo.

Una tercera interpretación: En Europa, a finales del siglo XVI, la vida es dura, la comida escasa y las carencias materiales resultan compañía inseparable para la mayoría de la población. Por eso los festejos son la oportunidad para romper con esa existencia monótona y austera, para olvidar la lucha diaria durante unas cuantas horas y para comer, beber, reír, cantar, bailar, en resumen, responder al estímulo de la vista, el tacto, el olfato, el gusto y el oído. Se trata de actividades comunitarias en las que participan hombres y mujeres españoles, algunos jóvenes y otros de más edad. Todos encuentran ocasión propicia para el cortejo y para el amor.

A continuación veremos que los tres relatos deben provocar en el lector tres diferentes representaciones de la realidad. La primera es un mero *volver a decir lo que se había dicho*, usando el lenguaje propio de la época, pero de manera más explícita y sugerente. Por tanto no aporta nada al conocimiento de la realidad que no haya sido dicho por el franciscano Pacheco. Visto así no es propiamente una interpretación, sino una metáfora que explica otra metáfora. El segundo relato traduce o decodifica el texto y explica el mensaje que está implícito a la manera de un negativo. Dicho de otra forma, si el que cuenta la historia hubiera sido el invitado al banquete, habría justificado su

asistencia poniéndose *del otro lado de la barrera* de fray Balthasar. Este relato no es claramente histórico porque carece del referente de *temporalidad*. Pudo haber sucedido en cualquier lugar y en cualquier tiempo pero aun con sus limitaciones, sigue siendo un relato real. La tercera interpretación nos permite fijar el banquete en el espacio y el tiempo, en este sentido es una narración propia de la historia, pero no la problematiza. No hay nada oculto y, por tanto, no hay nada que revelar con el objeto de transmitir una imagen más compleja de la realidad.

Voy a intentar una cuarta lectura del texto de Pacheco, ahora con la intención expresa de *comprender* por qué la Iglesia católica veía con recelo los *efectos* de la bebida embriagante a fines del siglo XVI. Esta interpretación incluye una estructura de relaciones por la que se dota de significado a los elementos del relato cuando se les identifica como parte del banquete. Pacheco explica que cuando la gente se emborracha, los vapores ofuscan la razón y el borracho ríe sin control. Esto es, cuando el hombre encuentra la forma de hacer a un lado la disciplina cotidiana (y una de las formas de conseguirlo era la participación festiva), se desentiende de la autoridad que en la vida diaria lo observa, lo vigila y lo censura. Como parte de la fiesta es *hacer lo que no se hace cada día*, el invitado bebe más de la cuenta y deja de actuar de manera predecible y ordenada. En la euforia del momento, da rienda suelta a la risa y se mofa del mundo monótono y cotidiano que ha dejado de ser real para él, porque ha dejado de importarle por unas cuantas horas. Esta lectura puede hacerse a la manera de una sinécdoque:[12] al final del banquete y como resultado de las vivencias y de las imágenes mentales que produce el vino cuando sube a la cabeza, cada asistente integra una diferente visión del mundo y la vive mientras no recupera la razón. También puede interpretarse de manera irónica, porque la realidad del borracho niega la realidad vivida por la misma persona cuando está sobria.

Leído en esta forma, el texto de Pacheco hace evidente una característica de la sociedad postridentina española: la preocupación de la Iglesia por reafirmar su presencia y también su poder frente a la población, inclusive frente al briago que se desentiende de la autoridad porque deja de tomar en serio la vida. Respecto al poder, Foucault señala que su principal característica “es siempre la de manifestarse en un discurso sobre otra cosa”. Para ser efectivo, para ser tolerado, una parte de él debe estar oculto. Si el poder tiene una capacidad de desplazamiento infinito, es comprensible y explicable que en el caso del discurso sobre la templanza, el poder de la Iglesia se esconda detrás de la razón. Es el modo que la institución tiene de decir, “no soy yo quien te controla, el poder no es mío, viene de Dios, y si desobedeces, no es a mí, sino a Dios a quien ofendes. No soy yo, es Él quien te va a castigar”.

El mensaje tiene tal fuerza dicho por quien ordena de manera sutil y por lo tanto eficaz, no sólo la vida terrenal, sino la vida después de la vida, que la sociedad lo toma muy en serio y no se atreve a reír mientras está en su *sano juicio*. Pero ¿qué pasa cuando al hombre se le turba la razón, cuando triunfa la sinrazón y destemplado como está, comienza a soñar despierto? Pierde el respeto, se le olvida que *no sabe* y, frente a ese *olvido*, la Iglesia se muestra desconcertada. Los vapores, esto es, “el humor sutil que

se eleva del estómago o de otra parte del cuerpo y ocupa y mortifica la cabeza o la desvanece y aturde”, nublan el entendimiento del sujeto. Ríe de sí mismo, ríe con los demás y, lo más grave, ríe de los demás. No dice *lo que se espera que diga*, lo que es predecible, lo que la autoridad quiere oír, sino lo que ha deseado expresar al margen de lo aceptado y de lo permitido. No hace lo que es correcto, sino lo que siente el deseo de hacer. En ese sentido, la risa era la perfecta y maravillosa locura de la libertad.

En otras palabras, la razón era el puente entre la autoridad y la sociedad. Destruído este puente, se presentaba el desorden, amenazaba el caos y los moralistas se veían en la necesidad de aplicar sanciones. Para eso, como lo veremos más adelante, sirvieron los confesionarios en la Nueva España.

GOZO Y LIBERTAD EN EL BANQUETE DE BODAS

El matrimonio provocaba en los Padres de la Iglesia sentimientos ambivalentes. Como teológicamente era mirado como medio de trasmisión del pecado original, les resultaba difícil ver en él un instrumento de gracia. Todavía en el siglo XII, más que un medio para comunicar la gracia, se le consideraba remedio contra la concupiscencia. En mayor o menor grado, el ascetismo de los Padres de la Iglesia había propuesto como ideal humano en esta tierra *la vida fuera del cuerpo*, pero como así se habría acabado la especie humana, el matrimonio fue visto como una segunda opción después de la virginidad, ofrecida como un paso para alcanzar el *reino de los cielos*.

Ambas historias, la de los placeres de la mesa y la del sexo, oscilaban como un péndulo entre las restricciones y la permisividad. En el medievo, el intento por crear un régimen racional y sistemático de negación, había estado en gran medida confinado a las órdenes religiosas que favorecían las prácticas ascéticas, no sólo para ellas, sino a nombre de los laicos. Con el discurso tomista, llevado a la práctica por el Concilio tridentino, la abstinencia, incluyendo el uso mesurado del vino y el control de las pasiones, fueron impuestos como normas ideales para la sociedad en su conjunto. Santo Tomás afirmaba que el fin del ayuno es calmar la concupiscencia de la carne. Este intento de censura para alcanzar el justo medio condujo necesariamente a resistencias, y la historia de los manuales morales, lo mismo en Europa que en América, es una manifestación de las tensiones entre las restricciones a la lujuria (vino y sexo) y los continuos relajamientos en la conducta moral. Si en esto ambos mundos se asemejan, luego veremos en qué se distinguen.

Esta peculiar introducción viene a colación para entender por qué Remigio Noydens, cuya *Práctica de curas* se reimprimía por décima quinta vez en 1676, decía “que hay afinidad y conexión de la glotonería con la torpeza”.^[13] Se trata de un conflicto entre dos amores y dos temores: la fiesta y la unión de la pareja por una parte, y la embriaguez y la sensualidad no reglamentada por la otra. La gula no pasa de ser falta leve y sólo se vuelve grave cuando, por comer o beber demasiado, se pasa a la lujuria. Por eso, añade

Noydens, este pecado se reduce al sexto mandamiento.

La Iglesia promovía el sacramento del matrimonio y la sociedad se alegraba con la felicidad de los nuevos esposos. Era de esperarse que la vida de los casados se iniciara con una fiesta comunitaria, con un banquete en el que por definición se comía y se bebía en abundancia, porque en la comida y en la bebida, en la música, en el canto y en el baile se expresaban y se comunicaban los sentimientos de gozo compartido. Para muchos jóvenes, ésa podía ser la única fiesta de la vida en la que ellos fueran el centro de atención. Pero hemos visto que el discurso moral arremete contra *la ebriedad y la vana alegría* que son parte inseparable del festejo. El miedo a que los participantes perdieran el juicio y manifestaran una alegría *vacía*, sin fundamento ni provecho, inútil por carecer de contenido formal, era motivo de crítica y podía más, en la disposición del discurso postridentino, que el inicio de una vida sexual ordenada o templada que tanto promovía la Iglesia.

Este problema, en apariencia un conflicto de intereses sin solución, termina resolviéndose de manera práctica: los moralistas siguieron citando a san Gregorio Magno, el hombre de inclinación ascética que entendió la historia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, como un *retorno al paraíso* y que valoró la soledad externa, como el camino para la soledad del corazón que permite oír mejor a Dios. Lo más probable es que sólo algunos autores-sacerdotes contemporáneos de Pacheco conocieran a fondo el *corpus* discursivo de este Padre de la Iglesia, o el de san Jerónimo, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio o san Buenaventura, por citar sólo unos cuantos. No todos los sacerdotes tenían necesidad de consultarlos directamente, ni era importante estudiar las fuentes. Bastaba nombrarlos, continuando la cadena ininterrumpida de autoridades que lo habían hecho desde el pasado remoto. Hubo sin duda otros exégetas que no alcanzaron a ser incluidos en este *corpus* oficial de la Iglesia en el momento oportuno, antes de que se fijara el discurso en el Concilio de Trento. Por azares del destino ellos perdieron la oportunidad de alcanzar la fama, pero los que tuvieron el privilegio de ser aprobados, alcanzaron nombre duradero.

Tratadistas como Pacheco no escaparon a la seducción de la cultura de la vid. Después de estudiar a las autoridades, y de transmitir a los fieles la norma del *justo medio* en la enseñanza catequística, incluyendo probablemente el relato de la hidra, los presbíteros que tenían *cura de almas*, celebraban la misa nupcial, bendecían a los nuevos esposos y tenían el sentido común de compartir con ellos y con toda la comunidad, el banquete de bodas de la abundancia y del exceso.

EL VINO Y EL AMOR

Para los europeos mediterráneos, beber vino tenía relación con buen número de actividades de la vida y las implicaciones religiosas, sociales, sentimentales o morales del vino contribuían a crear una red de hábitos que rebasaba el simple estímulo provocado

por el alcohol. Si el vino moderado era parte obligada de la vida cotidiana y también de las actividades extraordinarias, no tenía sentido pensar en suprimirlo.

Como era de esperarse por el título de su libro sobre la oración del Padre Nuestro, Balthasar Pacheco habla del pan y del vino, las dos columnas de la alimentación en la civilización mediterránea. En la Europa de Felipe II, lo mismo que había sucedido en la antigua Roma, el banquete se identificaba con una comida espléndida que consideraba el exceso como un componente usual de la celebración. Grecia, en cambio, desarrolló en su momento una institución única y de la que, por razones que ahora voy a intentar explicar, los moralistas cristianos, incluyendo a fray Balthasar, *olvidaron* hablar: el simposio. Para nosotros, simposio es una simple “reunión de especialistas”, pero en Grecia era todo un *convivium*, un convite en que se trataba de letras y de virtud. “Muchos modernos han tomado este argumento para tratar cosas muy altas, de do [*sic*] se infiere que éstos no se emborrachaban, ni se juntaban para decir mal de nadie, ni para jugar sus haciendas.”[14]

Han llegado hasta nosotros las narraciones originales de varios simposios, en este caso definido como un banquete de naturaleza especial. Me interesa el de Jenofonte, compuesto más o menos hacia el año 380 a.C., porque incorpora la risa, una risa particular, irónica, y describe un mundo sensual ideal en el que, sin romper la armonía y el equilibrio, “cabe la dignidad de la persona y el aprecio que toda persona bien nacida debe tener de sí”. [15]

Los griegos acostumbraban mediar el vino con agua y dosificaban las proporciones, de manera que la bebida resultara más o menos estimulante dependiendo del lugar y de las circunstancias en que se tomaba. Al hacer la narración del *Simposio*, Jenofonte describe un *ambiente* que en parte es propiciado por el uso controlado del vino. La ocasión festiva y generalizada para beber era este peculiar banquete, costumbre helénica original, ceremonia reglamentada en la que no participaban mujeres (como invitadas) y que tenía lugar después de que se había tomado la última comida del día, cuando ya había anochecido. Algunas veces la cena se prolongaba precisamente en el simposio. Se retiraban las mesas, se traía el vino, los invitados se levantaban, el anfitrión brindaba en honor de la divinidad, todos entonaban un himno en honor a Baco (Dionisios) y los asistentes bebían siguiendo un orden y una secuencia. El espectáculo se iniciaba con música y baile que alternaban con reflexiones sobre temas serios. Durante la danza, ninguna parte del cuerpo del bailarín o de la bailarina estaba inactiva; ponía en movimiento cuello, piernas, manos, porque así es menester que baile quien pretenda tener un cuerpo ágil.

Como en este simposio lo serio se mezcla con lo jocoso, Filipo el bufón participa activamente. Primero intenta, sin éxito, hacer reír a los asistentes. “Pero ahora, ¿quién y para qué se me llama?” exclama desolado. Más tarde, después de bailar, consigue provocar la risa de los demás, al tiempo que él ríe de sí mismo. El bufón, que es el tonto y el loco de la fiesta, permite a los invitados reír de ellos mismos, sin delatarse como tontos o como locos. Al mirar las cosas distintas de lo que son y hacerlo con los ojos del bufón, los participantes podían verlas con más claridad y sencillez. Pero la risa, ésta en particular, sólo se produce cuando los asistentes han tomado juntos y en armonía, agua y

vino. En otra famosa cena, de la que Jesús fue el anfitrión, también se bebió agua y vino. Todos usaron la misma copa porque compartían sentimientos comunes. Pero estaban serios, no estaba con ellos un bufón, sino un traidor. Por eso, el desenlace de aquel pseudosimposio fue trágico y único.

El bufón no se conforma con su parte, pide que le llenen de vino la copa grande. Para eso es el insensato, el que no respeta las reglas, el que pide más. Todos beben porque, como dice Sócrates, “al regar el vino nuestras almas, adormece las penas, como lo hace con los hombres la Mandrágora[16] y despierta el buen humor, como el aceite la llama”. La mezcla de vino y agua se hacía en un recipiente común y luego se repartía, para que cada quien bebiera la misma cantidad y al mismo tiempo. Las libaciones se sucedían y se iba creando un *ambiente* en el que procuraba mantener el justo medio o, mejor dicho, abandonarse suavemente, sin caer en violencias o en excesos.

Si bebemos con excesiva abundancia se tambalearán bien presto nuestros cuerpos y nuestras ideas, y ni siquiera podremos respirar, mucho menos hablar razonablemente. Pero si los criados nos escancian frecuentemente sí, pero en pequeñas copas, no llegaremos a emborracharnos, forzados por el vino, sino que el vino nos convencerá gentilmente a más dulces pasatiempos.[17]

Estos convivios eran parte de una mentalidad que incluía elementos simbólicos, sociales, religiosos, festivos y hasta mágicos. El simposio de Jenofonte termina como seguramente terminaban los festejos y bodas en el siglo XVI cristiano a pesar de la censura de los párrocos, “en más dulces pasatiempos”. La bella Ariadna entra en la sala vestida de joven esposa. Pronto Baco, un poco bebido, “se entrará donde ella y se dedicarán a hacer locuras”. La descripción continúa, fina y seductora:

Baco se fue hacia ella bailando, y con los más amorosos modales se sentó sobre sus rodillas y abrazándola, la besó. Ariadna pareció avergonzada; con todo le devolvió amorosamente el abrazo. A la vista de lo cual, los convidados se pusieron a aplaudir y a gritar [...] cuando por fin ambos, abrazados, se dirigían al tálamo, los que no estaban aún casados juraron hacerlo, y los que lo estaban montaron en caballo y volaron hacia sus esposas, para gozar la misma suerte.[18]

Así termina el relato que, por ser la narración del *justo medio* no es, aunque lo parezca, la descripción del amor ni del vino. Baco y Ariadna son sólo actores, las figuras del Vino y del Amor. En verdad, narra Jenofonte, “no parecían actores que llevan bien aprendidos sus papeles, sino amantes impacientes de satisfacer deseo largamente entrado en sus almas”. El Vino y el Amor son una imagen o representación ideal del acto de beber y del acto amoroso. Baco, el dios de la viña, del vino y del delirio místico no transporta a los presentes al mundo palpitante del abandono de sí mismos, porque sólo es la actuación del dios. Para que esa fantasía se haga realidad, para conjugar la experiencia del vino con la del amor delirante, hay que dejar el *escenario* del simposio y montar en caballo para regresar al mundo real, en este caso el mundo de la historia, donde se ama y se bebe de verdad.

Aquí, el vino y el amor son espectáculos que no se traducen en *hechos realizados*. Visto así, el simposio de Jenofonte no es un hecho histórico, a diferencia del que acaba

de reseñar Pacheco. Ambas narraciones usan un lenguaje metafórico, pero la primera relata un hecho que en parte *no sucede*, a diferencia del segundo que es el relato de lo que pasaba usualmente en un festejo. En el *Simposio* nadie sale de su juicio para hacer *locuras*, sólo se va dando un paulatino abandono que convence a los asistentes de que el mundo es dulce y agradable. Cuando la imaginación de los invitados ya vuela libre, se les presenta otra fantasía. Con la vista *ven* el amor, pero para vivirlo, para hacerlo realidad, tienen que abandonar ese lugar de ilusiones. Por eso, al volver a sus casas, se ubican en la historia.

Pacheco y los otros autores cristianos que usan con singular habilidad el lenguaje figurativo, utilizan la metáfora para describir el más real de los mundos. Aunque la realidad se oculte bajo el aspecto de horribles dragones de siete cabezas, saben que ese lenguaje es un recurso “que fingen los poetas”. Los moralistas están preocupados por hechos que suceden *aquí y ahora*, hechos de los que son testigos y que afectan a la sociedad en su conjunto. En este contexto, los curas que predicán y confiesan, narran hechos históricos. En cambio Jenofonte hace la descripción de una compleja ceremonia, pero el Amor y el Vino, ejes de un banquete real, no pasan de ser aquí la proyección de un mundo ideal. Por eso, al parecer, el simposio no reúne la combinación de elementos que nos permitan integrar un marco histórico tan estructurado como el del otro banquete.

Era de esperarse que los moralistas, conocedores de los autores griegos, a los que usaban selectivamente y sobre todo diestros en el uso y la interpretación del lenguaje poético figurado, no citaran este texto de Jenofonte, aunque algunas partes del *Banquete* podían haber sido puestas en boca del más estricto confesor.[19] Pacheco, por ejemplo, estaba familiarizado con este autor griego y en otro apartado de sus *Catorce discursos*, narra cierto episodio en que los persas sirven de ejemplo para los muchos malos cristianos que son glotones. Los persas presumían de comer tan poco y de trabajar tanto, que el sudor les consumía las superfluidades del cuerpo y tenían en menos sonarse las narices o evacuar el cuerpo.[20]

Más tarde, en la Roma imperial, se perdió la distinción entre cena y simposio y se hizo común ingerir vino, no sólo en los banquetes o sea en las ceremonias colectivas, sino en privado y en la intimidad. Así, la embriaguez se secularizó.

¿CÓMO DISTINGUIR AL EBRIO DEL SOBRIÓ?

¿Qué pasa cuando el hombre no pierde por completo la razón? Porque los textos, lo mismo que la experiencia y que el sentido común, remiten al lector a una realidad donde los matices y los claroscuros dan las tonalidades de la vida diaria. Es difícil hablar de la *total embriaguez* del que bebe, de la misma manera que es poco realista hablar de la *absoluta lucidez* del hombre abstemio. Por eso, aunque la ebriedad afea y oscurece la semejanza de Dios, queda por ver, interpretando este lenguaje poético, qué tanto la afea, y qué tanto oscurece lo más noble de su imagen. En otras palabras, ¿estaba la sociedad

española en verdad mortificada porque la bebida disminuía la supuesta lucidez de los bebedores? Tal vez no tanto como pareciera si tomamos a la letra el texto de los moralistas. La Iglesia no se agobiaba demasiado, por lo menos mientras no sintiera amenazada su autoridad por el bebedor. Esto explicaría por qué el discurso de los siglos XVI y XVII *habla* del problema, pero poco *hace* la sociedad en la práctica para remediarlo.

La mayoría de los textos españoles impresos durante ese periodo, no son especialmente sensibles al hecho de que algunos miembros de la sociedad beban más de la cuenta o lo hagan en desorden. Beber vino, solo o mezclado con agua, era parte de la cultura europea y el vino como tal no tenía la atracción de lo prohibido. Esto es, al menos, lo que se desprende al leer los manuales de los confesores que mantenían una línea tolerante en relación con estos problemas. “Los males que de la ebriedad se siguen, si no han sido previstos y se ha puesto cuidado o cautela [en evitarlos], carecen de culpa.”[21] Buen número de confesores, aunque no todos, parecen resignados a que las cosas no van a cambiar. Así han sido y así serán.

La templanza, el justo medio, encarna el ideal del *buen cristiano*, de la misma manera que el exceso se identifica con la figura del *mal cristiano*. ¿Cómo reconocer al ebrio y distinguirlo del sobrio? Hay quienes dicen que el ebrio es el que cambia sus hábitos de vida, hace cosas que nunca acostumbra y al día siguiente no recuerda nada, no sabe cómo y cuándo lo llevaron a su casa, hace o dice cosas que no responden a su conducta habitual cuando está en su sano juicio. En cambio, el sobrio sería el que hace lo acostumbrado y es previsible en sus hábitos. La autoridad puede confiar en él porque, buen o mal ciudadano, se sabe cómo va a reaccionar y no va a dar sorpresas desagradables.

Los confesores permisivos consideraban que aun el bebedor abusivo y desordenado podía conservar cierta suficiencia para discernir “entre lo bueno y lo malo”. Ésta, explica el padre Busembaum, no es perfecta ebriedad pues, aunque el vino inquiete la imaginación del bebedor y se sigan vómitos, aunque titubee su lengua y le flaqueen los pies, aunque la vista le engañe, le parezca que se cae lo que está firme y “ser muchos lo que es sólo uno”, el bebedor destemplado sólo comete pecado venial. Fray Iván Enríquez (1669) es de la misma opinión: si, por embriagarse, el juicio no se pierde totalmente, “sino solamente alguna pequeña parte”,[22] la persona puede seguir funcionando y la falta es leve. A diferencia de lo que veremos en la Nueva España, la Iglesia española era bastante tolerante con la falta, y, salvo casos extremos, los manuales encuentran el camino para no juzgar al bebedor con rigor excesivo. Quiero decir que prevalece el sentido común y que, conociendo la fragilidad de la naturaleza humana, con frecuencia los moralistas hablan de *atenuantes*. [23] Los confesores tenían relativa libertad para orientar a los fieles, alternando la reconvención amorosa con la ocasional y aterradora amenaza del infierno.

CUIDAR EL CUERPO Y CONSERVAR LA SALUD

La descripción de la letanía de desgracias que sufría el borracho refleja las angustias de una sociedad que no encontraba manera eficaz de dar respuesta a los dolores del cuerpo y a la enfermedad. Los moralistas explican lo que duele, cómo duele, dónde duele y por qué duele y algunos logran hacerlo con fuerza descriptiva, usando un lenguaje vivo que permite pensar en posibles experiencias personales o, por lo menos, en la observación directa de esos males. La templanza proporciona la salud al cuerpo y al alma. El hombre templado, explica fray Bartholomé Pacheco, resplandece con buenos colores. Hay armonía entre su aspecto externo y un sentimiento de bienestar físico que permite que su cuerpo descanse; su sueño es reposado y quieto porque “el estómago no está muy cargado”. Pero si le cargan de más, “el mismo manjar lo ahogará como la cera a la llama de la vela y la mucha leña al fuego”. El hombre vicioso, en cambio, es muy desgraciado: “vigilia, cólera y tormento al varón destemplado”.^[24] Pasa ansias y congojas, no logra dormir y termina cansado en la cama “donde su repleción lo tiene afligido”. Si concilia el sueño, le dan pesadillas. La gula produce gota, achaques de piedra, estómago, cabeza y riñones. El exceso de alimento también provoca temblores en los miembros, cortedad en la vista, ronquera en el habla, ardores en el hígado y, finalmente, enloquece y hace desatinar al hombre.^[25] Tantas enfermedades sin quitar la causa del problema apartándose de la bebida y sin disponer de medicinas eficaces ni de analgésicos, por supuesto bastaban para enloquecer a cualquiera.

El doctísimo Galeno, [ca.130-ca.201] intérprete de Hipócrates, hablando de ciertos hombres cuya vida y arte era comer manjares que engordaban, dice en la exhortación de la medicina que ni pueden vivir ni ser sanos, y estando sus ánimas envueltas en sangre y grosura como sotullidas [*sic*] en lodo, no imaginan cosas delicadas, sino carnales de comer y beber.^[26]

Leído de modo literal, este párrafo nos remite a la ciencia de un físico o médico griego que fue amigo del emperador Marco Aurelio y que, cuando nació Pacheco, tenía mil cuatrocientos años de haber muerto, aunque continuaba siendo considerado la autoridad en temas médicos. La ciencia, no sé si la de Galeno o la de su maestro Hipócrates o la de la sociedad española a finales del siglo XVI, alerta contra la gordura porque hace daño a la salud.

Una interpretación metonímica otorgaría a la gula una importancia excesiva, en la medida en que el ánima queda limitada o imposibilitada para hacer su función, sólo porque la persona comió y bebió demasiado. El *ánima*, la parte más noble del hombre, la que lo diferencia de los animales, quedaría subordinada a la materia de una manera *mecánica*, terminaría ahogada en lodo, a merced de un cuerpo que engorda, que multiplica su materialidad en detrimento del espíritu.

Una lectura integrada, permitiría utilizar la sangre y la grosura que supuestamente distinguen al goloso para representar una cualidad presuntamente inherente a la totalidad. Por abusar de la comida o de la bebida, *todo* él es obesidad. La obsesión por comer y beber hace que el hombre se vuelva todo carnalidad, todo sangre. El ánima queda desplazada, los pensamientos más delicados del hombre lo abandonan porque ya no caben dentro de tanta *carne*.

En lenguaje irónico, la afirmación termina por ser una forma tácita de negar lo afirmado positivamente en el nivel literario. Quiero decir que cuanto más obesos y más obsesionados están los golosos con la comida y la bebida, menos la aprovechan, menos la disfrutan y más daño les hace. Esta manera de leer presupone un punto de vista *realista* sobre la realidad, desde el cual es posible ofrecer una representación no figurativa del mundo de la experiencia. Así, el absurdo del que bebe para *desbeber* (para vomitar), representa un estado de conciencia en que se alcanza a conocer la naturaleza problemática del exceso. Esta caracterización de la realidad, o de la parte de la realidad relacionada con la bebida excesiva y desordenada, hace posible una conceptualización del problema genuinamente *ilustrada*, es decir, autocrítica. Ya no es importante saber si Galeno estaba en lo cierto o se había equivocado al afirmar que el ánimo de los gordos está envuelta en sangre. El mensaje que transmite fray Balthasar es simple y claro: mientras más carnalidad se apodera del cuerpo, mientras más engorda el comelón, menos disfruta la vida, porque está enfermo y *no piensa bien*. Este uso peculiar del lenguaje permite a Pacheco comunicarse con el lector y le proporciona un apoyo para configurar los distintos elementos del discurso, y prepararlos para la explicación y la representación que ofrece en su narración posterior.

Podemos descifrar los argumentos de los padres moralistas como prejuicio del momento cultural en que surgieron, pero pasado ese efímero triunfo de la mente moderna y científica del lector actual, queda la peculiar narratividad de estos viejos autores, y la supuesta científicidad o ignorancia de los textos pasa a un plano muy secundario. La especial manera de narrar de los moralistas es el producto de la necesidad humana de explicar el sentido de la vida y de la muerte, la relación de la salud con la enfermedad, de la materia con el espíritu, y la misteriosa correspondencia entre razón y locura que se oculta atrás del discurso acerca de la sobriedad y la embriaguez.

Ésta y otras mininarrativas históricas son más que la propia alegoría y su lectura historiográfica supera un simple juego de analogías. El problema del historiador consiste en hacer suyo un protocolo lingüístico que facilite este método de análisis para caracterizar su campo de investigación y delimitar los elementos que lo componen, en *sus propios términos*, en lugar de hacerlo en los términos con que vienen calificados los documentos. El lector puede y debe hacer a un lado el controvertido valor académico de los textos y ver en la historia el drama del esfuerzo humano que busca dotar a la vida de significado. Entonces la narración toma su sitio como centro del relato histórico, capaz de situar el texto en su contexto.

Conservar la razón y el juicio es sinónimo de autocontrol. Si vamos más lejos, también permite a la autoridad controlar a los fieles que están bajo su cuidado. Como puede verse, la Iglesia tenía múltiples justificaciones para penalizar la pérdida de juicio. Incluyo otra que era fundamental aunque no excluyente de las ya mencionadas: como *madre y maestra*, genuinamente quería detener, o al menos retardar, el proceso de autodestrucción que afectaba al bebedor.

Hemos visto que en Europa nadie pretende prohibir el uso del vino y los curas sólo buscan moderar su consumo. En la Nueva España, en cambio, los moralistas achacan a

la bebida embriagante tradicional, el pulque, todos los males individuales, familiares y sociales del indio y hacen lo que está en sus manos por evitar no sólo el abuso sino su uso. Por eso dejamos el Viejo Mundo para viajar hasta el Nuevo e informarnos acerca de los tres concilios celebrados en la ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVI.

-
- [1] Este franciscano sacó en 1596 la segunda impresión de sus *Catorce discursos sobre la oración del Pater Noster*. El libro obtuvo licencia de impresión en 1592. Una petición se ocupa de: “El pan contra la gula”. “Buena y provechosa es la templanza para el ánima, para el cuerpo, para la fama y aún para la bolsa y la hacienda.”
- [2] Véase J. Olives Puig, Prólogo a la edición castellana, p. 9, en Chevalier, 1988. Para una explicación detallada del *símbolo*, leer la *Introducción* a esta obra firmada por el teólogo y filósofo Jean Chevalier.
- [3] White(b), 1992, p. 43.
- [4] Juan Crisóstomo, Padre de la Iglesia de tradición griega, nació en Antioquía hacia 344. Escribió sus más célebres homilias entre 387 y 397. Explica que de la gula se siguen, “vergüenza me da decirlo, eructos repugnantes, vómitos, evacuaciones por arriba y por abajo. Pues sabe y mira que no sólo están allí muertas esas concupiscencias, sino también los apasionados amores que de ellas se derivan; los amores deshonestos, digo”. La mesa de las pasiones, incluida la gula, arrastra al infierno y la ordena el diablo. “Porque donde está la embriaguez, allí está el diablo; donde hay torpes palabras, donde hay hartazgo, allí están los demonios danzando.” Juan Crisóstomo, Homilía 70, 5.
- [5] Pacheco, 1596, p. 372.
- [6] Gregorio Magno, 1950, *Moralia*... 4, 46; 5, 61. Véase la erudita exposición a la obra de San Gregorio Magno por R. Gillet, 1950, introd., p. 12.
- [7] *Ibid*, 8, 8-10; cf. San Agustín, *Confesiones*, 10, 28, 39, y 10, 32, 48.
- [8] Casiano, 1957, p. 200.
- [9] Véase la compleja simbología del dragón en Chevalier, 1988, pp. 428-431, 564, 721-722; también en Huxley, 1979.
- [10] El primero de los ocho vicios es gula, seguido de fornicación, avaricia o amor al dinero, ira, tristeza, acidia, vanagloria y soberbia. No incluye la envidia, pero distingue la tristeza de la pereza. San Gregorio complementa a Casiano en el primer punto y en el segundo, une los dos vicios en uno. Casiano define la acidia como “una inapetencia o tedio del corazón”. Casiano, 1957, p. 172.
- [11] Pacheco, 1596, p. 372.
- [12] Véase apéndice 1.
- [13] Noydens, 1676, p. 242; Pacheco dice: “Son hijas de la gula, la ebriedad y la vana alegría que se ven en los banquetes y bodas”, Pacheco, 1596, p. 372.
- [14] *Tesoro de la Lengua Castellana*, 1979.
- [15] Jenofonte, 1946, introducción de García Bacca, p. III bis. Otro famoso *Banquete*, el de Platón, fue escrito unos cinco años antes, hacia 385 a.C.
- [16] En efecto, la Mandrágora afectaba principalmente al cerebro, *templo y domicilio del ánima* (Andrés de Lagunes, “Sobre Dioscórides”, en *Diccionario de Autoridades*, 1979), y sus cualidades afrodisiacas la asociaban con el amor y con la fecundidad. Se consideraba que la mandrágora surgía del semen de un ahorcado, uniendo así la vida con la muerte.

- [17] Jenofonte, 1946, p. 377.
- [18] Jenofonte, 1946, p. 457.
- [19] Los moralistas proponían que los bebedores desordenados cambiaran sus hábitos y bebieran “el vino con moderación y mitigado con agua”. Corella, 1767, Tratado quinto, del *Quinto Mandamiento de la Ley de Dios*, cap. II, “Del odio contra sí mismo”, f. 49. La licencia de impresión es de 1685.
- [20] Pacheco, 1596, p. 377.
- [21] Busembaum, 1697, p. 184; “Si bebió conociendo que se había de embeodar, se hizo daño a sí mismo o a otro, privándose del uso de la razón. Si bebió sin creer que se iba a embeodar, no hay pecado mortal.” Azpilcueta, llamado el Doctor Navarro, 1569, p. 500. No tengo la fecha de impresión del *Manual de confesores y penitentes* de este reputado teólogo español nacido en 1491 y muerto en 1586. Faltan el título y las primeras hojas de la obra. La aprobación es del año 1569.
- [22] En ese caso, “no será pecado mortal, sino venial”. Enríquez, 1669, p. 292.
- [23] El ebrio, aunque por su culpa esté privado del uso de la razón, no puede cometer nueva culpa y todo el mal que hiciese estando borracho sería sólo una circunstancia “agravante del pecado de la embriaguez”. Sin embargo, “muchos autores tienen lo contrario por más verdadero”. Vega, 1594, 1 Libro V, caso 258. Cf. con el caso del hombre que tiene cópula con su hermana, en *El anonimato de la ciudad y la monotonía del campo*.
- [24] Pacheco, 1596, pp. 374-375. El texto de la Biblia de Jerusalén dice: “Insomnio, vómitos y cólicos le esperan al hombre insaciable”, *Eclo.*, 31, 20.
- [25] Noydens, 1676, p. 241.
- [26] Pacheco, 1596, pp. 375-376. Del médico Galeno, se informa que usaba de tanta moderación en el comer y beber que nunca lo hizo hasta quedar harto, pues la templanza es el medio más eficaz para alargar la vida. “Para añadir vida, acortar comida”, afirma Pacheco. Hipócrates fue el más célebre médico de la antigüedad. Se dice que creía que los cuatro fluidos del cuerpo (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) eran los responsables de las enfermedades.

SEGUNDA PARTE

NUEVA ESPAÑA (1555-1642)

III. LOS CONCILIOS MEXICANOS (1555, 1565, 1585)

LA HISTORIA de la catequesis que se impartió después de la época de Zumárraga se originó en Trento, pero continuaba en la capital de la Nueva España. La segunda mitad del siglo XVI vio la celebración de tres concilios provinciales en la ciudad de México. Del inicio del primero a la clausura del tercero, pasaron sólo 30 años y en ese corto lapso quedó señalado de manera definitiva el rumbo que iba a tomar la cristianización de los naturales durante el periodo colonial. Los tres estuvieron presididos por el arzobispo de México en turno. El primero y el segundo por un dominico: fray Alonso de Montúfar^[1] y el tercero por don Pedro Moya de Contreras (?-1591), quien estableció formalmente la Inquisición en México y en su momento reunió los cargos de inquisidor, visitador, arzobispo y virrey.

Quedaba atrás el periodo inicial de evangelización cuando, bajo la influencia firme y también benévola de las reformas vigentes en España durante las primeras décadas del siglo XVI, fue posible imprimir y divulgar en las tierras nuevas varias doctrinas evangélicas y humanistas. De la preeminencia del pensamiento franciscano de orientación evangélica y erasmiana en la conducción de los asuntos de la Iglesia novohispana, se pasó a una estructura más acorde con los vientos de la Contrarreforma que estaban sacudiendo a España y que culminaron en el Concilio ecuménico de Trento. Ambos sínodos, el europeo (1545-1563) y el primero celebrado en la Nueva España (1555-1556), fueron simultáneos y los prelados que asistieron a éste debieron recibir, inclusive, dispensa para no participar en el que se llevaba a efecto al mismo tiempo en el Viejo Mundo.^[2]

Nueve años después de haberse celebrado el Primer Concilio, Felipe II, usando sus prerrogativas de Real Patrón, envió a la Nueva España una cédula fechada el 12 de julio de 1564, “mandando la ejecución y cumplimiento, conservación y defensa de lo ordenado por el sacrosanto Concilio de Trento”. Con este propósito y para dar continuidad a los asuntos que hubieren quedado pendientes en el sínodo anterior, el arzobispo Montúfar convocó por segunda vez a un Concilio.

El movimiento que se conoce como Contrarreforma ya había llegado *de facto* a la Nueva España cuando se reunió éste. Sus estatutos se ajustaron al tridentino y contribuyeron a unificar los criterios de la Iglesia romana y mexicana. El capítulo primero dice que, “recibimos todo lo ordenado y mandado guardar por el Santo Concilio Tridentino y en cumplimiento de ello lo mandamos guardar y cumplir en todas nuestras iglesias y provincias”. Ernest Burrus señala que “el texto de la legislación tridentina llegó a México demasiado tarde para ser tomada en consideración por el Segundo Concilio Mexicano”.^[3] De ser así, los prelados se estaban comprometiendo en 1565 a algo que todavía no habían podido valorar con detenimiento. Si, como parecen indicar las palabras

del padre Burrus, los prelados mexicanos firmaron casi una hoja en blanco, esa aceptación original terminó por ser matizada con la experiencia. En la práctica, la Iglesia mexicana debió ajustar, no *de jure* pero *de facto*, la norma tridentina a las condiciones indianas. Ese *ajuste* informal terminó por dar a la Iglesia un indispensable y práctico margen de maniobra para adecuarse a la especial realidad americana.

El 1 de febrero de 1584 se convocaba en la ciudad de México a un concilio, por tercera vez en 30 años y fue inaugurado el 20 enero del siguiente año. A pesar de ser el latín la lengua oficial y usual de la Iglesia, sobre todo para actos importantes y entre prelados con autoridad, las actas y estatutos de este tercer sínodo se redactaron en español. Como había que mandar los textos a Roma para su aprobación, el arzobispo Moya de Contreras pidió a su teólogo de confianza y amigo, el jesuita Pedro Ortigosa, que llevara a cabo la traducción al latín. Ernest Burrus cotejó ambos textos, el original español que fue presentado por los padres conciliares y el latino que ha sido publicado en numerosas ediciones. Descubrió que la versión latina, como se conoce, no es la traducción hecha por Ortigosa, sino un texto que fue revisado y vuelto a escribir, “desde la primera hasta la última palabra [y en el que], muchos detalles fueron modificados, eliminados o añadidos”.^[4] En estos casos, la pregunta obligada es, ¿qué pasó entre la versión pulida por Ortigosa y la que nos regresó Roma?

Parece que el Tercer Concilio Mexicano, de cuyos trabajos se desprende la legislación eclesiástica mexicana que sirvió de norma en la Nueva España durante más de tres siglos,^[5] produjo en su versión original un documento que satisfacía al Real Patrón, pero que no resultaba en todo acorde con las disposiciones emanadas de Trento. Entre la primera lectura del documento tridentino hecha por los prelados mexicanos hacia 1565 y la redacción del texto del *Tercer Concilio Provincial* por el padre Ortigosa, mediaron 20 años de experiencia práctica evangelizadora y de estrecho contacto entre la Iglesia y la Corona, y no pasaron en balde. Aventurando una hipótesis un tanto atrevida y sin duda provisional, resulta que la Iglesia mexicana nació entre 1565 y 1585 con un deseo reprimido de no sujetarse ciegamente a las disposiciones de la Santa Sede y complaciente, en cambio, con la Corona. Si así fuera, tendríamos en esta sorda y no explicitada rebeldía discursiva, un buen punto de partida para comparar las doctrinas que llegaron de la Vieja España como modelo de enseñanza con las que se produjeron en la Nueva para uso inmediato y directo de la población. Lo que sí sabemos es que, al menos en apariencia, la jerarquía mexicana dobló las manos y aceptó los documentos escritos en buen latín que Roma le devolvió, pero que no eran los que Ortigosa, con la misma dedicación pero con distinto lenguaje, había enviado para su aprobación. Así se establecía el eje Roma, Madrid, México que tendría singular importancia en la historia de las ideas de este país.

Como virrey y arzobispo, el presidente de este tercer sínodo, Pedro Moya de Contreras, reunía en su persona la representación de las *dos Coronas*, la real y la pontificia y si se me permite cambiar el sentido de una expresión muy conocida, no tenía más remedio que *servir a dos señores*. Roma no estuvo de acuerdo. Parece que las observaciones que llevó a cabo la Santa Sede al corregir los textos del padre Ortigosa,

estaban dirigidas a frenar las crecientes prerrogativas y privilegios que se tomaban la Corona y sus representantes en detrimento de la autoridad pontificia. En su fórmula original, el Concilio Mexicano parecía colocar la autoridad de la Corona española al mismo nivel que la del Concilio de Trento. Para evitar confusión, la Comisión papal pidió que en donde se había puesto “de acuerdo con lo decretado por el Sagrado Concilio de Trento”, se borrara el final de la frase que decía: “y determinado por la cédula de su Majestad”.^[6]

Entre los temas decisivos que se discutieron entre 1555 y 1585, selecciono tres por el impacto que tuvieron en la manera de efectuar la evangelización indígena, incluyendo la transmisión de la norma cristiana de sobriedad. Primero, las relaciones entre el clero regular y el diocesano. Segundo, los señalamientos acerca de la *especial* capacidad del indígena para el aprendizaje y la necesidad de adaptar los textos de enseñanza a esa realidad. Por último, la voluntad de unificar los textos catequísticos y la conveniencia de su consiguiente censura.

DIFICULTADES ENTRE EL CLERO REGULAR Y EL DIOCESANO

Entre 1534 y 1548 la autoridad de la nueva Iglesia fue compartida por prelados y religiosos hasta que, a mediados de siglo, Roma comenzó a limitar la autoridad y la libertad de que habían disfrutado las tres órdenes mendicantes originales para ejercer su apostolado.^[7] Fueron los años en que la Iglesia católica europea buscaba su lugar en los países no reformados, para constituirse en la *religión oficial* de una sociedad políticamente organizada. Poco después, el papado, fortalecido con el Concilio Tridentino, cerraba filas con su clero diocesano para dar a la Iglesia una posición fuerte y firme como institución.

El sínodo de 1555 significó el primer esfuerzo formal y coordinado de las autoridades eclesiásticas, por someter a los mendicantes al control de la jerarquía. Cuando se les dio a entender que la jurisdicción ordinaria tomaría a su cargo varios asuntos que hasta entonces ellos habían resuelto, los regulares apelaron al Consejo Real y de hecho fueron amparados en 1558.^[8] Se iniciaba en el seno de la Iglesia un conflicto muy complejo, apasionado y apasionante y que, al paso de los años, dejaría mella en la orientación de la catequesis indígena. Este problema alcanzó su clímax durante la década de 1640, cuando el obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, se enfrentó al mismo tiempo a las órdenes mendicantes y a la poderosa Compañía de Jesús. Abrió dos frentes de combate, la Corona debilitada con un monarca más amante de la vida agradable que dispuesto a enfrentar problemas, no pudo darle el indispensable respaldo desde Madrid y el final, por lo menos para él, no fue feliz. De esto hablaremos después.

El problema entre las Iglesias volvió a plantearse durante el Tercer Concilio (1585), y en pleno sínodo, los provinciales de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, emprendieron el viaje a España para ir personalmente a defender sus privilegios.

Los privilegios de los religiosos habían sido reducidos por Gregorio XIII y revocados por el Concilio de Trento, pero el Concilio mexicano se mostró dispuesto a dar facilidades a “las órdenes que estaban aun en posesión de la administración de los sacramentos en sus antiguas doctrinas”. Los prelados ofrecieron dar a los religiosos la autoridad necesaria y favorecerlos como ministros, “hasta que el papa provea otra cosa”.^[9]

Los que habían viajado pudieron presentar sus privilegios en España, pero el ambiente de la corte no los favoreció. En cédula del 1o. de junio de 1585, la Corona ya había dado a los obispos autorización sobre las doctrinas de los religiosos y se les sujetaba a la visita y corrección del ordinario, con arreglo al derecho común. Cada quien a su manera, Roma, Madrid y México, tomaba decisiones que no eran coincidentes y que no podían traducirse en una política eclesiástica firme, uniforme y fructífera.

El tema había dividido a los participantes en este concilio y la mayor oposición a la aprobación de algunas de las medidas seguía viniendo de los religiosos. Por eso, cuando se publicó por medio de pregón público en octubre de 1585, llovieron escritos de protesta, pretendiendo que se declarase como nulo. Fracasaron en su intento, pero era obvio que las áreas de competencia entre autoridades no estaban delimitadas. En términos de Foucault, el poder de la Iglesia se estaba diluyendo, se extendía de manera sutil y en esta forma podía resistir con éxito cualquier intento de fiscalización por parte de la Corona, como sucedió 200 años más tarde cuando Carlos III pretendió orientar a su manera el Cuarto Concilio (1771). En la medida en que se evita la distinción entre superficie y profundidad, esto es, en la proporción en que las autoridades se *amparan* unas a otras o se *responsabilizan* mutuamente o se *culpabilizan* sin que se definan con claridad sus propios intereses, el poder cuenta con una manera efectiva para llevar a cabo sus operaciones. Con frecuencia los frailes regulares dieron la batalla invocando el bienestar de los indios y muchas veces, vale decirlo, se enfrentaron a los poderes temporales con el propósito de protegerlos de autoridades poco escrupulosas. Los diocesanos seculares dieron la batalla amparándose en su obediencia al Papa. Ambos eran *Iglesia* y poco debía importar quién era el instrumento favorito del *trabajo de Dios* para llevar a cabo la evangelización. Por otra parte, seculares y regulares no podían olvidar, como tampoco pudo hacerlo la Corona, que el control efectivo de los indios era la fuente de riqueza en la Nueva España.

SELECCIONAR Y UNIFICAR LOS TEXTOS

Los textos de catequesis que se imprimieron y circularon en la Nueva España, eran manuscritos (de los que no me ocupo) e impresos (que son los que me interesan). Algunos eran copia de obras escritas con anterioridad, a las que el pseudoautor sólo agregaba su nombre en la portada (*scriptores*). Otros eran simples compilaciones, esto es, una suma de los pareceres de autoridades a la que el autor no agregaba nada personal (*compiladores*). También había libros en que el responsable incluía algún párrafo suyo

con el fin de aclarar o *comentar* el sentido del contenido (*commentatores*). Por último estaban los *autores* morales (*auctores*) que presentaban ideas propias, siempre con el respaldo de otros colegas.^[10] En América, seleccionar o insertar, unificar o redactar los textos era una cuestión de grados, como veremos poco a poco.

Zumárraga actuó como *scriptor* al firmar varios catecismos. Pienso en la *Doctrina Cristiana* de 1546 que copió textual de la *Suma de Doctrina Cristiana* del español Constantino Ponce de la Fuente, a excepción del prólogo y de la conclusión que tomó de Erasmo de Rotterdam. En cambio en la Vieja España, la competencia y los celos por reivindicar, con justa razón, la propiedad intelectual de un libro, provocaban apasionados ataques y defensas. Fray Balthasar Pacheco, por ejemplo, redactó un extenso prólogo a sus *Catorce discursos*, indicando la manera de escribir un libro y de recibir los avisos de los doctos y discretos que lo precedieron. Condena la costumbre de algunos autores de plagiar libros enteros, palabra por palabra, sin nombrar sus fuentes. Él, en cambio, cita a autoridades grandes y no toma por afrenta haber sido “sobrepujado” por ellos. Advierte que todos tuvieron aventajado ingenio y de todos ha conseguido provecho. Por eso les reconoce la deuda. De los plagiarios dice que:

Este género de hurtar a nadie parece bien: ni en alguna manera se debe sufrir, porque allende el atrevimiento que consigo trae, arguye grande ambición y deseo de gloria y aún es cierta manera de locura usurpar uno para sí lo que hizo con ingenio ajeno, trabajo ajeno y con ajena industria y vigilancia.^[11]

En ocasión del viaje que realizó el visitador general don Juan de Ovando a la Nueva España en 1569-1570, los franciscanos enviaron a España un *Informe* muy detallado en el que se incluía noticia de andar impresas “cuatro o cinco maneras” de doctrinas cristianas breves o menores, escritas con diferentes vocablos, más o menos detalladas y “con alguna diversidad en el modo de proceder”, o sea diferentes en la presentación y orden externos. Esto no impedía que, en lo fundamental todas contuvieran “una misma cosa en sustancia y sentencia”. La jerarquía y las órdenes, incluyendo a los franciscanos, aprovecharon la presencia del visitador para ponderar las ventajas de usar una sola doctrina, “porque a donde quiera que fuesen [los indios] hallasen esta conformidad, y no se escusase alguno cuando le preguntan en otra parte donde se muda la doctrina, con decir que no se enseña así en su aldea”.^[12] Para estos efectos, adjuntaron a la *Relación* que enviaron a España, una copia de la *Doctrina cristiana breve en mexicano y en romance* (1546), de Molina e hicieron justo hincapié en su calidad y en las dotes del autor como lingüista y traductor.^[13]

En 1585, el Concilio Tercero aprobó para toda la provincia mexicana “el catecismo en el cual se contiene la suma fácil y breve de aquellas cosas que cada uno debe saber”. Quienes enseñaban en las iglesias o en las escuelas debían traerlo consigo y usarlo bajo pena de excomunión mayor, “no obstante cualquier costumbre en contrario”. Se prohibía, “que se publiquen entre los indios en su lengua vulgar libros, sermones o tratados de cosas que pertenecen a la religión”, si la traducción no había sido examinada previamente y aprobada por el ordinario.^[14] La prohibición se hacía extensiva a los libros y a los *escritos* en general y la impresión, circulación, compra o venta de libros en

general quedaban sujetas a una vigilancia rigurosa, igual que todas las traducciones publicadas antes o después, pero diferentes a lo sancionado en el concilio.

La conveniencia de evitar la variedad de doctrinas y de concentrar los esfuerzos en dos catecismos, había sido expuesta desde la Tercera Junta Eclesiástica celebrada en la ciudad de México en 1546, aunque con un criterio diferente del que iba a prevalecer en la segunda mitad del mismo siglo. De aquella afortunada reunión surgieron dos doctrinas, una *larga* y otra *breve*. La primera resultó ser la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras* (1546) y la segunda, el *Suplemento o Adiciones del catecismo* (1546).^[15]

Este catecismo [*las Adiciones*] empero me pareció que cuadraba mas a lo menos con esta gente y tiempo presente, y aun para algunos años adelante no tengan necesidad de otra doctrina. Y mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos ante todas cosas en la inteligencia de nuestra fe, de los artículos y mandamientos y que sepan en que pecan.^[16]

La selección de textos hecha por los prelados con el deseo de instruir a los *novicios en la fe* era francamente sorprendente. Sólo podía explicarse como parte del clima de apertura y de tolerancia resultado de la Reforma iniciado desde adentro de la Iglesia por el cardenal Cisneros y que había recibido nuevo impulso con la difusión del pensamiento de Erasmo durante las segunda y la tercera décadas del siglo. Abarcaban todos los aspectos de la actividad humana, integrándolos en una *suma de vida* que iba mucho más allá de la enseñanza catequística elemental. Su contenido era completo y complejo, atractivo para la inteligencia y seductor para el corazón.

Para dar resultados, hubiera sido necesario que esta línea de aprendizaje se mantuviera vigente sin cambios importantes durante un tiempo indefinido. Los pedagogos consideran que, cuando se inicia un programa educativo, es necesario esperar por lo menos una generación para percibir cambios significativos en la mentalidad de los jóvenes. No habían pasado diez años desde la publicación de la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera* y de las *Adiciones*, cuando se vio que la línea evangelizadora favorecida por el primer obispo de México y aceptada por su equipo cercano para formar núcleos indígenas mejor educados, iba a ser modificada sustancialmente. En 1555, la Iglesia como jerarquía expresaba por primera vez en la Nueva España su posición oficial respecto al especial y, al parecer, *corto* nivel de aptitud del indígena para comprender los misterios de la fe:

Los intérpretes, religiosos y clérigos deben instruir y doctrinar los indios en las cosas mas necesarias a su salvación y dejar los misterios y cosas arduas de nuestra fe, que ellos no podrán entender, ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por ahora.^[17]

Con la frase *ellos no podrán entender, ni alcanzar* la Iglesia novohispana reunida en concilio y por lo tanto investida de una autoridad especial, enviaba a los encargados de la catequesis un mensaje que limitaba de facto las posibilidades de aprendizaje indígena, al menos por el tiempo presente. Pedirles que renuncien a saber, ¿no es casi sinónimo de

reconocer que no van a cambiar? Si los cristianos nuevos no tenían las luces para llegar a comprender la *verdad*, tampoco alcanzaban la disposición para vivir el *bien*, esto es, para llevar al terreno de la práctica el modo de vida que la Iglesia consideraba deseable. A pesar de su deseo de favorecer a los naturales, los padres conciliares renunciaban a comunicar a núcleos selectos de indios la norma cristiana en toda su riqueza, en el entendido de que éstos, a su vez, pudieran actuar como factor multiplicador. De manera indirecta, pero no por ello menos real, este concilio y los otros que le siguieron contribuyeron a reducir el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco a una simple escuela de enseñanza elemental con un magnífico centro de lenguas indígenas a su lado.

Quisiera hacer un paréntesis para recordar cómo evolucionó este centro de enseñanza indígena. Inició labores en 1536 con algunos maestros de excepcional calidad con el propósito de dar educación esmerada integral a un grupo selecto de jóvenes nobles y bien dispuestos para el aprendizaje. Habían pasado sólo cinco años cuando Jerónimo López escribió al emperador una carta que, por su contenido, preparaba el terreno para modificar los propósitos de la enseñanza:

Fue gran yerro de los frailes predicarles [a los indios] todos los artículos de la fe y aclarárselos; el indio por agora no tiene necesidad sino de saber el Pater noster y el Ave María, Credo y Salve, y Mandamientos y no más y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores, ni saber ni distinguir la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ni los atributos de cada uno, pues no tienen fe para lo creer.[18]

La carta no hubiera tenido mayor importancia si reflejara el sentir de unos cuantos individuos, pero en el contexto de la Contrarreforma que se llevaba a cabo en Trento, su significación era mayor. Porque en Europa también se promovía una mayor verificación de la enseñanza con el propósito de seleccionar y de limitar la calidad del aprendizaje que recibían las clases populares. Algunos círculos antirreformistas españoles llegaron, inclusive, a la posición extrema de divulgar que la ignorancia del pueblo no era necesariamente un mal, pues facilitaba una actitud de aceptación pasiva de las verdades espirituales enseñadas por la Iglesia.

Fray Juan de Villagarcía, maestro del Colegio de San Gregorio en Valladolid, expresaba ideas radicales en este sentido, tanto que casi podía entenderse que promovía la ignorancia del pueblo como un bien positivo:

La mejor respuesta que pueda haber para las cosas de Dios que son tan ciertas y firmes, que no se les debe dar otra causa sino esto es así porque sí. Y esto otro no es así porque no. Que esta simplicidad con que creen en Dios y no la viveza y agudeza de los ingenios los hace segurísimos [...] Ya veis Antonio cómo han perdido aquel paraíso que antes poseían cuando creían simplemente: y en lugar de saberlo todo como el enemigo les prometió, no saben sino disenciones, guerras y trabajos y mentiras: y lo que peor es no creen nada, de todo dudan. Y no hay peregrinaciones, ni imágenes, ni misas, ni cruces, ni agua bendita.[19]

Pero no sólo los españoles de allá pensaban así, ni fueron los únicos responsables del cambio de giro educativo que se dio en la Nueva España. Debe decirse en descargo de la Corona que quitó los subsidios y la protección *imperial* al Colegio de Santa Cruz, que sus decisiones poco favorables a los indios se debieron en parte a la información que

recibía de su Colonia. Las decisiones se tomaban allá, pero el problema particular de la catequesis indígena se había generado aquí y también de aquí partió la correspondencia desfavorable a los proyectos franciscanos de enseñanza superior.

Para hacer las cosas más difíciles, no eran muchos los catequistas preparados para transmitir con eficacia y constancia a los indígenas escogidos, las *exposiciones de doctores* que disgustaban a Jerónimo López. Exagerando las palabras, los alumnos ya no iban a aprender porque los maestros ya no les iban a enseñar. Por eso, cuando se convocó al *Primer Concilio Provincial*, el ambiente era propicio, allá y aquí, para evitar en la Nueva España la variedad que puede traer confusión en la doctrina y catequesis de los indios, porque hasta ahora ha habido diversidad en el modo de enseñarles y en las doctrinas y cartillas. Diez años más tarde los prelados insistían en que la gente ignorante, especialmente los indios nuevamente convertidos,

[...] no tengan libros sermonarios, ni escritos que no sean vistos y aprobados por aquellos a quienes incumbe. Por tanto, ordenamos y mandamos que no se permita a los indios tener sermonarios, nóminas ni otra cosa de Escritura escrita de mano, salvo la doctrina cristiana aprobada por los prelados y traducida por los religiosos lenguas.[20]

No sólo en México, también en Perú la Iglesia local se reunía en concilio. Los asistentes al que tuvo lugar en Lima en 1583, se dirigieron a los “prelados, vicarios generales, cabildos eclesiásticos, provinciales, priores, guardianes de las órdenes”, pidiéndoles que doctrinasen sólo con los catecismos, confesionarios y doctrinas aprobados para este fin.[21] Los textos corregidos con el original antes de su impresión, fueron debidamente cotejados y luego cada hoja firmada por el padre rector o por el padre maestro Joseph de Acosta, ambos correctores oficiales de dicha impresión. Después del Sínodo Limense, el padre Acosta viajó a la Nueva España, iniciando una comunicación doctrinal entre los dos virreinos americanos.

Los prelados pedían algo que sonaba razonable: un *control de calidad* del material de enseñanza y que los documentos o sermones se adaptaran a las circunstancias de la catequesis indígena. Los manuales debían ir firmados por el religioso o ministro que actuaba como maestro, para que no pudiera falsearlos o corromperlos. Podríamos preguntarnos si el talento del cura como traductor le permitía, a su vez, *entender* lengua de indios, porque a veces era él quien terminaba, por las dificultades propias de la traducción, *falseando o corrompiendo* la doctrina.

Así, la jerarquía seguía de cerca el trabajo de los clérigos y frailes que representaban una instancia intermedia entre los teólogos y los fieles y que, por tener una relación directa con los naturales, eran los únicos capaces de explicarles y convencerlos de la validez de las nuevas normas. La Iglesia tenía buenas razones para examinar el material que ponía en manos de los educadores y que tenían su destino final en la catequesis indígena. Sólo es lamentable que la selección y adaptación del material se hiciera tomando como punto de partida, no la ignorancia pasajera de los indios, sino su menor talento para el aprendizaje. Lo primero podía ser remediado con paciencia, perseverancia y con manuales que se fueran adaptando y modificando en función de la cambiante

realidad. La segunda justificación, en cambio, dejaba fuera del alcance de los fieles las bases discursivas del cristianismo, y la instrucción quedaba reducida a una práctica catequística elemental.

Si los indios, como decía Mendieta, no servían para maestros, sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, no tenía sentido hacerles llegar los fundamentos más complejos del discurso moral. Como respuesta, el campo de maniobra de los catequistas para modificar el contenido de los manuales de enseñanza en función de su auditorio, mejor o peor preparado de lo que en teoría estaba previsto, debió reducirse al diálogo o a conversaciones informales, podría decirse *improvisadas*. Veremos que la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII, fueron la época de oro de los confesionarios y la creatividad y la dedicación de los catequistas produjeron confesionarios de gran belleza y sensibilidad.

Sin mencionar directamente la embriaguez, el Tercer Concilio (1585) alertaba contra los peligros de la sensualidad: “Entre los principales ejercicios de la vida cristiana es uno aquel por el que refrenamos los ímpetus de la carne rebelde para la observancia escrupulosa de los mandamientos de la ley de Dios, y por el que la sujetamos a la dirección del espíritu.” Mediante el ayuno y la abstinencia “se doma en gran parte el apetito de la carne, y se rinde sujeta a la razón”.^[22]

Este sínodo no se ocupó de los indios borrachos, pero sí de los clérigos, porque la bebida embriagante les “perturba el uso de la razón, se pierde el sentido y se debilitan las facultades corporales”. Vimos que la proyección de la imagen del *hombre modelo* no era compatible con la del borracho que escandalizaba a la sociedad y que, por el hecho de excederse, pasaba a ser el símbolo del infractor de la ley. Eso explica por qué el sacerdote borracho (independientemente de su condición de *individuo* borracho) era motivo de especial inquietud para los moralistas, tanto europeos como americanos. Decía Martín de Torrecilla que por este vicio, indigno del hombre religioso, el vicioso no sólo merece que lo priven de voto en las elecciones canónicas, sino que lo expelan de su orden religiosa “como a miembro podrido”.^[23]

Allá y acá se explicitan las faltas y debilidades humanas de los curas de indios y se les pide que den ejemplo de aquello que van a exigir en los naturales. La embriaguez conduce a *olvidarse de sí mismo*. Los prelados calificaron la falta como *delito*, y recomendaron para el *delincuente* castigos muy severos: que fuera suspendido de la administración de los sacramentos durante cuatro meses la primera vez que cometiera este exceso, si reincidía la pena se extendía a un año, y si persistía en el vicio por tercera vez, quedara privado de su beneficio declarándosele inhábil para obtener cualquier otro.

[1] Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, nació en 1489 y a los 15 años tomó el hábito de la orden de Santo Domingo. En España fue calificador del Santo Oficio de la Inquisición y a propuesta del Marqués de Mondéjar, Carlos V, usando de sus privilegios como Real Patrón, lo presentó para arzobispo de México. Fue consagrado en 1553 y comenzó a gobernar esta arquidiócesis que llevaba casi seis años vacante, el 23 junio 1554. (Véase Cuevas, II, p. 71). Tenía poco tiempo en México cuando se iniciaron los trabajos del *Primer*

- Concilio Provincial Mexicano* el 29 de junio de 1555. Las constituciones fueron leídas y publicadas en la ciudad de México los días 6 y 7 de noviembre del mismo año y se imprimieron en la imprenta de Juan Pablos Lombardo el 10 de febrero de 1556. (Véase Medina, 1989, I, p. 80).
- [2] Los cinco obispados que formaban la Provincia Eclesiástica presidida por el arzobispo Montúfar eran: Oaxaca, Michoacán, Tlaxcala, Guatemala y Chiapas. El papa Paulo III había erigido el arzobispado de México desde 1542 y nombrado arzobispo a Zumárraga, dándole por sufragáneos los mencionados obispados. (Véase Vera, *Apuntamientos*, 1893, p. 13).
 - [3] Burrus, 1967, p. 390.
 - [4] Los decretos originales del Concilio escritos en español se encuentran ahora en la Biblioteca Bancroft M-M 267. Véase Burrus, 1967, pp. 390-391.
 - [5] Fue aprobado por la Sagrada Congregación del Concilio de Trento el 21 octubre de 1589 y confirmado por Sixto V. España lo autorizó en Real cédula de Felipe II en San Lorenzo el 18 de septiembre de 1591.
 - [6] Burrus, 1967, p. 392. Otro ejemplo en esta dirección: el Concilio había dicho que Pablo III y una cédula real ordenaban que se pudiera administrar la comunión a los condenados a muerte. La Comisión revisora determinó que se borrara cualquier referencia a la cédula real puesto que “es competencia exclusiva del papa y no del rey, legislar sobre estos temas”. Burrus, 1967, p. 392.
 - [7] Esta libertad de acción tenía su origen en las bulas expedidas por León X y Adriano VI. Véase Cuevas, 1928, I, p. 7; y II, p. 94; Fortino Hipólito Vera, 1893, p. 11.
 - [8] Los religiosos ejercían su apostolado entre los indios en virtud del derecho común eclesiástico y de las bulas de León X y Adriano VI, sin embargo, se *amparaban* en esta ocasión contra las nuevas disposiciones de la misma Iglesia pidiendo apoyo a la Corona. Véase Vera, 1893, p. 11; Cuevas, 1928, II p. 94.
 - [9] Decreto del 17 de junio de 1585, en Vera, 1893, pp. 21, 23, 25 y 27. Estos privilegios fueron nuevamente publicados en 1600 por fray Juan Bautista en sus *Advertencias para los confesores de naturales*.
 - [10] Véase la descripción de Roland Barthes acerca de los textos medievales y de quienes los escribían: *scriptores, compilatores, commentatores y auctores*. Cf. Melquior, 1989, p. 197.
 - [11] Pacheco, 1596, Prólogo.
 - [12] “Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio a S.M. con motivo de la Visita de Don Juan de Ovando”, México, 1569-1572, en *Códice franciscano*, 1889, p. 33. Cf. García Icazbalceta, 1954, pp. 71-72; De la Torre, 1981, p. 101.
 - [13] “Porque este religioso es la mejor lengua mexicana que hay en la Nueva España entre españoles, sin hacer agravio a nadie y ha tenido mucho uso de componer tratados y cosas útiles en la dicha lengua.” “Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio a S.M. con motivo de la Visita de Don Juan de Ovando”, México, 1569-1572, en *Códice franciscano*, 1889, p. 33.
 - [14] “De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a los rudos.” “Ningún libro se imprima sino con la licencia del Ordinario.” *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 1859, p. 22. Ya el Primer Concilio (1555) había ordenado dos doctrinas, una breve y sin glosa, y la otra con declaración sustancial de los artículos de la fe, los mandamientos, los pecados mortales y la declaración del Pater Noster. Ambas debían traducirse “en muchas lenguas” y por último, imprimirse. *Primer Concilio Provincial Mexicano*, 1769, cap. IV. Cf.: de la Torre, 1981, p. 100 ; Medina, 1912, I, p. 83.
 - [15] Ambas doctrinas publicadas en un solo volumen en 1546. Al redactar las *Adiciones del catecismo*, Zumárraga había expresado su interés y preocupación por integrar en un corto texto (las *Adiciones* constan sólo de 24 fojas), todos los elementos de una buena doctrina que resultara comprensiva y delimitativa a la vez. Puede añadirse una doctrina más, la obra más ambiciosa y completa que publicó en vida el primer obispo de México y que debía servir de doctrina *larga* o definitiva para los indios más adelantados: la *Regla cristiana breve para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta* (1547).
 - [16] *Suplemento o Adiciones del catecismo*, 1546, Prólogo.

- [17] *Primer Concilio Provincial Mexicano*, cap. IV, en Lorenzana, 1769.
- [18] “Carta de Jerónimo López al emperador”, apud. en la *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, p. 149. Véase *Códice Franciscano*, 1889, p. 300.
- [19] *Diálogo llamado Cadena de Oro*, compuesto por el muy reverendo religioso y doctísimo padre maestro Fray Juan de Villagarcía, Regente del Insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10.547, cit. por Kelley, 1977, pp. 24-25.
- [20] *Segundo Concilio Provincial Mexicano*, cap. XXIII, cf. Lorenzana, 1769.
- [21] “Provisión real”, en *Confesionario para los curas de indios*, Ciudad de los Reyes (Lima), 1585.
- [22] “De la observancia de los ayunos.” *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 1859, p. 337.
- [23] Torrecilla, 1703, pp. 235 y 258. El libro fue aprobado en 1695.

IV. LA ÉPOCA DE ORO DE LOS CONFESIONARIOS (1565-1642)

DESPUÉS del cambio de giro en el Colegio de la Santa Cruz, los frailes debieron encontrar la manera de no institucionalizar una enseñanza de poca calidad. En la Nueva España, durante la segunda mitad del siglo XVI, deben encontrar acomodo, o al menos buscar vínculos de acercamiento y comunicación elementales, dos culturas que apenas entraron en contacto unas décadas antes.

Por los años que Molina publicó por primera vez su *Confesionario Mayor* (1565), los frailes de las tres órdenes ya establecidas debieron replantearse las posibles estrategias para extender la verdad cristiana en los centros de población como la ciudad de México y Puebla de los Ángeles y llevarla a los sitios pequeños y dispersos que se encontraban dentro de sus respectivas áreas de jurisdicción. El problema para los sacerdotes ministros es encontrar la manera de no conformarse con la mediocridad que podía resultar de instruir a los naturales, *todos parejos, todos iguales*.

Quisiera saber hasta dónde el medio tan peculiar en que se movían los confesores inclinó a la Iglesia novohispana a ser crítica de su propio discurso. En Europa se había limitado la libertad del clero mediante las normas tridentinas para evitar que la falta de censura fuera vehículo de herejía. Aquí, la libertad del cura debía servir para evitar la herejía del indio. Quiero decir que el párroco o confesor se tomaba libertades *de facto* que no hubieran sido toleradas en Europa, donde había un espacio cultural común y donde, por lo mismo, resultaba más fácil vigilar la ortodoxia. Eran los años en que el movimiento de Contrarreforma consolidaba desde Roma una enseñanza *católica* uniforme. Aquí, en cambio, se justificaba esa osadía por dos razones:

Primero, Roma, que era la encargada de vigilar la ortodoxia, estaba muy lejos de la realidad americana. Vimos que en los concilios provinciales mexicanos habían surgido desavenencias por la *manera de decir las cosas*. Segundo, Roma no tenía elementos claros o suficientes para valorar la realidad americana, pero sí sabía que la Iglesia (se entiende que católica y contrarreformada), debía presentar un frente común para destruir la visión del mundo indígena que, por ser ajena a la cristiana, le resultaba incompatible. Como Roma no conocía la realidad americana, pero sí temía al *mundo infernal* indígena prehispánico, debió dejar de buena o de mala gana, un espacio *de facto*, aunque no *de jure*, a los curas para que realizaran su labor. Después de los tres concilios mexicanos, la Iglesia dispuso de cierto espacio práctico para modificar la norma siempre que no cuestionara abiertamente el discurso general. Esta adaptación puede observarse y estudiarse en los confesionarios para indígenas que se escribieron entre 1565 y 1642. El campo es muy amplio y no estoy sugiriendo que todos los aspectos del discurso fueran adaptados a la realidad americana. Ciertamente *algo sucedió* al interpretar los pecados capitales, incluyendo la embriaguez. La bebida excesiva y desordenada fue juzgada cada

vez con mayor dureza porque dificultaba la incorporación del indio a la sociedad que se pretendía crear.

La norma moral explicitada en los confesionarios se tradujo en una capacidad de mover la realidad, en un poder en el verdadero sentido de la palabra. El poder real se da cuando la actividad consciente se mezcla con los instintos y sentimientos, con las tensiones interiores, con las intenciones y con las tareas propias del trabajo. La Iglesia usó los confesionarios para codificar un complejo sistema de instrucciones que le permitieron expresarse o manifestarse ante los naturales tomando en consideración todos los aspectos de la vida. Los confesores ejercieron así un poder real en el seno de la sociedad novohispana. Se trata de un poder *sui generis*, poco estudiado por los historiadores, pero muy efectivo.

El peso de las decisiones, lo mismo que el de los aciertos o errores de la Iglesia, sobre todo lo segundo, se han identificado con el quehacer del alto clero que, a su vez, iba de la mano con las autoridades civiles. Sin menospreciar a estos personajes, incluyendo al obispo Palafox y Mendoza, creo que el México mestizo tiene también una deuda con los modestos y muchas veces anónimos curas de indios. Primero al evangelizar a los indios masivamente y de manera pública y luego al confesarlos en privado, tuvieron la llave del conocimiento y del posible contacto entre los dos mundos. Estuvieron en situación de decidir, de poner a los hombres en acción y de suscitar efectos; para decirlo en pocas palabras: de *ejercer dominio*. Los párrocos y confesores resultaron tan poderosos, insisto, que con sutileza y empujados por la fuerza de la realidad, pudieron en su momento adaptar el discurso moral que venía de Europa.

No tenían el poder de *decir* en voz alta ni la intención de enfrentarse a la autoridad, ni querían meterse en dificultades, pero tuvieron el poder de *hacer*. Ellos concretamente *hicieron* los confesionarios, los formaron en contacto con la realidad cotidiana, viviéndola, sufriendola o experimentando cada día sus dificultades y ocasionalmente sus gozos. En su momento, cada uno de los autores debió tomar una decisión y aceptar la responsabilidad moral de ese compromiso. Así fueron inventando el camino al andar y en ese *hacer* estuvo la clave de su poder. Fue un quehacer original y novedoso; también comprometido y perseverante. Debieron dedicarle muchos años porque escribir un confesionario, inclusive traducir alguno ya existente, era la culminación de una larga entrega en la que el moralista incorporaba elementos personales. Al presentar la versión de un texto en otra lengua, el traductor daba razón, no sólo de la realidad indígena, sino de su peculiar emotividad. Para tener éxito en su trabajo, estos hombres debieron renunciar a otras oportunidades de convivencia, de contacto humano, de desarrollo. Al optar y comprometerse, eligieron un camino y, obviamente, hicieron de lado los otros.

El discurso teológico no cambió, pero el idioma debió adaptarse en correspondencia a la situación concreta que se vivía. De aquí el interés por leer los confesionarios, por conocer su lenguaje y por dar sentido a las palabras, en el encadenamiento de la vida novohispana.

Las obras morales europeas imponían una manera de lectura basada en un sentido estable, sin dejar al lector más libertad que la de aceptar o rechazar el texto. Pero abajo

de cada lectura formal que hace la obra legible, existe otro nivel más libre que deja el espacio necesario para una lectura interpretativa. Quiero decir que cuando se da esta situación, una misma norma moral queda abierta a varios posibles significados y termina por ofrecer al lector respuestas ambiguas porque no son unívocas. En otras palabras, la misma autoridad (o el mismo texto europeo) sugería a los curas novohispanos diferentes modalidades del discurso.

Para hacer bien su trabajo, los confesores debían *leer bien* y muy en serio lo que decían sus textos de teología moral. Pero sin explicarlo y sin entrar en polémica directamente con la jerarquía, terminaban *leyendo mal* y leyendo lo que la necesidad los llevaba a leer o lo que querían leer para poder desempeñar su ministerio. A diferencia de los teólogos que por dedicar más tiempo a pensar, tenían escaso contacto pastoral con el pueblo, los curas americanos debían *pensar y hacer* y pronto se dieron cuenta de que la práctica les imponía reglas complementarias no escritas. Esto no sucedía por capricho o rebeldía, sino por el apuro de la enseñanza; eran los críticos y los intérpretes del discurso y debían hacer pertinente su lectura en función del grupo con el que trabajaban. No les era posible respetar el sentido literal del texto original porque no era consonante con el Orbe Indiano. ¿Para qué decir al indio que si se excedía en el comer iría al infierno, si de natural era más moderado que el europeo? ¿Cómo tomar a la ligera la borrachera, como sucedía con frecuencia en Europa, si aquí el pulque regresaba al indio a su pasado idólatra? Para pasar el mensaje, los curas se vieron en la necesidad práctica de leer el texto con ojos nuevos, aunque esto significara hacer una *mala lectura*. Se trata de una hipótesis que sólo se puede probar de manera indirecta, al observar la no-correspondencia del discurso moral usado para la enseñanza, con la realidad *vivida* en la Colonia. Algunos autores novohispanos escribieron manuales morales y además dejaron otros escritos que no forman parte del discurso oficial de la Iglesia. En estos casos, usan un lenguaje más libre e inclusive poético del que estaba reservado para los textos formales.

La variedad de maneras de representar la realidad ayuda a destacar la fuerza y la espontaneidad que al parecer caracterizaban la vida social, sin que fuera necesaria la aprobación de la Iglesia. Una minoría de curas se distinguieron como autores-escritores (*auctores*). Actuaron como instrumento de la Iglesia y representaban su autoridad. Usaron los libros que escribían (doctrinas, catecismos, confesionarios o sacramentales) como un faro para orientar el cambio de mentalidad y la sustitución de los valores pre-cristianos. Esto a diferencia de lo que hacían los catequistas en el Viejo Mundo, que no pretendían provocar una interrogación del mundo, sino confirmar una respuesta que ya había sido formulada por la Escritura y la Tradición. En un gesto que podría definirse como autosuficiente, ellos alentaban la permanencia y el perfeccionamiento de una manera de vida fincada en la tradición, cuando aquí se buscaba romper con ella usando el libro como instrumento. Visto así el trabajo de los teólogos europeos, su actividad resultaba antigua y conservadora a diferencia del quehacer de los americanos que actuaban como consecuencia de un choque de mentalidades y de una voluntad de cambio inmediata y profunda.

No todos los curas de indios fueron *auctores*, pero en diferente medida inseparable de su habilidad, competencia y aplicación, cada uno leyó con cuidado sus textos de teología moral con la intención de ser después eficaz y original en la resolución de los *casos* concretos, urgentes y siempre diferentes que se les presentaban. Otros catequistas, los de creatividad intermedia, los *compiladores* y *commentatores*, se limitaron a ordenar obras probadas y aprobadas con anterioridad. Poniendo, quitando o combinando, desarrollaron un trabajo que Collingwood llama de tijeras y engrudo.[1] Resultaron menos atrevidos o comprometidos que los *auctores*, pero la línea entre uno y otro grupo es difícil de observar. Estaban, por último, todos los curas, algunos bien preparados e instruidos y otros limitados, que usaban los manuales disponibles para llevar a cabo su trabajo diario pero que todavía tenían, a pesar de no escribir, la opción de una adaptación práctica o creatividad verbal. Ésta era posible en la fase final y más crítica de la enseñanza: el cura podía comunicar a sus feligreses en forma oral y de manera directa, lo que en el último minuto le viniera a la cabeza y le pareciera pertinente. Tenía, para efectos de su tranquilidad personal, la ventaja de que el viento se llevaba sus palabras o de que no quedara huella de que las había pronunciado, que resultaba lo mismo.

Durante la Colonia, parte importante de los manuales siguió siendo fruto de una labor de compilación de autoridades. A propósito de la compilación, Le Goff explica que ésta, “hoy desacreditada, fue en la Edad Media [por supuesto en Europa] un ejercicio fundamental de la actividad intelectual, no sólo de la difusión, sino también de la invención de las ideas”. [2] De ser así, parte de esta reminiscencia medieval siguió vigente en la Nueva España y en el terreno de la producción de los manuales morales, resultó ser la línea más segura y ortodoxa para los ministros de indios, pero no la más creativa.

LA CATEQUESIS; DEL GUSTO AL SUSTO

Es pertinente distinguir ciertos textos llamados catecismos o doctrinas, de otros conocidos como confesionarios, en función de la carga optimista o pesimista que los dos grupos de impresos tuvieron en la evangelización indígena. El término *doctrina* tenía varias connotaciones. En primer lugar, se identificaba con la *catequesis*, esto es, con la plática general y verbal que se impartía a los naturales reunidos en el atrio de la iglesia con el propósito de explicar la doctrina cristiana. Grijalva narra que:

Los domingos y fiestas de guarda se junta todo el pueblo en los patios de la iglesia, donde hay árboles que hagan sombra; y puestos allí por sus hileras, los indios a un lado y las indias a otro, se están rezando una o dos horas antes de empezar la misa a que asiste el Gobernador y el fiscal y algunos alguaciles de aquellos barrios.[3]

La catequesis a la que se refiere el fraile consistía en rezar, esto es, en repetir o recitar las oraciones y algunos textos que los indios debían memorizar. La recitación alternaba con el canto de himnos previamente traducidos en su lengua. Dos horas era

largo tiempo para estar bajo los rayos del sol, por eso buscaban la sombra de los árboles, los varones de un lado y las mujeres del otro. Si consideramos que después debían asistir a una misa solemne con coros y música de órgano, trompetas y flautas, la jornada catequística resultaba prolongada.

La enseñanza no era personalizada, sino masiva por el número de asistentes, y básica por su contenido. Dice Grijalva que los religiosos delegaban la rutina del aprendizaje en unos indios viejos que les enseñaban la doctrina según la necesidad. No sabemos si la necesidad era de los indios por aprender, de los frailes para darse a basto con tantos fieles, o de los indios viejos que, por escasez de catequistas, terminaban actuando como maestros o, mejor dicho, como traductores o *lenguas*. Se les llamaba también ministros, queriendo decir que *ministraban* o ayudaban al presbítero que era el verdadero *ministro del Señor*. La sabiduría popular ha expresado sin necesidad de muchas palabras, la complejidad del trabajo de catequesis en la Nueva España. Se decía, “La necesidad hace maestros” porque los apuros urgentes, inmediatos e inaplazables de la enseñanza, obligaban a los catequistas a tomar riesgos. Delegaban en personas de edad, maestros indios que no lo eran porque no habían sido capacitados como tales, a sabiendas de que el cambio de mentalidad debía venir de los jóvenes y de que la gente vieja se aferraba a las costumbres de sus mayores, contrarias a la nueva manera de interpretar el mundo.

Los religiosos organizaban actividades didáctico sociales que les permitían estar más cerca de los naturales y contribuían a reforzar su ascendiente sobre ellos. Además de reunirse los domingos, los varones jóvenes debían juntarse diario al anochecer para cantar y orar, y los viernes y sábados el pueblo tenía oraciones comunes. Por último, en las fiestas principales había procesiones generales con estandartes, luces y música que los catequistas aprovechaban para activar la sensibilidad de los asistentes, dándoles oportunidad de ser actores y espectadores a la vez. El tiempo no era un elemento escaso ni angustioso, como ha llegado a suceder en las sociedades modernas, y la repetición, la confiabilidad y la naturalidad con que se llevaban a cabo estas actividades, debían reafirmar los lazos comunitarios.

El término *doctrina* también era sinónimo del *texto manuscrito o impreso* para la catequesis. Las doctrinas contenían, con algunas variantes y en forma más o menos breve o amplia, aquellos elementos fundamentales de la vida cristiana que cualquier bautizado debía saber, creer y obrar para vivir y portarse como tal. Sólo uno de sus apartados se ocupaba de la confesión, a diferencia de los llamados confesionarios que redujeron la catequesis a una preparación detallada, completa y apropiada para una confesión anual. Sin violentar su significado, puede darse al término doctrina una tercera acepción que complementa de manera más sólida y deseable las dos anteriores. Puede traducirse por *habilidad, juicio e instrucción*. Era común afirmar, y así lo decía Santo Tomás, que el hombre capaz es aquel que está enterado, es instruido y está informado. Si el indio podía ser informado, enterado o instruido mediante una educación esmerada, quedaría modificado su nivel de suficiencia. ¿Tenían los curas confianza en que esa *habilidad* podía ser modificada? Si creían en la aptitud de aprendizaje indígena, los catequistas debían estar en la posibilidad de hacer el esfuerzo suficiente para llevarlo de

la ignorancia al conocimiento. Pero si la *especial* y menor disposición formaba parte de la naturaleza del indio, no había enseñanza apropiada para generar el cambio.

En un principio los textos de confesión habían sido sólo una parte de la doctrina, puesto que confesarse era sólo una de las obligaciones del cristiano. Ahora comenzaron a hacer las veces de ésta y poco a poco el contenido de las doctrinas fue absorbido dentro del apartado dedicado al sacramento de la penitencia. Los manuales de doctrina para uso indígena comenzaron a ser llamados confesionarios.

A finales del siglo pasado, cuando nadie pensaba en rescatar del olvido a los viejos confesionarios coloniales, Alfredo Chavero tuvo el olfato profesional para señalar su posible uso como material privilegiado para el estudio de la historia. Son muy útiles para conocer el verdadero carácter, las ideas e inclinaciones de los indios y, en consecuencia, “los hábitos y tendencias de los antiguos pueblos porque en ellos se marcan los pecados o vicios dominantes de la raza y son, por lo mismo, elementos de precio para la historia”. [4] Chavero hizo de los confesionarios lo que en páginas anteriores se denominó una *buena lectura*. Procedió a una lectura académica de los textos y leyó lo que tenía que leer para dar razón de los indios en una época en que, para eliminar los elementos subjetivos del punto de vista del historiador, éste debía limitarse a decir las cosas tal como eran o como las fuentes decían que habían sucedido.

Cuando recomendó la lectura de los confesionarios, Chavero lo hizo pensando en un material confiable por ser fuente de primera mano y contemporánea de los hechos y de los problemas que le interesaban y, además, respaldado por la autoridad de los confesores y de la Iglesia. Abrió los libros y leyó: incapaces, rudos, limitados, borrachos, flojos, carnales, etc. y emitió un juicio acorde, sin involucrarse en una interpretación personal de esas fuentes, *para no restar objetividad a su historia*. Cuando la supuesta objetividad histórica se identifica con un dejar que los hechos hablen por sí mismos, el resultado puede ser altamente subjetivo (lo que se trata de evitar). Vemos que el comentario de Chavero respecto a los *vicios y pecados* supuestamente característicos de los indios le da oportunidad de exteriorizar su poca simpatía hacia ellos, pero disfrazada, porque *no era él quien lo afirmaba, sino los confesionarios para indígenas*. La práctica actual de la historiografía ha mostrado que la riqueza de estos textos va mucho más allá de un simple señalar los *vicios* indígenas y ha encontrado caminos más confiables para entender y explicar el pasado.

MENSAJE Y LENGUAJE; EL PODER DEL INTÉRPRETE

El análisis de los textos que se divulgaron entre los naturales parece simple a primera vista; el discurso de la Iglesia era uno y su aplicación entre los fieles debía ser uniforme. Vistos así, resultan *lineales y transparentes*. Son la expresión de un conjunto de normas morales que en teoría no admiten modificación, ni se prestan a cuestionamientos. Pero sometidos al fuego de la experiencia, se desvanece el espejismo de la uniformidad. Los

manuales resultaron más complejos y las respuestas más inciertas y fragmentadas de lo que se esperaba. Foucault sintetiza estas inquietudes de manera genial al inicio de su lección inaugural en el Collège de France:

Inquietud con respecto a lo que es el discurso en su realidad material de cosa pronunciada o escrita; inquietud con respecto a esta existencia transitoria destinada sin duda a desaparecer, pero según una duración que no nos pertenece, inquietud al sentir bajo esta actividad, no obstante cotidiana y gris, poderes y peligros difíciles de imaginar; inquietud al sospechar la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a través de tantas palabras en las que el uso, desde hace tanto tiempo, ha reducido las asperezas.[5]

El discurso postridentino se originaba en latín, pero su destinatario final, el indígena, lo recibía, por lo general, en su propia lengua. En el camino había sido traducido al español. Nosotros lo recogemos 300 o 400 años más tarde y una primera lectura nos lo presenta claro, no problemático porque, en efecto, el tiempo ha limado las asperezas. Lo que debe de hacer el lector, para hacer su trabajo de historiador, es recuperar lo escabroso y lo desigual de la vida pasada. Con la agudeza y la inconformidad que lo caracterizan, Foucault exige pasar más allá de una lectura lineal, ir dentro del discurso y reconocer la complejidad de la vida.

Aquí, los futuros catequistas estudiaban los manuales europeos durante sus años de formación. Más tarde, cuando iniciaban su trabajo pastoral, procuraban conservarlos a la mano en sus conventos o iglesias parroquiales. En ellos confiaban para conocer el discurso de la Iglesia y cuando citaban a sus autores, se referían a ellos como a las *graves autoridades*. Se trata de un material privilegiado que examinaban, memorizaban y resumían. Falta ver si tuvieron la posibilidad de seleccionar los textos y de interpretar su contenido para adaptarlo al mundo americano. En otras palabras, me pregunto si asimilaron el discurso a la letra o si, después de la lectura hecha en el silencio de su celda, inseguros y preocupados ante la complejidad de la vida humana, ante lo que Foucault describe como *luchas, victorias y heridas*, se permitieron ciertas libertades.

Primero los sacerdotes que llegaban de Europa, y después los que se formaban en la Colonia, enfrentaban para ejercer su ministerio ciertas dificultades básicas semejantes a las que aquejaban a sus colegas españoles. Pero cuando trabajaban con los naturales, encontraron una barrera adicional: la necesidad de comunicarse en lenguas indígenas. Bartholomé de Alva reprocha a los indios por confundir a sus confesores y hablar en exceso, aunque sólo sea para decir faltas leves y veniales. Ellos usan una técnica opuesta al silencio, pero con resultados igualmente efectivos: hablan tanto y tan rápido que el confesor, que no es muy versado en lengua de indios, no entiende nada. “¿Pensáis que todos [los ministros] la mamaron en la leche [se refiere a la lengua vernácula] y se criaron en ella?”[6] Esto explica por qué los párrocos debían aprender al menos una lengua antes de encarar la otra manera de vivir, de trabajar y de pensar.

La enseñanza más apropiada para las mayorías analfabetas era verbal. El Tercer Concilio Provinciano decía que la doctrina repetida con frecuencia, debía fijar en la memoria los fundamentos de la fe. Por eso, el trabajo de los catequistas era doble: primero leer en voz baja el texto de origen europeo escrito en latín o en español que les

servía de guía, luego hacer la traducción mental que podríamos llamar *simultánea*, incluyendo la adaptación, selección o modificación de conceptos pertinentes para su particular auditorio y, por último, verbalizar en lengua indígena. Esto era factible sólo en el supuesto de que tuvieran un nivel aceptable de mexicano para el área geográfica y étnica de influencia náhuatl que nos interesa o de otras lenguas (otomí, chichimeca, chinanteco, purépecha, etc.) para diferentes zonas misioneras.

La “Nota acerca de algunos términos impropios de lengua mexicana”, que ocupa la última parte del *Confesionario* de Bartholomé de Alva, hace patente la urgencia de que los presbíteros muestren su aptitud en el idioma de indios. Alva lamenta que la difusión de la fe, hecha a través de la catequesis, se haya retrasado por la comunicación deficiente entre los ministros y los naturales. Cuando llegaron los primeros franciscanos, ni aquéllos entendían el significado de los vocablos castellanos que se les preguntaban, ni los padres podían en tan breve tiempo conocer las sutilezas de las lenguas indígenas.

Para haber de traducir entonces la lengua latina o castellana en la mexicana, fue forzoso y necesario valerse de algunos [indios] principales de la ciudad de Texcoco y de otras partes que ya tenían alguna noticia de la lengua castellana. Por no entender la fuerza de la significación de los vocablos castellanos que entonces se les preguntaban, ni los padres poder estar en tan breve tiempo en los propios de su lengua natural, se pusieron algunos términos impropios y equívocos en las principales partes y artículos del credo y demás oraciones de la doctrina cristiana.[7]

El problema debía reducirse después de un aprendizaje que culminaba en un examen de suficiencia que habilitaba al cura para catequizar en lengua indígena porque durante este periodo cronológico, la comunicación por medio de la catequesis era sinónimo de ir del español hacia la otra lengua.

A fines del siglo XVI, Molina declaraba que la administración de los sacramentos sería más provechosa a los naturales mediante su lengua natural. El sacerdote hacía este esfuerzo con el doble propósito de comprender y de ser comprendido. El examen favorecía la promoción social de quienes lo aprobaban, pero también exponía públicamente a los que fallaban. Los intereses de las órdenes para evitarlo se sumaron a las de los candidatos individuales; aquéllas rehuían el examen para no someterse al ordinario y éstos le sacaban la vuelta por temor a exhibir su posible mediocridad. En el Tercer Concilio, los prelados fijaron el término de seis meses para que los curas aprendieran el idioma de sus feligreses y fueran examinados por el obispo, bajo la pena de privación de oficio *ipso facto*, si no lo hicieren.

Es muy digno de lamentarse la negligencia de algunos sacerdotes que aunque por su mismo ministerio están obligados a instruir a los indios en la doctrina cristiana, hacen poco aprecio de aprender la lengua de sus súbditos, sin cuyo conocimiento no pueden enseñarles los misterios de la fe cristiana, ni hacerles comprender la virtud de los sacramentos que son la salud del alma.[8]

Como había pasado en otros casos, esta indicación no se concretó en acciones prácticas. Muchos sacerdotes no se sometieron a la norma, tal vez no por negligencia sino por dificultad para aprender el idioma o por falta de oportunidad práctica para

hacerlo debido a la urgencia de sus labores diarias, pero no por eso fueron privados de su oficio.

La orden fue reiterada en varias ocasiones. Se trataba de evitar que los indios usaran “multitud y máquina de palabras con que confundís y no la dais a entender a vuestros confesores, enfadándolos con tantos circunloquios, modos y rodeos de hablar que tiene vuestra lengua”. Tenemos el caso del marqués de Cerralvo, virrey que llegó a la Nueva España en 1624 con instrucciones precisas de apoyar al arzobispo en el cumplimiento de estas disposiciones:

Los frailes no se querían presentar al examen, y si se iba a visitarlos se excusaban alegando que tenían indulto para ello; pero la corte insistió en que a ningún fraile se le permitiera ejercer sin que antes pasara un examen y que fuera aprobado por el prelado de la diócesis, debiendo ser removidos los que no estuvieran aptos en el idioma de los indios y en el ejercicio de administrar los sacramentos.[9]

En la práctica, seguía dándose una situación inconveniente y ambigua pues esta orden ni se cumplía ni se dejaba de cumplir. La corte se limitaba a seguir el pésimo camino de los términos medios, poniendo ella misma trabas a la ejecución de esas disposiciones, dando facultades al virrey sólo para que pretendiera su ejecución. Las cosas siguieron así hasta que llegó el obispo Palafox y tradujo las instrucciones de la Corona en hechos concretos con la secularización de las parroquias de su diócesis poblana. Puso a los párrocos bajo la jurisdicción del Ordinario, pero otros obispos no siguieron su ejemplo y numerosos religiosos continuaron oponiéndose al examen. Aún así pudieron administrar, como lo venían haciendo hasta entonces, la mayoría de las parroquias, casi la mitad del total de las pertenecientes a los otros obispados del centro de la Nueva España que eran México y Michoacán.

Hasta los buenos lingüistas enfrentaban dificultades serias, que iban más allá de la traducción literal de los términos y que se relacionaban con las actitudes vitales que conforman la manera distintiva de acercarse a la realidad. Debían adaptar para su catequesis conceptos provenientes de la tradición judeo cristiana que eran extraños a la visión indígena del mundo. Con frecuencia, los términos propios de la doctrina y el dogma no encontraban en las lenguas indígenas su correspondiente concepto. Molina justifica su *Confesionario Menor* por la ayuda que presta a la memoria, pero no la del penitente, sino la del sacerdote. Explica a los indios el valor de sus dos confesionarios, el Mayor y el Menor:

El primero algo dilatado para ti, con el que yo te favorezca algún tanto, y ayude a salvar a ti que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a nuestro Señor Jesu Christo [...] Y el segundo confesionario pequeño y breve para tu confesor, por el cual sepa y entienda tu lenguaje y manera de hablar. Y el primer confesionario ya dicho, el que pertenece a ti, te es de gran manera necesario y provechoso.[10]

En esta ocasión, que no es la única, debemos entender que el indio sabe, comprende y merece el texto más amplio, más explícito y detallado a diferencia del sacerdote que comienza a confesar y que sólo es capaz de manejar uno breve y sencillo, a la manera de un especie de *acordeón escolar* para ayuda de la memoria.[11] Por desconocer el

vocablo, sucede que los confesores no entienden a los penitentes, ni los penitentes a los confesores. Las dificultades llegaban más allá del altiplano mexicano y del área de influencia nahua. Ya adelantado el siglo XVIII, fray Bartholomé García se lamentaba de que la lengua chichimeca careciera “de innumerables términos que son muy usados y vulgares en la doctrina cristiana”.[12] Esto pasaba en el norte, donde tuvo lugar en pleno periodo de reformas borbónicas una segunda evangelización franciscana, aunque algo semejante sucedía en Oaxaca, otro “país remoto”, en el extremo opuesto de la Nueva España. Sólo en Oaxaca podían encontrarse algunas *personas inteligentes* en el idioma chinanteco, porque en otros sitios nadie lo hablaba ni lo entendía, y Nicolás de la Barreda pasó veinte años de continua práctica y estudio para “¡apenas, y qué apenas!” lograr una traducción que se adapte a “lo más tosco, usual y llano estilo”, conveniente para la limitada inteligencia de los indios.[13]

Mientras más *peregrina* era la lengua al parecer de los europeos, mientras más extraña, especial o poco oída les resultaba, más convencidos quedaban de que *el otro*, y no ellos, era ignorante o poco capaz. Los textos nada dicen, en cambio, acerca de lo insólito que habrá parecido el castellano a los naturales, ni de lo ignorantes y poco capaces que les resultaban los frailes al pronunciar la lengua local con dificultad, o repetir *como pericos* una secuencia de palabras sin explicar su significado, manteniendo los ojos fijos en sus manuales mientras hacían vanos intentos por comunicarse. Cuando esto sucedía, los párrocos daban la impresión de ser limitados y poco capaces.

Los alumnos debían, inclusive, suplir las carencias de los religiosos. Cuenta Grijalva el caso de un indio muy entendido “y muy propio en la versión de las lenguas” que traducía la doctrina con buen sentido y que se comunicaba con los frailes como los propios ángeles.[14] Por eso cuando los confesores acusan a los indios de inhábiles, rudos y faltos de razón, es conveniente revisar la capacidad del discurso que, en estos casos, revela la arbitrariedad de algunas reglas aceptadas sin mayor cuestionamiento ni reflexión crítica, por una sociedad determinada. La fuerza de la costumbre permitía que se repitieran conceptos como los que acabo de mencionar y que sería prudente replantear para evitar confusiones y malos entendidos.

Los indios son poco inteligentes porque no aprenden, pero no aprenden, entre otras razones, porque no entienden el limitado y poco puntual vocabulario de su *maestro*. Si el poder para decidir y para normar el criterio de enseñanza hubiera sido menos impositivo, no cabe duda de que ellos hubieran rechazado las enseñanzas de un maestro que no se comunicaba. Sin expresarlo de manera directa y abierta, ¿no era eso lo que hacían? Tal vez en previsión de ese problema, Barreda tuvo la sensibilidad de no usar en la *Doctrina Cristiana* un solo vocablo que primero no tuviese general aprobación de los mismos indios, reexaminándolo con ellos muchas veces sin fiarse sólo de su dictamen.

La falta de conocimiento del idioma era un punto delicado para la autoridad; la catequesis dejaba de ser una enseñanza predecible y confiable en la medida que el clero debía descansar en un apoyo externo e incierto (el de los indios traductores), para llevarla a cabo. Ernesto de la Torre Villar ha estudiado estos problemas y afirma que en el siglo XVIII, el desprecio y desconocimiento del valor de la enseñanza bilingüe llegó a su

máximo, “imponiéndose el uso del castellano”.[15] A la luz de nuevas investigaciones, puede aventurarse que esa actitud en apariencia negativa era la cara oculta de las limitaciones de la Iglesia indiana. En muchos casos, lo que parecía desprecio, podía ser simple inseguridad. Los curas dejaron de hacer el esfuerzo por aprender la lengua vernácula, porque el trabajo había sido excesivo y de manera implícita, terminaron por dejarse derrotar por la fuerza de las circunstancias. Al mismo tiempo, el aprendizaje del español pudo ser el inicio de una enseñanza más libre y más liberadora para el indígena. Volveré sobre este tema cuando veamos qué pasó en 1771.

Era común el uso de intérpretes indios, sobre todo en áreas de reciente penetración misional. Fray Joseph Guadalupe Prado se refiere a Texas, en la zona del río San Antonio y del río Grande y ve con recelo el uso de traductores en esas misiones. A su parecer, es solución cuestionable porque los indios son propensos a mentir, dados a engaños y falsedades y “sospechosos en materia de verdad”; cuando enseñan la ley divina, la glosan según lo primero que les viene a la boca porque “nos ocultan lo que ellos producen”.[16] García acusa a los traductores de corromper el genuino sentido de la doctrina cristiana, unas veces por “falaces y negligentes” y otras por “idiotas e ignorantes”. Aun así son un mal necesario, porque el misionero “camina como ciego cuando se ignora el idioma”. García expone el núcleo de la tarea catequística, porque la lengua es el medio para llevar el mensaje, y para traer de regreso la confirmación de que éste ha sido recibido y comprendido. Si no hay comunicación, estamos ante dos monólogos que sólo por casualidad y ocasionalmente toman la forma de un diálogo.

Casos como el que describe García hacen evidente, una vez más, la difícil posición del clero indiano para llevar a cabo la compleja labor que se le había encomendado. Mientras la ideología del *otro* no sea entendida por el que la recibe, la catequesis no pasa de ser un juego de soliloquios en que cada parte usa su habilidad para no perder terreno, no para conjuntar. Entre uno y otro extremo, con muy poco reconocimiento por su labor y con una mínima autoridad coyuntural, estaba el intérprete indio. No es casualidad que Bartholomé de Alva Ixtlixóchitl, el cura que en sus nombres lleva la herencia de dos culturas y de dos historias, la de Europa y la de América, valore las bondades de una comunicación adecuada a través del lenguaje. Esta no es una forma meramente neutra de entendimiento que puede utilizarse a voluntad para representar los acontecimientos reales como simples procesos de desarrollo; el lenguaje sirve para dotar a los acontecimientos de una coherencia y de una solidez que van más allá del significado literal de las palabras.

Como el discurso se originaba en latín y partes de él no se traducían a lenguas vernáculas, los curas competentes debían ser no sólo bilingües, sino trilingües para comprender y leer al menos un poco de latín cuando administraban los sacramentos y celebraban misa. Su nivel de latín era con frecuencia más elemental de lo que ellos o sus superiores estaban dispuestos a reconocer. El clero de Quito pedía a su obispo Alonso de la Peña Montenegro que escribiera un *Itinerario de párroco de indios* en español, para aprovechar a quienes, por la distancia, no habían podido ir a la universidad y aprender latín.[17] Cuando escribe algunas reglas para resolver las dificultades de la administración espiritual de los indios, lo hace en castellano porque considera que “la lengua materna es

muy amada y entendida de los iliteratos, para los doctos es dulce y bien comprendida, y a todos deleita y aprovecha”.

El latín había tenido éxito en Europa por ser la lengua de comunicación entre pueblos que en su mayoría compartían un tronco lingüístico común y por ser Roma el centro histórico de la cristiandad. Allá había sido vehículo unificador, pero aquí, usarlo para los naturales del Nuevo Mundo dio resultados lamentables. Los curas lo hablaban mal y los indios lo entendían aún menos que el castellano. Debían memorizar las oraciones y podían recitarlas en latín o en su lengua, pero como no hablaban latín, no entendían su significado y repetían las palabras sin comprenderlas. Salvo excepciones, no tenían oportunidad, tampoco interés, ni mayor necesidad de avanzar en esa lengua. Rezaban sin tener idea de lo que decían y provocaban situaciones absurdas e inconvenientes, sobre todo después de haber fracasado el proyecto original del Colegio de Santa Cruz que incluía la enseñanza formal del latín para grupos selectos de indígenas. Con buen sentido práctico, Bartholomé de Alva sugería abandonarlo como lengua para la catequesis y revisar las traducciones de las oraciones para llevarlas del español al mexicano.

El conde de Galve, el mismo que, como veremos más adelante, debió reprimir el Motín del maíz en 1692, y a quien en esa ocasión lanzaron improperios y tacharon de inepto, tuvo la buena ocurrencia de establecer escuelas para enseñar a los indios el castellano, “cumpliendo con las leyes de la Nueva Recopilación de Indias”.

Para obligar a los indios a aprender el idioma, quedó establecido que ninguno de ellos podía obtener oficio de república si no sabía castellano, dando cuatro años para que comenzara a regir tal disposición; los sueldos de los preceptores eran diferentes según las circunstancias, pagándoles los bienes de comunidades de indios quienes habían de trabajar entre todos una milpa suficiente para la dotación del maestro.[18]

La enseñanza del español había dividido las opiniones. Aprender una segunda lengua no imponía el olvido o el rechazo de la primera, de la misma manera que la aceptación de nuevos alimentos traídos por los conquistadores, no había significado el abandono de los propios y tradicionales. Los indios que dominan el castellano son los primeros en manifestar su inconformidad por la falta de concordancia entre el texto original y su traducción al mexicano. Expresan *grande admiración y novedad* al ver que teniendo su lengua natural los términos apropiados para significar las cosas que tanto importan, “los haya tan impropios y equívocos, que no significan sino a la contra de lo que se pretendió significar entonces”.[19] Encuentro aquí un punto de partida para reflexionar, en otra ocasión, acerca de la aptitud crítica que desarrollaron al paso de los años algunos indios que dominaban el castellano y que explicaría su posición reflexiva y polémica acerca del cristianismo y de la manera europea de vivir la vida. Este posible cambio de actitud serviría para impugnar la tesis de Palafox que trata de la naturaleza pasiva del indio y de su aparente incompetencia para cambiar. Los indios, al menos los que habían penetrado los misterios del lenguaje europeo, se daban cuenta de que su propia realidad ética, social y cotidiana podía expresarse, comprenderse y vivirse de forma más realista, si tenían acceso a los términos adecuados en el idioma *del otro*. Más aun, me parece que era muy difícil promover la revaloración del indígena y hacer a un lado el concepto de su

especial, disminuida y corta capacidad para el aprendizaje, mientras no se le facilitara el acceso a la lengua del *otro* que, según decían, era más capaz. Posiblemente sería conveniente replantear algunas afirmaciones que se han hecho en este sentido supuestamente con el deseo de defender al indio. No hubiera necesitado quien lo defendiera si, dándole acceso a la cultura del otro, se le concediera el derecho a llevar a cabo su propia defensa.

Las cosas no tenían porque desplazarse fatalmente hacia una inmovilidad. En último término, la solución positiva de los problemas depende de la responsabilidad del hombre libre, porque la libertad es el elemento vivo y creador que existe en la persona. La catequesis como liberación que primero ofreció Zumárraga, debió haber igualado con el tiempo la capacidad inquisitiva y polémica de ambos grupos. Esto no sucedió y por tanto no es historia, pero como lo estamos viendo, es posible que la enseñanza del español ofreciera en los siglos XVII y XVIII una segunda oportunidad.

En páginas anteriores seguimos las dificultades que encontraron los moralistas europeos para transmitir su mensaje, a pesar de que, allá, la manera cristiana de ver la vida no era una novedad. La parte doctrinal del discurso que llegó al Nuevo Mundo también giraba alrededor de diversos *misterios*^[20] que, aunque fueran simplificados, debían incluirse en el aprendizaje de la doctrina. Como raíz común del vocablo *misterio* está el oculto secreto de una realidad divina que es revelada por Dios bajo la evolución de una historia de salvación o bien bajo el velo de un signo sensible que muestra y al mismo tiempo oculta lo que produce. El término incluye, por tanto, los llamados misterios de fe y los sacramentos de la Iglesia.

Para enseñar las verdades que debían ser creídas y vividas, pero que no podían ser explicadas de manera directa y racional (verdades de fe y sacramentos), los curas-autores debieron echar mano de diversos tropos o recursos literarios cuyos orígenes se remontaban a las metáforas de la Biblia, el libro sagrado y el libro histórico del pueblo de Israel y que, hasta la llegada de los españoles, era desconocido para los americanos. El Concilio de Trento distinguió siete grandes misterios-sacramentos o ritos salvíficos de la Iglesia; el cuarto es el sacramento de penitencia que está centrado en la confesión de donde viene el término *confesionario*.

LOS CONFESIONARIOS Y LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

Los que se utilizan para este trabajo constituyen una serie homogénea puesta a disposición de los curas de indios para divulgar los temas nucleares de la catequesis. Incluyo textos de las tres órdenes religiosas que llegaron primero a estas tierras y también de los miembros del clero secular que dependían directamente del obispo y que laboraron entre los indígenas. No intento cuestionar su contenido doctrinal; todos atienden, en esencia, al mismo discurso teológico-moral emitido por la única institución autorizada y fueron en su momento aprobados y recomendados por las *graves y doctas* autoridades

competentes. La lista no es exhaustiva, aunque comprende todos los títulos que pude reunir en razón de una explicación historiográfica coherente, pertinente y plausible de la evangelización. Veremos primero los confesionarios novohispanos impresos entre 1565 y 1642 y segundo, los que vieron la luz antes de 1771, año del Cuarto Concilio Provincial.

Los franciscanos fueron los primeros en llegar a la Nueva España y ellos publicaron las primeras doctrinas y confesionarios. Como Zumárraga era franciscano, lo mismo que muchos de sus consejeros más cercanos, el espíritu de la orden fue determinante para la vida de la Iglesia en la época inicial de la evangelización, no sólo hasta su fallecimiento en 1548, sino hasta la llegada de su sucesor Montúfar en 1554. Por esta fecha evolucionó la actitud de los evangelizadores cuando se dirigían a los indígenas. Siguieron considerando al indio como un ser bueno y dispuesto a salvar su alma, pero no era más maduro o adulto que 30 o 40 años antes, cuando se había iniciado su cristianización. El consenso iba en la dirección contraria: necesitaba tanta o más ayuda que antes. Debía ser guiado, aconsejado y, en su oportunidad, obligado a cumplir con sus obligaciones.[21]

Durante los años que dirigió la Iglesia mexicana y ordenó las primeras doctrinas, Zumárraga se manifestó como el hombre de dos mundos sin hablar el náhuatl. Después de su muerte (1548), su compañero de orden fray Alonso de Molina publica su *Confesionario* en 1565 y hablando los dos idiomas, es ya un autor americano. Llegó a estas tierras siendo niño y aprendió el náhuatl jugando y conviviendo con los niños indios. Esto explicaría su comprensión y su compasión por el mundo indígena. Antes de ser su maestro, fue su compañero y para ser aceptado en sus andanzas infantiles, debió *ponerse en el lugar del otro* y relacionarse con ellos *de igual a igual*. Luego sirvió como intérprete a los franciscanos, tomó el hábito y escribió el primer vocabulario en lengua náhuatl que fue publicado en 1555.

Dejó un *Confesionario Breve* y un *Confesionario Mayor*. A excepción de las doctrinas humanistas del periodo anterior, éste es el confesionario para indios producido en la Nueva España más detallado y más original que conozco.[22] Se trata de un trabajo de transición que combina felizmente lo mejor de dos periodos de la evangelización. Lo publica por primera vez en 1565 cuando Montúfar convocaba al Segundo Concilio Provincial con el propósito de jurar las disposiciones emanadas del Sínodo universal. La coyuntura histórica en que nace esta obra hace de ella un parteaguas en la historia de la evangelización novohispana.

El núcleo de la obra va precedido por una *instrucción y doctrina* tan completa y compleja que podría ser considerada el último texto influenciado por el pensamiento de Erasmo, puesto a disposición de los indígenas y el postrer homenaje franciscano al primer obispo de México. Molina reitera la importancia de una disposición interior de arrepentimiento para recibir con provecho el sacramento de la penitencia y recuerda que el eje del sacramento es el propósito de conversión, o sea la contrición. No basta con decir los pecados, éstos trascienden el ámbito sensible y no pueden ser reparados por un simple acto mecánico y externo.

El penitente debe tomar internamente conciencia de su responsabilidad en el seno de la sociedad. Aunque conozca el orden y concierto que hay en el cielo y en todo el

mundo, poco le aprovecha si no se conoce a sí mismo para ser amigo de Dios “y que le tengas por padre y que te adopte como hijo. [...] Muchos hay que saben muchas y diversas cosas, empero ignoran a sí mismos, y la derecha sabiduría que se llama filosofía es el conocimiento de sí mismo”.^[23] Molina señala la gravedad de las faltas contra el prójimo, en especial los actos contra la justicia que dificultan la convivencia social: negar ayuda a los más pobres, ser deshonesto en el ejercicio de los cargos públicos, engañar al comprar y vender, evadir el pago de impuestos justos, etc. El lenguaje se usa con propiedad, con fuerza y con elegancia, sin necesidad de recurrir necesariamente a las figuras metafóricas que resultan estrategia valiosa para otros autores. No me resulta fácil explicar el porqué de su estilo directo y sin duda poco usual en los confesionarios para indios de esa época. Tal vez se deba a la confianza de poder establecer un diálogo con el otro al *tú por tú*. Molina puede haber considerado al indio capaz de recibir el impacto directo del mensaje de la Iglesia sin recurrir a la adecuación y la simplificación derivadas del lenguaje figurado.

En 1599 otro franciscano, fray Juan Bautista, publicó un *Confesionario en lengua mexicana y castellana* para explicar los casos más comunes que suceden entre los indios y al año siguiente sacó las *Advertencias para los confesores de los naturales* dirigido directamente a sus colegas. Entre el texto de Molina y los de fray Juan Bautista han pasado 30 años. Los indios no adelantan en aprendizaje, pero los religiosos siguen haciendo un notable esfuerzo por enseñarles. Hay que tener paciencia porque en todas las cosas naturales y espirituales, los hombres atraviesan por varias etapas: primero son semejantes a los brutos animales y pasan por las imperfecciones de niño y por los descuidos y vanidades de la puericie; por la inquietud de la adolescencia hasta que llegan a la edad sosegada de ser perfecto varón.

La diferencia entre el indio y el hombre de otras culturas, como es el caso del español, sigue siendo, más que nada, una cuestión de aprendizaje. Fray Juan Bautista debe haber discutido estos asuntos con sus colegas, y los que habían tenido experiencia con españoles le habían informado que las cosas no estaban mucho mejor allá:

Claramente se hecha de ver que la rudeza que en ellos [los indios] vemos no es natural, sino falta de instrucción y comunicación de gente hábil y discreta. Y los que han tratado el villanaje de muchas partes de España, dicen que son más rudos y de mucho menos policía que estos naturales.^[24]

Hay que instruir al indio, darle tiempo para madurar, tener paciencia; ésta es la parte fundamental del mensaje. Lo interesante y significativo de este párrafo es que los otros presbíteros que tienen cura de almas *dicen* que en Europa el pueblo también es ignorante. En el año 1600 el clero indiano *todavía* considera que la ignorancia, no sólo de los españoles sino de los naturales de la Nueva España, es básicamente una cuestión de falta de aprendizaje y esta deficiencia puede y debe ser remediada al paso del tiempo, con trabajo y la catequesis apropiada. También se entiende que al final del proceso, tanto aquéllos como éstos dejarán de ser rudos, y la historia de la catequesis tendrá un final feliz. La rudeza de los naturales no es tanta que pueda decirse que son tontos, bobos, mentecatos y del todo privados del buen juicio de razón. Se infiere que las opiniones del

clero local están divididas y que algunos curas afirman que los indios son bobos mientras que otros sostienen lo contrario. El que manda el mensaje, el cura catequista, tiene en sus manos, o mejor dicho en sus libros de enseñanza, la clave del cambio para que los indios dejen la ignorancia. Por eso es un hombre poderoso, siente que desempeña un quehacer trascendente y su trabajo es insustituible.

Veamos ahora el trabajo de los dominicos, orden religiosa con un carisma diferente de los franciscanos, aunque ambos trabajaron entre los indios con dedicación similar.

El mismo año que salió a la luz la 1ª edición del *Confesionario* de Molina (1565), fray Domingo de la Anunciación (1510-1591) publicaba su *Doctrina cristiana breve y compendiosa* según lo ordenado por el sacro Concilio Mexicano[25] y lo dedicaba a su hermano en religión el arzobispo Montúfar. En el prólogo reconoce con candor y sinceridad, que para redactar su obra aprovechó otras doctrinas (a la manera de los *compilatores y commentatores*), “de aquí y de España de las cuales he cogido lo más útil y necesario”, pero no da los nombres de esas autoridades. Utiliza una moderna forma de comunicación: el diálogo “entre un maestro y un discípulo”, a diferencia de otra doctrina mayor que el mismo autor había compuesto anteriormente “por vía de sermones” de corte tradicional.[26] No es lo mismo dialogar que sermonear. Para dialogar se necesitan dos o más personas que alternativamente se escuchan y se expresan juntas y discurren, preguntándose y respondiéndose. Para sermonear, esto es, para enseñar la doctrina y *reprender* al pecador por sus vicios, basta que una persona enseñe mediante un monólogo y hable repetidamente al penitente de sus faltas o defectos, con la intención de provocar la enmienda. Si fray Domingo escribió sobre estos temas con anterioridad y modificó su técnica de comunicación, quiero pensar que lo hizo porque aprendió a dialogar *con* otro, en lugar de reprender *a* otro, aunque debo confesar que el texto de 1548 en forma de sermones es también extremadamente cortés.

Establece un diálogo entre el maestro que instruye a su amado hijo y el discípulo que responde. El lenguaje evidencia un respeto por la persona que va más allá de la particular situación socioeconómica o cultural de los interlocutores. Los dominicos manifestaron especial empeño en acercarse a “los chicos y grandes, mujeres y hombres [...] después que han venido a los años de discreción”, en los términos más amables y comedidos posibles. En principio, fray Domingo acepta la buena disposición del indio: “Por te ver tan aficionado a las cosas del servicio de nuestro Señor Dios que te quiere ejercitar en las cosas buenas y santas...” y el discípulo, a su vez, responde con el mismo comedimiento: “grandísima consolación me has dado padre mío reverendo [...] mucho te agradezco la voluntad y amor con que me has declarado y dado a entender”. El fraile procura que el que aprende ejercite la inteligencia (entienda) y la voluntad (ame) para quedar consolado (ser feliz).

La cortesía y el énfasis en la caridad propios de algunos confesores, indican cierta aceptación o al menos, tolerancia hacia la persona del indio. Los juicios severos y la insistencia en su poca capacidad sugieren menor comunicación y poca tolerancia. Mientras más fuertes son los términos usados por los sacerdotes, más me inclino a pensar que su vida era difícil, que se sentían solos y que el contacto con sus feligreses

era deficiente.

Fray Domingo explica que la vida es una “continua batalla y pelea” que libramos contra los demonios y contra nuestra propia carne. “Y para que mejor entiendas esto [dice al indio], te quiero poner una semejanza.” Así inicia un cuento o una historia que se refiere a la realidad porque enseña al indio cómo enfrentar a los enemigos que le acechan en la vida desde adentro y desde afuera:

Ya sabrás que es costumbre en el mundo cuando hay guerra entre los hombres, como cada caudillo y capitán tiene su apellido y tiene cuenta con su gente y rige y gobierna sus soldados, dando la industria que conviene a los que están a su cargo. Y porque muchas veces andan revueltos unos con otros los soldados, para los conocer y distinguir, los suelen señalar. Bien, así lo hace con nosotros, hijo mío, nuestro capitán y redentor Jesucristo.[27]

En 1565, año de esta publicación, los indios que habitaban el valle de México todavía tenían viva la memoria de batallas recientes, de sacrificios aceptados y compartidos, de peligros continuos y, sobre todo, del valor y la gallardía de sus capitanes guerreros. De aquí deriva la fuerza del relato que señala a los hijos de Dios como soldados y caballeros armados con la señal de la cruz.

Fray Martín de León, también dominico, publicó en 1611 una obra apropiadamente llamada *Camino del cielo*, porque explicaba todo lo que era necesario conocer, creer y vivir a lo largo de esta vida, para llegar al cielo, “desde que uno se convierte de gentil, o tiene uso de razón, hasta que muera y en ello está todo cuanto un hombre debe saber y creer, entender y obrar, para conseguir este fin”, [28] incluyendo los modos de hacer testamento para que las familias del indio difunto no pierdan sus posesiones.

Escribe para los sacerdotes novatos que carecen de experiencia en el confesionario. Al principio no entienden el trato, modo y poca capacidad de los indios y para salvarlos es necesaria “muchacha ayuda y diligencia, cuidado y solicitud de los ministros, advirtiéndoles ser esta nuestra vocación”. Los indios son los verdaderos dueños de esta parte del mundo y los catequistas necesitan tomar conciencia de su ministerio para favorecer “a estos pobres [pues] nos corren obligaciones precisas de ayudarles” por “estar en su tierra [y] comer y vestir de su sudor”. [29] Este catecismo es ya menos combativo o menos optimista que los anteriores, quiero decir que el autor advierte a sus colegas acerca de la corta capacidad de los naturales, pero no aclara que esa deficiencia puede ser remediada dando batalla contra la ignorancia. Se entiende que la batalla debe darse, pero teniendo presente que no hay hombres y mujeres más “pequeños y chicos” que estos indios. El lenguaje está siendo modificado y ahora se va a hacer hincapié, no en cómo *están* los indios sino en cómo *son*. *Estar* es el resultado de una situación pasajera o coyuntural; pero *ser* de determinada manera depende de la naturaleza o de lo más profundo e inamovible del hombre. La carta acerca *De la naturaleza del indio* que el obispo Palafox escribió treinta años más tarde se explica como parte de un clima social y mental que se consolida durante la primera mitad del siglo XVII.

La publicación del *Camino del Cielo* coincidió con la corta gestión de fray García Guerra como virrey de México (17 de junio de 1611 a 22 de febrero de 1612). Tanto el

virrey arzobispo como fray Martín eran dominicos comprometidos en la defensa de los naturales y el hecho de que el autor mencione estar en tierra de los indios y comer y vestir de su sudor, resulta congruente con el interés que el virrey manifestó, por “cumplir las disposiciones que se habían dado sobre congregaciones, relativas a que los indios volvieran a gozar de todas las tierras y haciendas que en sus poblaciones antiguas poseían [...] y que fueron despojados”.[30] El virrey pedía a todas las justicias de la Nueva España no permitir a los españoles comprar las tierras de los indios, para que no quedaran desposeídos (de aquí la importancia de los testamentos). También prohibió a los comisarios comprar a menos precio que el del tianguis los productos que llevaban para su venta. Las medidas no prosperaron porque el pobre virrey, que tenía sesenta y siete años y era *ya muy anciano*, murió a consecuencia de una caída “cuando iba a tomar el coche”.

Por último llegaron los agustinos. Sus primeros intentos por venir a predicar el Evangelio se remontan a 1527, cuando suplicaron al emperador que los despachase a la Nueva España. En su *Crónica de la Orden de San Agustín*, Juan de Grijalva (ca. 1559-1638) describe la angustia, el temor y hasta la invencible cobardía en que se debatían los primeros candidatos al viaje americano. Los religiosos españoles hechos a un modo de vida y a una cultura de perfil europeo, no se hacían el ánimo de separarse de su patria y de sus amigos, ni a renunciar a esa valiosa comunicación llamada *comercio humano*. Querían “enseñar tan gran multitud de gente que vivía en las tinieblas de la infidelidad”, pero nadie sabía qué iban a encontrar al final del viaje, incluyendo a ciertos indios que “con bárbara fiereza comían carne humana” y al demonio que andaba rabioso de verse corrido de los lugares que “había poseído en paz por tan largos siglos”.[31] Dormían poco y mal por las noches y sentían que los días eran demasiado largos.

A fray Juan Gallegos, prior del convento de Burgos que en un arranque misionero había solicitado permiso para venir a la cabeza del primer grupo de frailes, se le sobresaltaba el pecho cuando le trataban el tema y, añade el cronista con mucha gracia, andaba en aguas más turbadas de las que hubiera deseado navegar.[32] Por fin preparó su viaje sometiéndose a grandes abstinencias, mudó de traje vistiéndose con ropas ásperas y cuando ya sólo le faltaba embarcarse, falleció en 1531 en el convento de Burgos. Este texto de una rara franqueza, hace al lector partícipe de un sentimiento difícil de comprender ahora: el pavor que inspiraba en los europeos la aventura americana. Uno se pregunta si la angustia hacia lo desconocido por una parte y la certeza de tantas penalidades inmediatas por otra, no contribuyó a la muerte del pobre fraile.

Muerto el pastor, quedaron descarriadas la ovejas, escribe Grijalva, y así se retrasó la venida de los frailes hasta 1533. Reunir voluntarios no resultó fácil y ante la escasez de candidatos, recurrieron a una modalidad de reclutamiento original y respetuosa de la libertad individual: el sistema de firmas, con el deseo de conciliar la obediencia con la libertad. Mediante esta ingeniosa fórmula, los candidatos al viaje eran seleccionados sólo entre aquellos que manifestaban por escrito su deseo pues, argumentaba Grijalva, viajar a las tierras nuevas era venir al destierro con peligro de la vida muy claro y no puede la obediencia obligar a tanto, sobre todo si se considera que el destierro equivale a la muerte

civil. El destierro era asunto muy serio en el siglo XVI pues significaba la privación o la expulsión del lugar donde la persona tenía su domicilio, donde era reconocida y tenía el privilegio de pertenecer. Porque el que desembarcaba en América, ¿qué era aquí sino un extraño?

En 1577 fray Juan de la Anunciación publicó su *Catecismo en lengua mexicana y española*.^[33] Este agustino hace hincapié en la amplia divulgación que tuvo su catecismo y explica que fue seleccionado para los naturales. Esta afirmación abre varias interrogantes en relación con faltas como la gula que se describe de modo convencional.

Me pregunto, primero, si la bebida desordenada podría haber sido comentada en otra doctrina, la “que el año pasado imprimí, en la cual están muy cumplidamente los lugares comunes que atrás quedan alegados”. Segundo, el pueblo en general, incluyo a las castas y a los españoles iletrados (que eran la mayoría y que ocupaban un sitio más elevado que los indios en la escala social), eran también personas de *poco ingenio* y un catecismo debería ser útil para todos, porque todos estaban poco doctrinados. Tercero, es plausible que los sacerdotes sí se preocuparan por la bebida excesiva, pero los autores no siempre se tomaron el trabajo o vieron la conveniencia de ajustar la norma moral impresa a la práctica verbal de la confesión. De ser así, resulta que no siempre escriben lo que dicen, ni dicen lo que escriben, ni dejan al escribir constancia de los problemas inmediatos que encuentran al ejercer su labor pastoral. Por último, podría pensarse que el texto era sólo punto de referencia para iniciar con los indios un contacto verbal y personal más acorde con la particular realidad americana. Estas conjeturas no son excluyentes y los ingredientes pueden combinarse en diferente proporción. En cualquier caso, este texto no resuelve la incógnita, sólo la plantea.

Me interesan ahora dos miembros distinguidos del clero secular: Bartholomé de Alva y Juan de Palafox y Mendoza, hombres muy diferentes entre sí pero que tienen en común el interés pastoral y que, con pocos años de diferencia dejaron textos que revelan mucho acerca de la manera indígena de vivir y de usar la bebida embriagante.

LOS SECULARES. BARTHOLOMÉ DE ALVA Y LA METÁFORA EN LA HISTORIA

En 1634, Bartholomé de Alva (ca. 1600-1670), publicó *nuevamente* un *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*,^[34] (ignoro la fecha o las condiciones de una posible impresión anterior). Fue el tercer hijo de Fernando de Alva Ixtlixóchitl (ca. 1575-1650),^[35] distinguido historiador teotihuacano que llegó a ser gobernador de Texcoco en 1612. Don Fernando, a su vez, era hijo de español y mestiza y tenía una cuarta parte de sangre indígena por haber sido su abuela materna, una hija de Cuitláhuac.^[36] Podemos imaginar un ambiente familiar privilegiado y predominantemente español en que se conjugaron tradiciones, conceptos y aportaciones de las dos culturas, inclusive el dominio de ambas lenguas. Estos datos vienen al caso para entender la variedad de recursos narrativos que

emplea en su *Confesionario*, como veremos a continuación.

Alva es ejemplo del creciente número de clérigos *beneficiados* por el obispo que había venido sustituyendo a los regulares que teóricamente vivían de manera comunitaria en sus conventos, pero que en la práctica tuvieron la responsabilidad de la evangelización en el siglo XVI y ejercían como párrocos. Al sistema de preguntas y respuestas común en los confesionarios para indígenas, Alva añade pequeñas pláticas que él llama “reprehensiones”, que tienen por objeto señalar los vicios de los naturales y moverlos a la virtud.

En la medida en que estas pláticas resulten apropiadas para llegar a establecer un mejor y más profundo contacto con sus penitentes, podría decirse que Alva utiliza métodos persuasivos de enseñanza pero, en balance, dedica más tinta a los vicios que a las virtudes de los indios. Hay momentos en que, al parecer, establece con ellos una relación de pastor; llama a su penitente “hijo mío” y lo reconforta diciéndole: “no te turbes, soy hombre como tú”, pero enseguida le recuerda: “soy tu ministro” e inicia un interrogatorio sistemático y rígido marcando la distancia entre los confesores que van a usar el manual (nosotros los confesores) y los penitentes para quienes está redactado (vosotros los pecadores). La manera de vida indígena, no responde al *modelo ideal cristiano* y por eso advierte en tono severo, tono que resulta cada vez más común en el trato de los confesores con los naturales, que éstos siempre niegan los pecados más enormes. Como su objetivo no es la doctrina en general, sino la confesión en particular, quiere que *expliciten* esas horribles faltas.

Sospecho que Alva recogiera en su *Confesionario* partes de otros textos sin citar las fuentes. Esto explicaría por qué la portada del *Confesionario mayor* dice: “fue nuevamente compuesto por el bachiller don Bartholomé de Alva”. Si así fuera, algunas hipótesis de trabajo deberían ser revisadas. Pero, a falta de evidencia en contrario, doy por hecho que él es no sólo el editor, sino el autor (*auctor*) de este manual. En cualquier caso, se responsabiliza y hace suyo el contenido de la obra.

LA HISTORIA COMO PROCESO HACIA LA LUZ

El lenguaje simbólico de Bartholomé de Alva, lenguaje bello y poético, describe el pasado en términos de confusión y oscuridad, a diferencia de la nueva religión, el cristianismo, que representa el orden, el sol, el amanecer, la claridad y el día.

Ahora pues, óyeme y abre los ojos de tu entendimiento, que quiero con breves y concluyentes razones, despertarte del profundo sueño de ignorancia en que estás. Advirtiéndote lo que estás obligado a creer y saber, muy contrario a eso que el demonio os trae engañados y burlados con quimeras que dio a tragar y beber en el pulque y en el vino a vuestros antepasados en sus borracheras y embriagueces. Ya eres muy otro que ellos, ya te ha amanecido el sol de la verdadera fe, ya eres cristiano, ya no vives en aquella confusión y ceguera en que ellos vivían.[37]

Su observación acerca del *profundo sueño de la ignorancia* es significativa. Si la ignorancia y la embriaguez se retroalimentan, debe entenderse que la educación que Alva intenta transmitir al indígena se relaciona con la sobriedad. Afirma que la lumbre natural del entendimiento que distingue al hombre de la bestia, se pierde con la borrachera y la embriaguez.

Sabemos que los religiosos y los clérigos que hicieron la evangelización, incluyendo a Alva, recelaban de las viejas culturas indígenas. A su parecer, las vidas de los indios carecían de significado en la medida que eran *intrascendentes* porque no se insertaban en la historia de la Iglesia y en la dinámica de la *historia de salvación*. Insinúa que los indígenas estaban *como dormidos* y por tanto no luchaban ni podían cambiar, ni dejar su huella en la historia, salvo en el universo de su propia soledad o aislamiento. Entre el principio, equivalente al caos, y el final, sinónimo de realización, está el drama de la historia de la conquista de México. El hombre que vive en estado de *mera naturaleza* difícilmente crea algo de significación cultural específicamente elevado, salvo la religión. [38] Por eso la religión, el componente más elaborado y más coherente de las culturas indígenas, sería también el componente que dio a esos grupos su aspecto distintivo.

En este caso, la característica explicativa del periodo indígena prehispánico sería causal o metonímica, esto es, la relación naturaleza-historia se dio en esa época como resultado de causas que producían mecánicamente ciertos efectos. La forma de ver la realidad y de integrarse al mundo propia de esas sociedades hizo que los europeos llevaran a cabo una temprana evaluación de sus componentes y buscaran una explicación de las diferencias entre uno y otro grupo. Como analista de la realidad, el reto para Alva consiste en explicar ahora, en 1634, los principios que permitan entender el cambio que se dio con la llegada de los españoles, sobre todo con el inicio de la labor misionera. ¿Cómo pasaron los indios del sueño a la vigilia? ¿En qué consistió la transición? Estas preguntas nos llevan al punto en que la conciencia sinecdótica propia de la evangelización, sustituye a la explicación metonímica.

El proceso de la evangelización fue considerado por los misioneros, como un conjunto de acciones morales que se originan en un comienzo, con la llegada de los primeros evangelizadores, proceden a través de una transformación dialéctica de los contenidos y formas de la disposición original (el proceso de aprendizaje paulatino de los indios), y deben terminar en una *consumación o resolución*, que se traduce en la incorporación del indio al cristianismo. Estamos ante una transición significativa porque el hombre que despierta en 1634, no es el mismo que estaba dormido antes de que le anunciaran el evangelio. Es un ser en esencia diferente que tiene la posibilidad de conocer, cosa que antes no podía hacer. Sucede algo nuevo y resulta que ahora, la manera de ser peculiar del indio está contenida dentro de la forma de vida *posterior* a la llegada de los frailes. La catequesis que se lleva a cabo después del primer encuentro, es la materia o el *contenido* de la vida indígena.

Esta comprensión de la naturaleza de la evangelización abarca varias etapas. Primero, el origen de la historia americana como un panorama de pecado y sufrimiento, seguido de un cambio provocado por el desembarco de los españoles y que lleva del desorden (caos)

anterior, al orden. La llegada del evangelio y la subsecuente catequesis se traducen en un desarrollo, esto es, en la acción de explicar, de elaborar y demostrar el significado del *sol de la verdadera fe*. Como respuesta a la labor misionera, se configura un vasto panorama de cambios, de acciones y de formas dentro de la sociedad indígena, *porque ya eres cristiano, ya no vives en la confusión y en la ceguera*.

Bartholomé de Alva debe encontrar la manera de tramar la secuencia de formas o de cambios que se dan en 1634 en la Nueva España, como respuesta al encuentro entre los indios y la Iglesia y el proceso histórico es visto no como un mero movimiento, cambio o sucesión, sino como una *actividad*. Luego de hacer una recapitulación del pasado y con la mirada puesta en su labor actual de evangelización, Alva tiene más que decir, sólo que ahora es en relación al presente:

Ahora pues es muy necesario y conviene advertiros de muchas cosas con que todavía proseguís y andais en una muy oscura y tenebrosa noche de ignorancias de que los demás cristianos. Vuestros prójimos los españoles, se admiran, maravillan y espantan, viendo particularmente cuan flaca, miserable y desventurada sea vuestra fe y obras, que parece que hasta ahora no ha echado raíces.[39]

Como respuesta a los esfuerzos de la Iglesia, la sociedad está comprometida en un proceso de transformación y los indios son, a la vez, los beneficiarios y los cautivos de esos cambios. Ellos todavía *andan en la oscuridad* y no han logrado liberarse de la ignorancia, a diferencia de los españoles que están en otra etapa de la historia, porque son cristianos viejos. El término *todavía* es indicativo de lo que sucede en la Colonia. La fe y las obras de los indios no están firmes, pero el suelo que pisan no es el mismo de antes, es mejor porque es regado por el trabajo pastoral. El texto no explica qué va a pasar en el futuro cercano, los indios deben decidir con su fe y sus obras, *cómo* despertar de su sueño y dejar de representarse un mundo de *sucesos imaginarios*, para pasar a insertarse en la representación cristiana de la realidad.

Vista así, la historia es un drama de luchas sucesivas contra la ignorancia en que los triunfos alternan con las derrotas, al tiempo que sus protagonistas van haciendo camino. El demonio todavía “os trae engañados y burlados”, pero los indios ya pueden *oír, ver y entender* para empezar a dar la batalla. Por tanto, la historia es un complejo campo de batalla de naturaleza trágica, donde el hombre se enfrenta a la hidra (que es la cara oscura de sí mismo) en un drama de acciones y reacciones, de sufrimiento y lucha, pero cuyo desenlace debe ser conciliador. Cuando amanezca el sol, se acabará la confusión y vendrá el orden. El final de esta historia lineal y providencial está en el triunfo de la verdad y el bien, para que el hombre pueda vivir en la luz.

Alva murió esperando este triunfo de la Iglesia, pero sus sucesores tenían cada vez mayor conciencia de la brecha entre los ideales que encarna la religión y la vida cotidiana de la sociedad. Como dice Hayden White, “La unidad de lo ideal y lo real [...] nunca se alcanza del todo y en esa asimetría entre la intención general y los medios y las actividades específicas usadas para efectuar su realización está la trágica falla en el corazón de toda forma de existencia civilizada”.[40] Ése será el tema que habrá que desarrollar en la última parte de este trabajo.

ENTRE APOLO Y DIONISIOS

Bartholomé de Alva se encuentra a caballo entre dos percepciones del mundo; conoce las tradiciones indígenas y a los autores españoles y entiende la mentalidad de ambos. En él confluyen las culturas de la vid y del pulque; las dos tenían profundas y viejas implicaciones religiosas, pero consideraban la bebida embriagante y su posible uso desordenado desde perspectivas diferentes y en ciertos casos opuestas.

Nietzsche, y también la Iglesia, utilizan la metáfora como una imagen representativa que hace las veces de un concepto. Vimos que los Padres de la Iglesia utilizaron al dragón cuya parte oscura era el desorden, la confusión y la muerte, pero que también representaba la fuerza de que dispone el hombre para vivir. Ahora tenemos al filósofo alemán que se valió de los dioses griegos Apolo y Dionisios para dar un sentido trágico a la historia. Hacer el intento por establecer algún paralelismo cultural entre el filósofo alemán de la historia de finales del siglo XIX y el ministro de indios nacido en Texcoco a principios del siglo XVII puede parecer absurdo, pero ambos tienen por lo menos un área de interés y de preocupación común: la bebida embriagante respaldada por el peso de una carga simbólica.

Nietzsche buscó la manera de resolver el conflicto entre Apolo y Dionisios, entre comunidad e individuo, entre sometimiento y libertad, animado por el deseo de devolver al hombre (y a la historia) su integridad. Vio en la tragedia la posibilidad de una alternancia constante de la conciencia del caos con la voluntad de la forma y del orden, todo esto relacionado con un interés por la vida. En *El nacimiento de la tragedia*, precisó que si la historia sólo tomara en consideración el culto de Dionisios, se llegaría al caos, y el hombre regresaría a la *barbarie salvaje* de la que los griegos se habían elevado mediante penosos y perseverantes esfuerzos. Sin embargo, el gobierno absoluto de las facultades apolíneas en el hombre tampoco era la respuesta, porque significaba rigidez, opresión, represión y vivir la vida del sonámbulo.

Apolo es el símbolo solar y representa la razón que se identifica con el día, el orden, la claridad y la unidad. Su opuesto es Dionisios, el dios de la noche y la embriaguez. El vino que bebe y disfruta es símbolo del conocimiento y de la iniciación justamente en razón de la embriaguez que provoca. En efecto, el vino permite que afloren todos los sentimientos, las pasiones, la creatividad individual que sólo unos cuantos seres *excepcionales* merecen y logran hacer suyos. Dionisios provoca la embriaguez y obliga a sus seguidores a tomar los riesgos de la diversidad y a liberarse de la vida controlada por la conciencia racional, como condición para vivir en la historia y para hacerla. Justamente esto es lo que los catequistas buscan evitar a toda costa, porque la turbación de la razón era para la Iglesia sinónimo de fragmentación o de caos.

Alva es el párroco dispuesto a aceptar la bondad del viejo mundo prehispánico sólo en la medida en que le proporcione argumentos para reforzar la vigilancia presente y evitar la rebeldía. Distingue a los indios que viven y conviven con él cuando ejerce su ministerio sacerdotal, de aquellos que formaron parte del mundo prehispánico y que también usaron la bebida embriagante, en este caso el pulque, como un brebaje poderoso

de origen diabólico. ¿Cómo evitar que esta herencia negativa siga pesando en los hábitos de los naturales que viven en la Nueva España? Porque los problemas actuales, los del siglo XVII, no pueden separarse del modo de vida que les dio origen.

La Iglesia tenía dificultad para reconocerlo, pero el sistema educativo prehispánico había probado su eficacia en el pasado y logrado metas ambiciosas al reforzar los lazos de convivencia entre los miembros del grupo. Alva da a entender que los criterios morales y reglas de censura social que se aplicaban entonces eran aceptados por la sociedad en su conjunto y educadores y educandos hablaban el mismo idioma, en el sentido más amplio del término. Aquéllos ponían especial interés en la *enseñanza de los contenidos*, esto es, en el conjunto de principios y reglas que constituían la moralidad tradicional y que eran transmisión natural de sus abuelos y la templanza (al menos la templanza teórica a que se refiere Alva) era el feliz resultado de una censura eficaz, o de un control apropiado. Ahora, en cambio, los indígenas no debían aprender de sus mayores; la Iglesia les pedía que renunciaran a esa herencia y dejaba el proceso educativo integral en manos de un grupo de religiosos y clérigos *profesionales de la enseñanza* que rechazaba la manera indígena de ver el mundo.

Bartholomé de Alva no puede desentenderse de esa vieja cultura; añora la disciplina y la severidad de las autoridades prehispánicas que, cuando encontraban algún borracho, *le quitaban luego la vida por ello*. Esas acciones le prueban que la sociedad sabía, quería y podía controlar a los bebedores. Los viejos, los antepasados de los indios actuales, “eran muy otros de lo que ahora sois”: su comportamiento era más digno, medido y sensato. “Tenían aviso, cordura, miedo y vergüenza y crianza, pero los que ahora vivís, ¿qué tenéis?, ¿qué ha de ser de vosotros?”^[41] Ese mundo que alternativamente le seduce y le repele, debe desaparecer porque es estático y no permite la incorporación de sus miembros a la corriente de la historia, sobre todo a la corriente de la historia de la salvación. Ahora se ha debilitado la censura y nadie les va a la mano aplicándoles la pena de muerte y los indios, muchas veces borrachos, se dejan *ir por el camino de la perdición*. A pesar de este panorama en apariencia desolador, la enseñanza se encuentra ante una encrucijada diferente de la que se le presentó cuando llegaron los españoles. Estamos en el amanecer del nuevo día y la luz viene de Occidente, en especial de Trento.

CRISTIANO POR LAS BUENAS O POR LAS MALAS

El indio debe escoger, pero esta selección no incluye la opción entre el pasado y el futuro. Alva está convencido de que el mundo indígena ya es, históricamente hablando, un hecho concluido. La noche del mundo pagano quedó atrás. La encrucijada se abre hacia el futuro y las alternativas se dan a partir de la luz que ya se vislumbra. El amanecer de la nueva historia ofrece al hombre (también nuevo después del bautismo), la posibilidad de vivir de dos maneras. Recordemos que el indio a quien se dirige Alva ya es cristiano y que la catequesis que ha recibido y que se le sigue impartiendo, significa

fiscalización. Por eso, las dos opciones del hombre *controlado* están dentro de la visión cristiana del mundo, que es ahora la única que se propone a los indios a nivel de discurso.

Pueden escoger entre el amor o el temor. Alva no es el único en darles esta alternativa, porque el mensaje no es suyo, sino de toda la Iglesia que, sobre todo después de Trento, usa la catequesis como medida directa de control. Pero su particular dominio del español y del náhuatl, su contacto con la literatura de ambas culturas, y su conocimiento de los dos mundos le permite exponer su discurso de una manera más elegante, integrada y comprometida. El lenguaje, me parece, es el más complejo y simbólico de los usados por los confesores del siglo XVII. Otros dijeron lo mismo que Bartholomé, pero nadie lo dijo tan poéticamente como él. Es el hombre español, americano y mestizo, todo al mismo tiempo, que disfruta a los clásicos españoles y está familiarizado con los viejos libros indígenas de imágenes. Es también un producto del barroco novohispano entendido como una visión ecléctica y dinámica de la realidad que permite al escritor darle vuelo al ingenio, usar la imaginación y jugar con el lenguaje.

La pregunta que está en la boca de todos los ministros, pero que nadie expresa de manera directa y llana es: ¿la incorporación del indio al mundo cristiano, se va a llevar a cabo *por las buenas o por las malas*? Silencio exterior que oculta una inquietud real de los confesores por saber si el pecador se arrepiente sólo por miedo al castigo (atrición) o si, en su actitud al confesarse, puede percibirse un principio de amor de Dios que facilite la conversión por las buenas (contrición).

Los catequistas americanos leen los textos impresos en España y se dan cuenta de que los párrocos europeos enfrentan allá un problema similar al que ellos necesitan resolver aquí: convencer a sus feligreses de que Dios los ama. Dicen los confesores que para no entristecer a Dios con su falta de correspondencia, el indio debe vivir conforme a la norma cristiana. Allá los sacerdotes se encontraban abrumados de trabajo con la multitud de fieles que debían cumplir con el precepto de la confesión anual. Debieron aceptar que no podían exigir gran cosa, pues la mayoría de los penitentes se caracterizaba por su incultura, su falta de aptitud espiritual y su ignorancia religiosa. Aquí pasaba lo mismo. El dilema se reducía al uso de los medios: ¿hacer las cosas por las buenas o por las malas?

La teología moral pone a disposición de los confesores dos posibles *medios* de evangelización y ellos pueden combinarlos, variando las dosis de uno u otro componente: “pórtate bien porque Dios te ama” o “no te portes mal porque Él te va a castigar”. En el buen lenguaje de los teólogos, la pregunta era ¿estás *contrito* o estás *atrído*? Los confesores debían estar alertas para distinguir ambas maneras de arrepentimiento, porque la contrición procura el perdón divino, aunque no haya confesión; y la atrición lo obtiene sólo gracias a la absolución que da el sacerdote. En los confesionarios novohispanos es común insistir en la confesión como condición indispensable para el perdón, sin que posibles excepciones valgan para evitar el trámite, con lo que indirectamente los curas proporcionan la respuesta: *si no te confiesas te vas al infierno*.

Una manera indirecta de contestar se relaciona con la proporción de espacio que

dedican los confesionarios americanos de los siglos XVII y XVIII a las dos *postrimerías* que siguen a la muerte y al juicio: el cielo y el infierno. Alva describe el cielo como la morada y palacio real de la Majestad de Dios, donde jamás puede llegar ninguna pena ni trabajo. En esa patria y lugar de vida eterna descansan los amados, los queridos y amigos de Dios, los que en este mundo le sirvieron y obedecieron no quebrantando sus divinos mandamientos.

El infierno es lo contrario: “lugar de la muerte, casa de fuego sin respirado ni chimenea”, sitio de feísimos monstruos y asquerosas bestias, de aquellos que cayeron del cielo precipitados hacia abajo con sus espantables melenas, “todos los cuales dieron nombres y apellidos a los ídolos que trajeron perdidos a vuestros antepasados”.^[42] En otras palabras, el relato es el medio para describir con viveza un lugar cerrado, miserable y fragmentado donde trabajan los enemigos del rey, los que no le sirvieron ni le obedecieron. Sufren porque dondequiera que esté ese sitio, es el destierro y se es extranjero para siempre. El cielo es territorio de vida, lugar armonioso, casa abierta y espaciosa donde se *está bien*, porque los dragones con espantables melenas no pueden entrar ni dañar a sus habitantes. Es la patria nueva donde el bien no se acaba.

Este material del discurso cristiano tradicional prestó en la Nueva España especial atención a los poderes sobrehumanos de los demonios. La complejidad y fuerza de las religiones indígenas prehispánicas ofrecieron un terreno ideal para escenificar el mítico combate del pecador contra la Bestia, o sea la rebeldía del hombre viejo contra la Verdad y el Bien. El lenguaje simbólico y dramático de algunos confesionarios cuando describen el infierno tenía como propósito penetrar hasta el interior del penitente, ayudarlo a *sentir* en su carne la complejidad y la inmensidad de la lucha. Un buen infierno, si cabe usar esta metáfora irónica, debía implicar los cinco sentidos y proporcionar castigos precisos y distintos para cada uno de los siete pecados mortales. Para escapar de él, los indios debían renunciar a su pasado.

El código penitencial reglamenta con rigor el principio del deleite y, unánimemente, los teóricos de la confesión lo relacionan con los poderes malignos. La regla de los placeres designa bajo el encabezado de pecado mortal a una serie de prohibiciones relacionadas con el goce sensible derivado del comer y beber. De manera especial, estas delectaciones estimulan *el agujón de la carne* y conducen a la concupiscencia, considerada como *la madre de todos los pecados*. Desde las épocas más antiguas, la Iglesia identificaba los placeres de la carne (sensualidad o gula), con el demonio. La borrachez provocada por “la infernal bebida del pulque”, dice Alva, es “la puerta o entrada” de todo género de vicios y pecados. Éstos son mortales, infinitos, sin cuento ni número, “gravísimos y enormes”. Con estas sonoras palabras, inicia su discurso represivo contra el uso desordenado de la bebida embriagante y deja caer en el infractor de la norma toda la responsabilidad de sus acciones, inclusive de aquéllas llevadas a cabo cuando está embriagado: “Advertid que no tenéis ante Dios excusa ninguna [para cometer todo tipo de pecados], aunque digáis que el vino o el pulque lo hacen”.^[43] Alva, el confesor de indios, quiere que el bebedor tome conciencia de su falta individual y no comparte la permisividad de muchos colegas europeos.

El texto sugiere que, al confesarse, los indios tenían inclinación a cumplir con la parte externa y central del sacramento al decir sus pecados, pero sin una disposición interior. Todavía más grave: parece que no estaban convencidos de haber violado una norma moral ni de necesitar el perdón. Quienes recibían la catequesis o se acercaban al sacramento de la penitencia debían ajustarse a la norma cristiana, pero no tenían una comprensión previa de la experiencia histórica y cultural europea que la había originado. Por eso era difícil reunir las condiciones mínimas para hablar de contrición.

INDIOS Y ESPAÑOLES EN LOS ESCRITOS DE PALAFOX

La presencia de Palafox en la Nueva España constituye un parteaguas en la evangelización indígena. Si esta historia comenzó en Trento, su primer capítulo se cierra en Puebla durante los años en que el obispo poblano cimbró hasta sus cimientos a la sociedad virreinal, al buscar la renovación de su diócesis. “Un prelado tridentino” le llama con buena fortuna David A. Brading.^[44] Hombre de enorme vitalidad, de sangre noble, emprendedor y experimentado en los usos y en el lenguaje de la corte, Palafox fue un sacerdote de inclinación mística y al mismo tiempo hombre de acción. Escaló muy alto y, por ello, su caída fue más estrepitosa.

En 1642 dispuso la impresión de un *Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo V*^[45] del que fue responsable el doctor Andrés Sáenz de la Peña, cura beneficiado de la ciudad de Tlaxcala. Este texto, unido a la secularización de las parroquias poblanas, modificó de manera profunda el sentido de la catequesis que habían iniciado los franciscanos y continuado las otras órdenes religiosas y los clérigos, en el territorio novohispano.

No todas las dificultades que enfrentó el obispo de Puebla durante su gestión en México tienen que ver con el tema de este trabajo, pero las dos que voy a enumerar ejemplifican la tesis propuesta por Foucault acerca del poder: resulta más eficaz en la medida en que parte de él puede mantenerse oculto. Primero, los miembros de las órdenes que no querían soltar sus áreas de dominio se escudaban contra las medidas del obispo diciendo que los *pobrecitos y miserables* indios dependían de su protección y se oponían al sentir de los clérigos que, a su vez, justificaban la secularización de las parroquias con el pretexto de acatar la disposición superior de Roma. Segundo, el violento enfrentamiento entre el obispo y los jesuitas fue provocado en buena medida por un conflicto de orden material, cuando éstos se negaron a pagar diezmos por los beneficios de sus ricas y bien administradas haciendas.

¿Era conveniente que las parroquias de indios continuaran en manos del clero regular? La polémica ya había encendido los ánimos de los prelados asistentes al Primer Concilio Mexicano (1555) y no había podido ser resuelta de manera satisfactoria en los años siguientes. Así las cosas, Palafox llegó a su sede episcopal en 1640, convencido de que la retención de las parroquias en manos de los religiosos era una violación a los

cánones de Trento y decidido a ponerle remedio. Arremetió contra ellos y a pesar de su explicable resistencia, ejecutó las providencias de la Corona. Logró que las doctrinas de los regulares que no querían sujetarse a la visita episcopal, al examen de suficiencia en lengua de indios y a la observancia de las leyes del Real Patronato,[46] fueran entregadas a los clérigos.

La salida de los religiosos abrió un espacio para instalar como curas y vicarios a más de 100 miembros del clero secular. En contraste con lo que sería la secularización en el siglo XVIII, se permitió a las órdenes conservar sus conventos e iglesias aunque no fueran párrocos, por lo que fue necesario construir un número considerable de iglesias para uso de las parroquias que ahora iban a ser administradas por el clero secular. Brading señala que si esta medida pudo aplicarse con alguna oposición, pero sin excesivo escándalo entre la población, fue porque “los frailes ya no gozaban de la estima que en algún tiempo se habían granjeado”. [47]

El segundo conflicto, me refiero al de los jesuitas con Palafox, duró años y alcanzó su punto álgido en 1647 cuando, por instrucciones del obispo, el vicario general de la diócesis ordenó perentoriamente a los jesuitas que mostraran sus licencias para predicar y oír confesión, por ser regla canónica que todos los sacerdotes debían tener licencia del ordinario para ejercer un ministerio público en cualquier diócesis. Los jesuitas se negaron a mostrar sus documentos y se amparaban en los privilegios que les había concedido Gregorio XIII. Alegaban que podían ejercer su oficio sin necesidad de previo examen de suficiencia por los diocesanos, lo que, a juicio de Palafox, ponía en entredicho el principio de jurisdicción episcopal. Para Palafox, el solo hecho de tolerar la injerencia de una autoridad ajena entre el obispo y su grey hubiera sido equivalente a ser despojado de su báculo de mando, negándosele así el ejercicio de jurisdicción conferido por el Concilio de Trento. [48]

En 1649 Palafox seguía sin someter a los jesuitas y tuvo que dejar Puebla y pasar a España para justificar las medidas que había tomado y que, al menos a corto plazo, habían alterado la tranquilidad social. Los jesuitas tenían contactos poderosos no sólo aquí, sino en Europa y supieron usarlos con habilidad, haciendo público que en esta disputa, la orden no tenía más interés que servir a la autoridad papal y, a través de ella, a toda la Iglesia. En 1654, ante la debilidad de la Corona y su falta de voluntad para sostener el principio de autoridad del obispo frente a los jesuitas, Palafox debió renunciar a su sede episcopal poblana. La desgracia de un prelado tan distinguido constituyó una advertencia para todos los enemigos de la Compañía de Jesús. En este caso, los jesuitas combatieron como soldados y ganaron la batalla. Un siglo después, en 1767, los Borbones cobraron cuentas y ganaron la guerra.

El obispo dedicó muchas horas de su estancia en México a las actividades pastorales. Escribió al rey de España un apasionado documento acerca *De la naturaleza del indio* [49] de la Nueva España, alabando sus virtudes y cualidades. David A. Brading considera que el rasgo más notable de ese elogio “es su abstracción y su falta de contexto histórico”. [50] Esa fue mi primera impresión, pero en el conjunto de los muchos quehaceres y preocupaciones del obispo durante su estancia en México, me parece que

es posible situar el escrito como un documento capaz de representar el sentir emocional de la jerarquía a mediados del siglo XVII. No quiero decir que el texto de Palafox pueda por sí solo invocar todo el mundo en que surgió, pero, como veremos, no le faltó mucho para lograrlo.

Es poco probable que, a pesar de su vena mística, el obispo estuviera en la disposición de enviar a la Corona discursos abstractos, ni de separar ese tipo de misivas del trabajo comprometido cotidiano que desarrolló durante la década de 1640. Palafox era un místico por inspiración, pero también era un canonista por sus estudios.^[51] Esto sin olvidar que fungió como virrey interino después de haber destituido sin miramientos al marqués de Villena y de que como visitador general debió encargarse de observar, atender y remediar los males concretos que en ese momento aquejaban a la Colonia.

La carta está dirigida al rey. ¿Qué mensaje desea mandar? Porque no estaba en el interés de un funcionario real abrumado por problemas inmediatos y acosado por enemigos poderosos, distraer la atención de Su Majestad con un discurso centrado en la naturaleza *atemporal* de los indios, aunque éste parezca ser un resultado del mensaje. En cambio, podía ser provechoso enviarle un escrito para justificar su intenso y difícil trabajo y, de paso, exponer a sus vigorosos detractores. Éste es un caso en que un documento puede servir para varios propósitos, tanto para su autor como para los dos lectores, el del siglo XVII a quien iba dirigido y el de finales del siglo XX que tiene el beneficio de la visión retrospectiva de los problemas. El documento puede ser abordado desde distintas perspectivas y permitir interpretaciones historiográficas variadas, todas *objetivas* y todas válidas en el tejido de las preocupaciones del obispo y de su realidad histórica inmediata.

La carta, por su extensión y complejidad podemos llamarla casi un tratado, contiene varias partes separadas en lenguaje e intención. El párrafo introductorio es provechoso para explicar el poder desde adentro y el grueso del documento permite indagar los parámetros que el hombre europeo consideraba válidos cuando se le compara con el indio americano para después establecer diferencias. El apartado que destaca las virtudes del indio describe situaciones que, me parece, pueden *iluminar* o dar luces concretas sobre la vida diaria del indígena durante el poco apreciado y mal conocido siglo XVII, sobre todo si se le complementa con otros escritos contemporáneos. Se trata, en resumen, de usar a Palafox para integrar varios minidiscursos que a su vez son parte del análisis historiográfico principal o macroanálisis.

Para encontrar sentido a la larga misiva, y tal vez también con la esperanza de justificar, cuando llegue el momento, la impresión y difusión del *Manual* de 1642 que es pieza clave para este trabajo, voy a procurar relacionar al obispo con el rey para después alcanzar a los indios. El obispo comienza por describir las dificultades de su labor como protector de los indios y hace hincapié en la distancia que separa a la autoridad de los súbditos. Se dirige directamente al rey y habla en primera persona. Este *yo* es significativo en una sociedad donde el poder estaba por lo general dividido, pero no claramente separado ni delimitado, entre las dos Coronas, cada una con sus estructuras, sus ambiciones ocultas o simuladas y su compleja red burocrática. Digo por lo general,

porque en esta ocasión ambas estuvieron unidas durante cinco meses en la cabeza de Palafox (junio a noviembre de 1642).

Yo, Obispo de Puebla... Fiscal de Indias durante más de veinte años, cuyo oficio principal es ser protector de los indios... Consejero del Consejo de Indias... Visitador General de aquellos tribunales de la Nueva España, cuyas primeras instrucciones se enderezan a aliviar y consolar a aquellos desamparados y fidelísimos vasallos... Virrey y Gobernador con instrucciones precisas de ver por su defensa y conservación... Juez de las residencias de tres virreyes y electo [Arzobispo] Metropolitano de México.

Así inicia su comunicación para dejar constancia de su poder, de su autoridad y de su talento para observar con mirada aguda y certera la situación de la Nueva España. No hubiera necesitado investirse de todos estos títulos para decir “yo, Juan de Palafox y Mendoza, voy a hacer un elogio de los pobrecitos indios que, en el ejercicio de una virtud conforme a su naturaleza, deben luchar contra un dragón devaluado de sólo tres cabezas y no de siete como los cristianos de Europa”.

El obispo recorre las instancias novohispanas del poder y enumera los escollos que dificultan el contacto entre el rey y el indio. Sabemos que Palafox no se había detenido ante el poder y la riqueza de su predecesor el marqués de Villena que era, además de virrey, Grande de España y hombre de enorme fortuna. Creo que cuando escribió esta carta, el obispo ya lo había desposeído de su cargo, en una noche y sin ceremonias, el 9 de junio de 1642, dejando muchos intereses lastimados. A la mañana siguiente, además del cargo de obispo de Puebla que tenía desde hacía dos años, asumía el gobierno interino del virreinato hasta la llegada del conde de Salvatierra, el 23 de noviembre del mismo año.

El texto se lee con facilidad y las palabras fluyen, en apariencia diáfanas. Los virreyes están siempre ocupados en asuntos superiores, su poder y su fortuna los aíslan de las carencias en que viven los *heridos y los afligidos*. La distancia entre los indios y la autoridad es tan grande que cuando se establece algún contacto, los problemas han perdido actualidad y el virrey no siente la presión directa de sus angustias inmediatas. Estamos en la superficie y Palafox prepara a su lector, en este caso al rey, para comprender el núcleo del mensaje. Mientras, lejos, en la profundidad, se agita la vida americana, la del indio. Como Felipe IV está tan lejos, el puente natural entre la Corona y los naturales deben ser los virreyes pero,

por muy despiertos que sean en el cuidado de su ocupación, no pueden llegar a comprender lo que padecen los indios, pues en la superioridad de su puesto, llenos de felicidad, sin poder acercar a los heridos y afligidos que penan derramados y acosados por todas aquellas provincias, tarde y muy templadas llegan a sus oídos las quejas.

Frecuentemente el virrey se encuentra acompañado por los mismos sujetos que causan la infelicidad de los indios. Buen cuidado tienen éstos de impedirle “oír los gemidos y ver las lágrimas de los oprimidos y miserables”. Palafox es cauteloso y cada palabra se pesa y se mide. El virrey es la figura de la autoridad real y no debe ser criticado directamente porque parecería que se equivocó en la elección de su diputado

(cosa que pasaba con cierta frecuencia). Si dejamos la superficie y leemos entre líneas, Palafox acusa al virrey, que es gente *muy despierta*, de mantenerse aislado, rodeado de gentes corruptas que lo halagan y le hacen la vida divertida y fácil, sin permitirle establecer contacto con la realidad de la colonia. No lo remedia porque no quiere ver o porque él es parte de lo que se lleva a cabo. Las leyes “no son más que cuerpos muertos, arrojados en las calles y plazas” y en ellas “tropiezan los vasallos y ministros con la transgresión, cuando habrían de fructificar, observadas y vivas”, para dar alegría y tranquilidad a los habitantes.

El relator abandona de manera súbita el entorno palaciego asiento del dominio virreinal, donde las cosas marchan bien sólo en apariencia y cambia el escenario. El obispo decide hablar “primero y principalmente de los indios y provincias de la Nueva España, donde yo he servido estas ocupaciones que he referido, y no de otras”. Coincido con Brading en cuanto al poco interés del obispo por “las antigüedades o la historia de los indios”.^[52] Le atrae el indio que él conoce, aquél con el que tiene trato, que se ubica en el presente y que vive en la Nueva España en 1642. Todavía más que los indios, como veremos a continuación, le seduce y le indigna a la vez, el español que los gobierna.

La segunda parte del texto, no es fácil de interpretar. Se refiere a la naturaleza del indio, esto es, a lo que en esos tiempos se definía como su esencia y propio ser. Aparentemente, el obispo quiere explicar a los europeos que no lo conocen, en qué consiste lo permanente, lo invariable de los naturales. No se refiere a ellos en plural, porque si así fuera, cabría la posibilidad de que unos fueran de un modo y otros fueran de otro. En este caso, el indio sólo *es* lo que es su naturaleza. Leer historia es saber escuchar, y escribir historia es poder expresar. Hay que procurar escuchar al obispo Palafox con la intención de ver, en el *contexto del texto*, su agudeza para enviar un mensaje concreto e histórico mediante la construcción de un protocolo lingüístico apropiado y, en este caso, de naturaleza poética e incluso mística.

De manera vehemente afirma que los indios no son, como se ha dicho, de poco entendimiento y discreción, no obran por temor, ni han sido pusilánimes ni desentendidos *como han pretendido publicarlo en el mundo*. La pregunta inmediata que se hace el lector, si ellos no son así, ¿quiénes les han creado esta imagen y por qué? Palafox no lo contesta directamente. Ciertamente, las doctrinas y confesionarios adaptados por el clero novohispano en función de la *especial y menor* aptitud del indio contribuyeron lamentablemente a divulgar esa imagen.

Los indios, continúa el obispo, son mansas ovejas, dóciles, humildes y respetuosos; besan las manos de los ministros y prelados con gran reverencia, se arrodillan o están de pie en su presencia, aguardan sus órdenes y les allanan el camino cuando van a sus visitas. ¿Quiénes, por lo contrario, se *sientan* y se asientan en la presencia de los prelados y sacerdotes y no acatan sus órdenes? En su competencia de visitador general, Palafox ha visto la *humana naturaleza y malicia* de grupos de poder; como obispo está embarcado en una serie de reformas que afectan a los religiosos en sus doctrinas y a los jesuitas en la administración de sus haciendas y que “unas veces amenazan a los testigos, otras a las partes y otras al juez”. En lugar de reconocer su oficio de prelado y pastor, los

frailes y los jesuitas interponen “divisiones, diferencias y competencia entre las jurisdicciones” e informan siniestramente al consejo acerca de las actividades del obispo.

Hemos visto ya que la Iglesia medía y calculaba el vicio y la virtud, la inocencia y el mal desde la óptica de los siete pecados capitales y de las siete virtudes. Como era de esperarse, el prelado tridentino configura un paisaje ideal inocente y bueno del mundo americano que no ha sido contaminado por los vicios de Europa. El lenguaje poético de la Carta constituye una especie de *lingua franca* que hace factible a gentes de diferente lugar y de distinta educación, pero con una formación cultural común, entender mensajes fundamentales, sin caer en el rebuscamiento o en las trampas de un lenguaje formal que limita el poder de la comunicación y que no tiene valor universal. La retórica de Palafox no limita la comunicación a un mensaje político de fuerte realismo, también utiliza los recursos propios de la metáfora para ponerlos al servicio del discurso moral. Examina cada una de las cabezas del monstruo y los vicios que el lenguaje directo niega para los indios quedan afirmados indirectamente para los europeos.

Primero. Los indios no conocen la codicia, “y rarísimos se hallarán que amen el dinero, ni que busquen la plata, ni la tengan más que para un moderado uso y sustento, ni junten unas casas a otras, ni unas heredades a otras”. ¿Quiénes si no los españoles buscaban plata en el siglo XVII y juntaban unas heredades a otras, acumulando fortuna con el sudor de los indios? El indio, tan pobre, viste y enriquece en las Indias “todo lo eclesiástico y secular”. Con “su desnudez, pobreza y trabajo, sustentan y edifican las iglesias, hacen mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones, y a ellos se les debe gran parte de la conservación de lo eclesiástico”. En este caso, el beneficiario del trabajo indígena es la Iglesia. Al esfuerzo y trabajo de los indios se debe, entre otras construcciones, la magnífica catedral de Puebla.

Segundo. Los indios están libres de ambición y son poquísimos los “que aspiren con vehemencia a los puestos de gobernantes y alcaldes que les tocan [...] y hacen con mucha paz las elecciones”. Lo común es que elijan al más merecedor del pueblo, porque sabe leer y escribir o por ser noble y algunas veces por la presencia, eligiendo indios de buen aspecto y ostentación. Palafox juega literalmente con el lenguaje, se divierte seleccionando los términos al tiempo que da al lector actual (que tiene el beneficio de conocer el desenlace de la historia), la oportunidad de sonreír, tal vez para no llorar con la oculta ironía del mensaje. Todavía añade: “Donde los dejaban obrar su gusto, hacían los gobernadores y alcaldes por la cintura, porque al más grueso y corpulento, por tener mejor aspecto y presencia, hacían y elegían para estos puestos”. En otra parte del discurso advierte que los indios “son templadísimos en el comer”, por lo que, me imagino, era casi imposible encontrar un indio *con cintura grande*. ¿Quiénes aspiraban a los puestos dentro del engranaje administrativo de la Colonia, y *rompían la paz* por alcanzar el poder? ¿Quiénes sabían leer y escribir, se veían gordos y corpulentos o eran considerados bien parecidos o *guapos* por la sociedad? Ciertamente, no los indios.

Tercero. No conocen la soberbia. “Su humildad, subordinación y resignación, antes ha de causar lástima y amor y deseo de su bien, descanso y alivio, que hacerles más duro e intolerable el poder.” A estas alturas del discurso, Palafox ya cuida menos su lenguaje y

escribe frases en que la indignación supera a la prudencia. El lector se pregunta, ¿qué poder era *duro e intolerable* para los indios y provocaba *lástima* en el corazón del obispo?

Cuarto. Apenas conocen la ira. “Tienen inimitable silencio en sus trabajos, y es menester exhortarles a que vayan a quejarse a sus superiores de muy terribles agravios.” ¿Quién o quiénes impiden a la autoridad, “oír los gemidos y ver las lágrimas de los oprimidos y miserables”? Esto al punto de que, como lo expresa Palafox en otra parte del texto, “si no es cuando los alientan para que pidan justicia, que rarísimas veces lo hacen”, se están con un silencio profundo y paciencia inagotable mientras otros grupos sociales abusan de ellos.

Quinto. “No conocen la envidia porque no conocen la felicidad.” Esta frase pone en entredicho la aplicación de parte de la filosofía que había sido propuesta para el Nuevo Mundo. El mensaje evangélico, decían de una o de otra manera todos los manuales morales europeos o americanos, incluyendo los que llegaron de España después del Concilio de Trento, tiene como propósito hacer que el hombre conozca la verdad, para llevarlo a amar el bien y, así, alcanzar su objeto que es la felicidad. El sujeto es el hombre, su camino es la historia, su destino es la felicidad. ¿Me pregunto hasta dónde tenía cabida el indio palafoxiano del siglo XVII en esta propuesta de vida?

Han pasado ya 100 años de catequesis y el obispo afirma que el indio no conoce la felicidad. ¿Cómo explicar entonces las renunciaciones y las pobreza de tantos misioneros que llegaron de España en oleadas sucesivas con el deseo y con la voluntad de enseñar *la verdad*; o el dolor de los naturales cuando abandonaron, de gana o por la fuerza, la seguridad y la confianza que les daba su antiguo modo de vida? ¿Cómo justificar el trabajo misional que ha costado sudor y lágrimas sin cuento a los catequistas? La pregunta que reitera Palafox una y otra vez es, ¿quiénes hacen difícil en la Nueva España el trabajo de los hombres que llevan el Evangelio a los indios? En términos generales, las anteriores acusaciones del obispo van dirigidas contra los cristianos que no viven como tales y que están sometidos a los dictados del dragón. Pasamos a otra parte del texto. El obispo de Puebla ha terminado de decir lo que *no son los indios* y ha dejado al lector preguntándose ¿de quién es el retrato hablado? Ahora se refiere a *los tres vicios en que pueden incurrir*. Al parecer, la bestia perdió cuatro cabezas en su viaje a las tierras americanas. Todavía le quedan tres.

Recuerdo el relato que fray Balthasar Pacheco dejó pendiente cuando, a propósito de bodas y banquetes, alertaba a los españoles para no sucumbir en las garras de la hidra. Esta parte del discurso explica los sentimientos y las reacciones que el indio novohispano provocaba en sus párrocos y confesores cuando los acusaba de ser flojos, sensuales y borrachos. La queja del obispo es el eco de los viejos lamentos expresados por los confesores desde el inicio de la evangelización. Primero la pereza *que es muy propia de ellos*, por ser de natural tan *blandos y remisos*. ¿Qué significa ser blando y remiso? Nada bueno, porque los indios se dejan manejar sin ofrecer resistencia y son *de poca solicitud en los negocios* y dejados en la resolución o determinación de sus quehaceres. Van dejando sus asuntos para mañana, en lugar de resolverlos hoy. Sin embargo, continúa el

obispo, no es necesario exhortarlos a la diligencia y al trabajo corporal; de eso se encargan los *médicos espirituales y temporales*. Esto significa que los doctrineros y los alcaldes que los tienen a su cuidado, los ponen a trabajar en diversos oficios y, como no les preguntan su parecer, sólo les queda componer su actitud y ser diligentes.

Palafox iguala las últimas dos cabezas del dragón con la sensualidad y la embriaguez. Pero las dos van juntas, las dos se reducen a una, “porque son muy templados en la sensualidad cuando no se hayan ocupados los sentidos y embriagados con unas bebidas fuertes que acostumbran de pulque, tepache, vingui y otras del género”.^[53] Esto también tiene remedio, y más pronto lo tendría si los pastores de sus almas y los alcaldes pusiesen en ello cuidado especial. Otra vez vemos que el cura debe tomar la decisión, resolver por el indio, “porque en [él] no hay más resistencia que un niño de cuatro años cuando se le quita el veneno de la mano y se le pone otra cosa”. El trato benevolente y paternal que recibe el niño que aún carece de juicio suficiente y voluntad de decisión, lo mismo que la corrección firme, son apropiados para él. Resulta que al final, “parece que puede decirse que de siete vicios, cabezas de todos los demás, sólo incurren en el medio vicio [de la borrachez], cuando a los demás nos afligen todos siete”.

Si recordamos que partes importantes del discurso cristiano se habían simplificado paulatinamente en toda la cristiandad católica, inclusive la Nueva España, cuanto se cambiaron las doctrinas humanistas por las tridentinas, tenemos ahora, casi 100 años más tarde, los resultados de un modelo de enseñanza constante y uniforme. Era difícil que el indio creciera en juicio mientras los catecismos y confesionarios, base de todo un sistema de conocer el mundo y de relacionarse con él, estuvieran especialmente seleccionados y adaptados para los *pobrecitos y miserables* que debían ser guiados como niños de cuatro años.

Palafox no permaneció en México el tiempo suficiente, por lo menos una generación, para cambiarse a sí mismo, esto es, para americanizarse. Estuvo casi 10 años en la Nueva España y trabajó intensamente, pero no podía hacerse americano en tan poco tiempo. Cuando escribe su carta a la Corona, conoce la Nueva España pero sigue siendo europeo. Por eso *De la naturaleza del indio* puede ser considerado como una interpretación de la naturaleza del europeo visto *al revés*, por lo que Palafox considera que *no es*. El europeo del siglo XVII convive con el dragón porque es un hombre íntegro y conoce todos los sentimientos positivos y negativos que lo hacen plenamente humano.

La metáfora de la hidra es más compleja que la simple presentación de los vicios o pecados de los europeos o de los americanos. Se trata de un objeto de combinaciones; cada una de sus cabezas es incesantemente renovada porque cada moralista hace una interpretación particular de la naturaleza humana y sin embargo la bestia sigue siendo la misma. De igual manera, las debilidades que preocupan a la Iglesia son siete, pero se combinan y se recombinan una y otra vez. Aun la cabeza que más interesa a Palafox y a los curas de indios, me refiero a la sensualidad combinada con la embriaguez, presenta infinitas variantes.

Al indio, parece que le faltan *conocer* seis y media cabezas para estar entero. Al parecer no tiene vicios, pero tampoco tiene la posibilidad de llenar los *espacios vacíos*,

porque la ausencia no se traduce, en este caso, en *espacios llenos*. ¿Significa esto que el indio carece de potencial o que Palafox desconoce su capacidad? En el encadenamiento del texto y de la interpretación histórica que ha ido tomando forma, me parece más plausible y más alentadora la segunda propuesta. No se trata de un indio ahistórico, sino de un indio mal conocido. Palafox observó lo que quiso o lo que pudo ver, pero desde afuera, desde la óptica de la autoridad que hacía la radiografía del dragón europeo. Miró, y además le contaron que el indio bebía en exceso y era dado a la sensualidad. Redujo la imagen que se formó de los naturales a esas manifestaciones externas que, en el fondo, tenían un contenido precristiano (dionisiaco) de enorme fuerza. Palafox vio lo que tenía que ver como resultado de lo que se venía repitiendo desde tiempo atrás respecto a la limitada capacidad del indio. Al parecer no fue consciente del proceso sutil de mestizaje que ya se había iniciado y que iba a evitar que la Nueva España, y con ella el indio, quedaran al margen de la historia.

De la naturaleza del indio distorsiona y disminuye la figura del indio, pero, nos guste o no, ésa parece ser la imagen que de nosotros se hicieron las dos Coronas. En este escrito, el indio no se presenta al lector como el sujeto dinámico de su propio destino, ni como el hombre que va en camino. Si la historia es acción y cambio, él parecía quedar trágicamente fuera. Por eso la Carta debió contribuir a la elaboración de una imagen excesivamente simplista del indígena. Lo más grave es que no queda suficiente margen de maniobra para remediar el problema porque, al parecer, parte importante de su ignorancia deriva de su peculiar *naturaleza*. El texto me preocupa porque, al menos en teoría, parece congelar la posibilidad directa de una evolución que pudiera modificar de manera significativa las condiciones de aprendizaje.

¿Comprendió la Corona la urgencia del mensaje que de manera velada enviaba un funcionario responsable y comprometido? ¿Tuvo la sensibilidad para interpretar la complejidad de este lenguaje en que las consideraciones de orden político práctico formaron un entramado con las de carácter mental, místico y religioso? Porque el obispo de Puebla *codificó* el texto para desactivar el peligro de su contenido acusador. Así, el aviso debía llegar seguro y firme a su destino. Me pregunto si Felipe IV logró *hacer suyo* lo que, en su momento, pudo haber sido una de las acusaciones más fuertes y comprometidas hechas por un funcionario real, acerca de la debilidad de la Corona y de la corrupción de ciertas autoridades novohispanas. La siguiente parte de este trabajo también tiene que ver con las actividades del obispo Palafox en la Nueva España. El *Manual* que publicó en 1642 dejó huella mucho tiempo después de que él regresó a Europa.

[1] Esta historia se construye entresacando y combinando los testimonios de autoridades. El autor decide primero lo que le interesa y luego busca las afirmaciones que, en este sentido, hayan sido hechas por las personas que *saben*. Una vez que lo encuentra, lo “entresaca e incorpora en su propia historia, traducido, si es necesario y vuelto a vaciar en lo que considera estilo apropiado”. Collingwood, 1972, p. 249.

- [2] Le Goff, 1986, p. 13.
- [3] Grijalva, 1924, p. 226. Juan de Grijalva: cronista agustino que tomó noticias de abundantes fuentes, muchas ahora perdidas. Su estilo es claro y agradable y la cronología resulta fácil de seguir. Las cuatro edades de su *Crónica* cubren desde 1533 hasta 1592.
- [4] Chavero, 1884, vol., I p. xlix.
- [5] Foucault, *El orden del discurso*, lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970.
- [6] Alva, 1634, ff. 2v. y 3r.
- [7] Alva, 1634, ff 48v. y 48r. bis.
- [8] “Se fija el término de seis meses a los párrocos de los indios para que aprendan el idioma de éstos, bajo la pena de privación de oficio *ipso facto*, si no lo hicieren”. *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 1859, pp. 172-173.
- [9] Rivera, 1873, I, p. 121
- [10] Molina, 1975, fols. 6 y 7.
- [11] Molina, 1975, ff. 2v.
- [12] García, 1760, p. 457.
- [13] Barreda, 1730, p. 63.
- [14] Grijalva, 1924, p. 44.
- [15] De la Torre Villar, 1981-1982, p. 41.
- [16] Sentir del R. P. Fr. Joseph Guadalupe Prado, en García, 1908, p. 456.
- [17] Carta del clero del obispado de Quito al Ilustrísimo Señor Doctor don Alonso de la Peña y Montenegro, su obispo, Villa de Ibarra, 12 de abril de 1662. El resultado de la petición de los prelados fue el *Itinerario para párrocos de indios*, aprobado en 1668. Conozco dos ediciones del *Itinerario*: la de Amberes, 1698 y la de Madrid, 1771. Utilizo la de 1771, salvo aviso en contrario.
- [18] Esta cédula fue dada en abril de 1691. Rivera, 1873, tomo I, p. 272.
- [19] Alva, 1634, f. 48v.
- [20] Misterio. Se trata de un concepto usado por la Iglesia “para expresar muchos contenidos esenciales de la realidad cristiana, sobre todo en lo que se refiere a su relación con la historia de la salvación y a su íntimo nexo con el acontecimiento salvífico de Cristo”. Dicen los teólogos que los misterios de la Iglesia ofrecen la posibilidad de ver y de valorar el acontecimiento de la salvación, captando su alcance universal que trasciende toda limitación de espacio y de tiempo. Por supuesto, esta línea teológica rebasa los alcances del presente trabajo. Remito al lector al excelente artículo de B. Neunheuser, “Misterio”, en Ancilli, 1987.
- [21] “Si era negligente, se le castigaba como a un niño desobediente, [...] y quien esto les quitare, así en el gobierno temporal como en el espiritual, no hará otra cosa sino quitarles todo su ser y los medios de regirse, porque ellos son como niños; y para bien regirse hanse de haber con ellos como con los niños los maestros de las escuelas, que en faltando o en no dando la lección, o en haciendo la travesura, luego los escarmientan con media docena de azotes.” *Códice Franciscano*, 1889, p. 66.
- [22] *Confesionario Breve en lengua Mexicana y Castellana* compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del seráfico padre San Francisco, México, en casa de Antonio de Espinosa, 1565; Biblioteca Nacional de México. A menos que se especifique lo contrario, todas las referencias son al *Confesionario Mayor*, edición de 1569, y no a éste.
- [23] Molina, 1973, ff. 5v y 6r.; cf. *El sacerdote como padre*.
- [24] Juan Bautista, 1600, f. 59r.

- [25] Anunciación, 1565, f. 2v.; Beristain y Souza, 1883, I, pp. 79-80, afirma que su *Doctrina cristiana en lengua mexicana* fue impresa en México en 1545. Véase Apéndice 3 “Los religiosos”.
- [26] Anunciación, 1565, f. 2v. Posiblemente se refiere a la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana* publicada por los religiosos de la Orden de Santo Domingo en 1548, en forma de sermones, todavía por mandato de Zumárraga y escrita en un lenguaje extremadamente cortés. Véase Corcuera, 1991, pp. 274-279.
- [27] Anunciación, 1565, f. 6v-7r. Este dominico debió haber leído a Erasmo de Rotterdam. Ambos entienden la vida como un campo de batalla en el que los soldados de Jesucristo luchan contra las fuerzas del mal. Véase el *Enchiridión o manual del caballero cristiano* (1515). Cf. Corcuera, 1991, pp. 94-96.
- [28] Se trata de un catecismo y “otras materias”, incluyendo dos confesionarios (uno largo y otro breve para el ministro que sabe poca lengua de indios y que tiene que confesar de urgencia a un moribundo), instrucciones para recibir la comunión y el viático y diversas devociones.
- [29] Hay que tratar de salvar a aquéllos, “en cuya tierra vivimos y de cuyo sudor nos sustentamos todos los españoles y ministros” y añade, “el trabajo de los indios es la sangre de este Reino”. León, 1611, pról. de fray García arzobispo de México y f. 103v; Véase también Serna, 1953, I, p. 303.
- [30] Rivera, 1873, I, p. 98.
- [31] Grijalva, 1924, pp. 20-78.
- [32] *Ibid.*, p. 20.
- [33] Juan de la Anunciación, *Catecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso para saber la Doctrina Cristiana y enseñarla*, 1577. Escribió este catecismo cuando tenía sesenta y tres años y es el complemento de un *Sermonario en lengua mexicana* (que no conozco), escrito por el mismo autor. Anunciación, 1577 f. Aaa r.; también, García Icazbalceta, 1954, p. 282. Véase Apéndice 3 “Los religiosos”.
- [34] Alva, Bartholomé de, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana y pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de hoy han quedado a los naturales desta Nueva España*. Nuevamente compuesto por el bachiller don Bartholomé de Alva, beneficiario del Partido de Chiapa de Mota. Impreso en México, por Francisco Salvago Impresor del Secreto del Santo Oficio, 1634, f. 4v. Véase Apéndice 4 “El clero secular”.
- [35] Beristain y Souza, 1883, I, p. 125 lo menciona como hijo de Fernando, otras fuentes dicen que fue su hermano menor. La obra de don Fernando asimila una doble corriente de expresión literaria, la indígena y la española. Sus trabajos de recopilación y de interpretación de códices y manuscritos antiguos fueron utilizados por Alfredo Chavero para formar el primer tomo de *México a través de los siglos*. “Pocos de nuestros historiadores gozaron de la fama y de la reputación que el historiador texcucano”, en Vicente Riva Palacio *et. al*, *México a través de los siglos*, 1884, vol. I, p.p. xlv-xlvii.
- [36] Don Fernando ha de haber sido español para todos los efectos, pero con buen sentido práctico, conservó el apellido Ixtlixóchitl para no perder los privilegios asociados a la casa real de Texcoco, incluyendo sus tierras ancestrales.
- [37] Alva, 1634, ff. 13v., 14r.
- [38] Este autor puede ser mejor comprendido con la ayuda de ciertos conceptos hegelianos. White analiza la *Filosofía de la historia* de Hegel y proporciona una explicación de la naturaleza y de la cultura que resulta ilustrativa para ayudar a interpretar el lenguaje de Alva. White(b), 1992, p. 113.
- [39] Alva, 1634, f. 2r.
- [40] White(b), 1992, p. 119.
- [41] Alva, 1634, f. 17v. Un análisis de las condiciones de vida prehispánicas podría poner en tela de juicio las palabras de Alva. Ahora me importa tomar en cuenta lo que él piensa, que no es lo mismo que afirmar que estaba en lo cierto o que pudiera estar equivocado.
- [42] Alva, 1634, ff. 14v, 15r.
- [43] Alva, 1634, ff. 30r-32r. Los pecados mortales son siete, pero la gula es el único que amerita una plática

particular, por ser “la principal causa de cometer todos los géneros y especies de pecados que hay con que se quebrantan los diez mandamientos de la ley de Dios”. Alva, 1634, f. 29v. Alva no menciona en ningún caso la comida excesiva y emplea indistintamente los términos gula, borrachera o embriaguez en su sentido genérico de “exceso en el beber o comer”. Alva, f. 18r; véase también ff. 29v ss.

[44] Brading, 1991, pp. 255-279.

[45] Formado por mandato del Rev., Illus. y Excell. Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, y aprobado por el doctor Jacinto de la Serna, rector de la Real Universidad. México, 1642. Hasta hace poco tiempo, este Manual “se encontraba en las parroquias del obispado de Puebla, uniformando la celebración de los oficios divinos”. Rivera, 1873, I, p. 143. De ahora en adelante *Manual* de 1642 y citado en las notas y en la bibliografía bajo Sáenz de la Peña, 1642.

[46] Véase Apéndice 5 “El Real Patronato”.

[47] Brading, 1991, p. 263.

[48] Cf. Brading, 1991, p. 271.

[49] A menos que se indique lo contrario, las citas entrecomilladas siguientes corresponden a la Carta de Palafox. En Palafox y Mendoza, *De la naturaleza del indio*, 1762; también en García, 1974, pp. 631-663.

[50] Brading, 1991, p. 260.

[51] Cf. Brading, 1991, p. 266. Palafox conocía el conjunto de los escritos normativos (inspirados) cristianos, desde los documentos literarios más antiguos que entraron en el canon hasta el establecimiento definitivo y oficial del mismo en el Concilio de Trento.

[52] Brading, 1991, p. 260.

[53] Tepache es pulque blanco mezclado con miel de panocha hervida con anís, con ciruelas pasa, con una hoja de maíz o con distintas frutas. Vingui era la bebida preparada con cabezas de magueyes viejos y martajados puestos a fermentar en una vasija de pulque. Se extraía calentándolo después en un alambique. *Lista de bebidas prohibidas* publicada por el virrey Don José de Gálvez el 2 de julio de 1784 a consecuencia de la real orden expedida el 20 de agosto de 1782. Véase Orozco y Berra, 1855, tomos I y VIII de la obra, pp. 354-362.

TERCERA PARTE

LA COMUNICACIÓN INTERRUMPIDA (1642-1771)

V. LA ESTRUCTURA DEL PODER EN LAS PARROQUIAS SECULARIZADAS

DESDE los primeros siglos de su existencia, la Iglesia fue consciente de los peligros del poder y reconoció, al mismo tiempo, la conveniencia de contar con la organización óptima para desempeñar su labor. Los Evangelios y las Epístolas de San Pablo insistían en que la enseñanza más alta es el fruto de la moderación y relacionaban el uso del poder con una vocación de servicio. Para poder llevar a cabo sus funciones y servir a los fieles, el poder de la Iglesia se transmitía en forma piramidal y directa: los papas eran los sucesores de Pedro; los obispos eran los seguidores de los apóstoles y los curas párrocos lo eran de los 72 discípulos. A la cabeza del clero secular estaba el obispo que tenía sobre sus clérigos poder administrativo y judicial, confería las órdenes mayores, el sacramento de la confirmación y, a su vez, consagraba a los nuevos obispos. En la Nueva España, al menos en teoría, le correspondía nombrar al párroco que debía hacerse cargo de los feligreses de un pueblo determinado,[1] pero la legislación no era clara y la Corona española había conseguido al paso de los años ejercer una autoridad casi *pontificia* en el Nuevo Mundo, en detrimento de las atribuciones del clero secular.

El territorio natural del cura de indios era la parroquia. Para adquirir esa dignidad, Peña Montenegro señalaba que debía reunir cuatro condiciones: tener potestad para ligar y absolver a los parroquianos; tener señalado distrito en los términos asignados por el ordinario; tener poder con jurisdicción ordinaria, administrar a sus feligreses; y ser el único responsable de los vecinos de dicha iglesia.[2] Los *párrocos* también recibían el nombre de *curas* por el cuidado que debían poner en la salud espiritual de sus feligreses; *rectores* porque tenían obligación de gobernar; *doctrineros* porque recién descubierto el Nuevo Mundo, tanto los *clérigos* como los *religiosos* se ocuparon en catequizar a los indios en los misterios de la fe. También se les conocía como ministros de indios, porque servían o ejercían un empleo o ministerio (no confundir con el ministro traductor, intérprete o ayudante del párroco). Veremos ahora cómo se unificó la catequesis alrededor de la parroquia o sea del territorio natural del cura de indios.

UNIFICAR UN MUNDO “NO CRISTIANO DEL TODO”. EL “MANUAL” DE 1642

En la segunda mitad del siglo XVII los confesores seguían repitiendo que la población indígena era de escasas luces y corto entendimiento y, en parte por esa razón, habían dejado de hacer el esfuerzo por llevar a cabo una evangelización a fondo. Los textos de confesión de esa época que conforman la serie documental homogénea que se maneja

para este trabajo, se inclinan por simplificar la enseñanza y el mensaje evangélico, cuyo núcleo era el amor, pierde relevancia frente a la descripción de las faltas. La lectura de los confesionarios me inclina a pensar que el pecado se cuantificó como una falta externa y mecánica. La clave para que estos cambios pudieran ser implementados de manera práctica y generalizada entre la población, se encuentra una vez más en las disposiciones del obispo Palafox que en 1642 ordenó al doctor Manuel Sáenz de la Peña la publicación de un *Manual de los santos sacramentos*.

Muchos caminos conducen a Palafox hasta Roma. El *Manual* es uno de ellos y, a la vez, revela otra faceta de su compleja personalidad; la del pastor de almas que busca la unidad de la Iglesia y la salvación de los fieles a través de la impartición de los sacramentos y también la del hombre práctico que instrumenta los mecanismos para que la secularización de las parroquias permita a los clérigos que ahora las tienen a su cargo, alcanzar un nivel decoroso de vida material. Con Palafox, la Iglesia novohispana enfrenta el drama histórico de la evangelización, esto es, el de la enseñanza en el sentido más amplio, en términos de orden o desorden, de unidad o de pluralidad. El obispo de Puebla conceptúa la catequesis *mal aplicada* como una amenaza que conduce al desorden, al caos y a la pérdida de las almas. Para evitarlos produce el *Manual* de 1642 que equivale a la versión actualizada del *Manual Romano* y congela la diversidad en favor de la unidad. No sólo la catequesis, también las diversas modalidades de culto local tienden a unificarse hacia mediados del siglo XVII. El ejemplo más notable es la devoción a la Virgen de Guadalupe. Su popularidad se extiende más allá de las inmediaciones de la ciudad de México, hasta transformarse en el símbolo de la identidad no sólo indígena sino de los españoles Mexicanizados.

Vimos que la risa espontánea e incontrolada del hombre o de la mujer que se alegraban en la fiesta o se emborrachaban en una celebración comunitaria, preocupaba a la Iglesia porque los fieles se liberaban de la disciplina cotidiana. Algo similar sucedía cuando los libros circulaban, en la práctica y a pesar de numerosos vetos teóricos, sin una censura eficaz. ¿Para qué sirve el que manda, si no hay quien le obedezca? ¿Qué hace el censor si la sociedad puede desentenderse de la censura? Se habían escrito multitud de textos que resultaron en diversidad en las ceremonias y diferencias en los ritos. Unos por omitir y otros por añadir, hacían difícil la administración de los sacramentos y resultaba conveniente ajustar su práctica y forma “a términos más precisos, claros y uniformes”, conformarlos a las enseñanzas de los concilios, especialmente el de Trento, y *reducir* “el ministerio a uniforme y general estilo”.^[3] Cuando se perdió la uniformidad, surgió la confusión entre los ignorantes y entre los indios de estas provincias, que eran *plantas tan recientes en la fe*. La Iglesia continuó diciendo que los indios eran seres frágiles y plantas delicadas que no habían enraizado, a pesar de haber pasado más de 120 años desde que fueron *sembradas y regadas* por primera vez.

El *Manual* está escrito principalmente en lengua mexicana y va precedido de una cuidadosa y bien redactada exposición de motivos en español. Su contenido venía de Europa y sus normas eran de aplicación general. Había sido publicado por lo menos

desde 1611, como una opción para administrar los sacramentos, pero ahora se publicaba para el obispado de Puebla y debía adquirir el carácter de texto único y obligatorio. Voy a *tejer* el texto de Palafox, esto es, a analizarlo junto con el *Itinerario para párrocos de indios*[4] escrito por don Alonso de la Peña Montenegro pocos años después. Los dos autores fueron contemporáneos, influyentes y respetados y trabajaron en las dos joyas máspreciadas y ricas de la Corona española, aquél en México y éste en Perú. Ambos fueron obispos y escribieron largo y tendido en apoyo de la cristianización americana. Palafox por medio de numerosas cartas pastorales y con el *Manual* que debía evitar los inconvenientes de la diversidad; y Peña Montenegro con un *Itinerario* para adaptar el discurso formal de la Iglesia a la realidad de los indios del Nuevo Mundo.

Es poco probable que estos prelados tuvieran la experiencia directa y habitual del confesionario y de la enseñanza indígenas. Palafox simplemente no debió disponer del tiempo para ello durante su agitada estancia en México. Desconozco la trayectoria personal de Peña Montenegro, pero es obvio que dedicó muchas horas a *pensar* cómo y con qué materiales estructurar su *Itinerario*, que no es una compilación ni una simple suma de comentarios esclarecedores del discurso general de la Iglesia hechos a la manera del *compilatore* o del *scriptore* tradicional, sino eso y más, porque es evidente su magnífica formación y porque no deja tema sin escudriñar ni caso sin discutir. El *Itinerario* consta de cinco extensos libros o secciones y abarca con minucia, orden y claridad todas las particularidades de la catequesis indígena. El obispo hizo un esfuerzo enorme por ordenar la catequesis de los indios de la América española. Como autor (*auctor*) se compromete con un trabajo de adaptación formal, porque sabe que debe llevar el mensaje a hombres que no son cristianos viejos. Considera que siendo sus naturales de tanta rudeza y poca capacidad, es menester mucho esfuerzo para regular sus acciones con los principios universales, de cuyo ajuste ha de proceder su justificación de buenas o malas acciones, conforme al uso y la claridad de la teología escolástica.

Las autoridades que prologan el texto preguntan si la norma tridentina y universal (católica) puede aplicarse con provecho en este Orbe Indiano original y diverso, y caen en la cuenta de la complejidad del trabajo que tienen por delante. El problema es tan delicado que no basta la teología que viene de Europa, porque el mundo indiano *es otro mundo*. Alonso Pandoja felicita al autor por “haber descubierto una senda nada vulgar ni trillada, que conduce a la salud eterna” y afirma que “merece las glorias de nuevo Colón”. Las opiniones de este jesuita son reveladoras, con la particularidad adicional de haber sido expresadas por alguien que dedicó años a la formación del clero americano como catedrático de las universidades de Quito y Bogotá, y que en 1666 era rector del Colegio de San Ignacio de Quito.

Confieso ingenuamente que ha días que se ha afanado mi deseo por ver escritas soluciones y casos morales propios de este mundo indiano, que respecto del de Europa es otro mundo. Porque aunque es verdad que muchos autores han escrito con acierto de esta materia, sin embargo no tocan lo individual de este Orbe Indiano con que para resolverlo es necesario valerse de conjeturas y alucinaciones y símiles con que en este *Itinerario* he hallado el colmo de mis deseos, participadas y allanadas las dudas en que a cada paso tropezaban los doctos en este inculto, gentilísimo, medio bárbaro, [mundo] no cristiano del todo.[5]

Este teólogo, que por añadidura es calificador del Santo Oficio, no pone en tela de juicio la autoridad de sus homólogos europeos en su entorno cultural, simplemente tiene la osadía, la originalidad y el valor de insinuar que las palabras que escriben, las propuestas que presentan y las respuestas que dan, están *fuera de lugar* en América. Hace notar que el discurso escolástico tridentino de la Iglesia no *toca* lo individual, lo particular, lo propio y real de este Orbe. En estas circunstancias, ¿cómo puede desempeñar su misión el cura que sirve de puente entre lo que piensa la Iglesia y lo que vive el indio? La respuesta del jesuita me parece poco menos que portentosa porque constituye casi una declaración de principios contra el discurso integrado y fuerte, pero intransigente, de la escolástica mal interpretada que daba a la Iglesia su razón de ser como institución controladora del poder con alcance general.

Afirma que la Iglesia americana debe valerse de *conjeturas, alucinaciones y símiles* para comparar, cotejar y allanar las dudas que no ha podido resolver la escolástica, porque nunca tuvo la necesidad de planteárselas cuando estructuró su discurso. Para encontrarse con los indios, para comprenderlos y para cambiarlos, los párrocos deben atreverse a llegar a los *límites* y usar la imaginación. No está proponiendo que se pierdan en el ejercicio de una imaginación desprendida de la realidad, ni que se separen formalmente de Europa, sino que usen su creatividad para *imaginar la realidad*. Creo que Hayden White llamaría a esta facultad la imaginación metahistórica.

Pandoja propone *entramar* al hombre con su peculiar entorno histórico para construir la realidad. Si queremos llegar más lejos, y me parece que sus palabras lo permiten, podemos formular otra pregunta. En vista de que los teólogos europeos no tocan lo propio del mundo americano, ¿sirve en verdad el discurso que ellos producen al cura de indios que trabaja en el Orbe Indiano? El problema era más delicado de lo que pudiera parecer a primera vista. Resulta que si el discurso tridentino no se acomoda al Nuevo Mundo porque no contempla ajustes locales con la flexibilidad necesaria, la autoridad emanada de esa verdad aparentemente *universal* podría ser puesta en tela de juicio. La exposición del padre Pandoja quedó registrada por escrito, pero no me parecería difícil que, de manera verbal, este problema fundamental de la catequesis haya sido tema reiterado de conversación, de discusión y de posibles enfrentamientos verbales, primero entre los maestros que formaban a los curas y después entre los catequistas de indios partidarios de alguna de las dos distintas tendencias. La amenaza de la diversidad con todos sus peligros, pero también con las expectativas de llevar a cabo una catequesis que promoviera una participación más activa del indio debe haber dividido las opiniones. Lo fascinante de esta propuesta en apoyo del trabajo de Peña Montenegro, es que coincidió con pocos años de diferencia con otra igualmente comprometida, pero que iba en otra dirección: la de Palafox cuando ordenó la publicación de su *Manual* en 1642. Es probable que ideas similares a éstas de que se hace portavoz el jesuita Pandoja a nombre del clero que labora entre indios americanos, motivaran a Palafox durante su estancia en México a contrarrestar los peligros de la diversidad, afirmando la belleza de la unidad.

No sugiero que las actitudes de dos obispos fueran antagónicas en todo, ni que sus posiciones como moralistas resultaran irreconciliables. Cuando Peña Montenegro escribió

su *Itinerario*, Palafox tenía años de haber sido enterrado en Osma. Sólo quiero bosquejar la gama de opciones prácticas que pudieron darse en la América española durante el siglo XVII.

El bachiller Juan Martínez Gallardo, beneficiado de Ayutla, aprobó el *Manual* en 1642 en consideración de “los inconvenientes grandes que resultan de administrar los santos sacramentos por manuales diversos, así en las preces como en las ceremonias, principalmente no habiendo tenido aprobación de prelados”. Palafox tomaba una decisión trascendente al ordenar el uso de un texto único para administrar los sacramentos, incluyendo el de la penitencia. Evitaba que los curas americanos escaparan al control de la jerarquía y cayeran en la tentación de usar su *imaginación* para hacer conjeturas inquietantes. Con este libro, triunfó la razón tridentina y una vez más Apolo se impuso sobre Dionisios, como había sucedido con Bartholomé de Alva en 1634.

LOS INDIOS COMO HOMBRES FIEROS; LA SOLEDAD DEL CURA. EL LIBRO COMO COMPAÑÍA

La vida de los párrocos y doctrineros de indios era dura y difícil. Con frecuencia vivían solos, lejos de cariños y amores, trabajaban mucho y ganaban mal. En efecto, los curas con los que Peña Montenegro o Palafox tienen contacto, están lejos de Roma y de Madrid y, en cambio, dice el obispo de Quito, cerca “de hombres que no lo parecen y [de] bárbaros que sólo tienen la recomendación de haber sido redimidos por la sangre de Jesucristo”. En su difícil ocupación, debían ser luz que guíe, alumbre y rija a los indios, y en el desconsuelo de aquellas soledades incultas en que la compañía de los hombres es más arriesgada que la de las fieras, es bueno que el *Itinerario* los acompañe y asista como un sabio consejero y un fiel amigo.^[6]

Palafox hacía consideraciones parecidas, aunque quiero acotar que ninguno de los textos novohispanos que yo consulté utiliza un lenguaje despectivo con la fuerza y la frecuencia que lo hace Peña Montenegro para los indios andinos. No hay confesionario de esta serie que diga que los indios son hombres que *no lo parecen* ni que los llamen fieros, rústicos y torpes al mismo tiempo.^[7] La fuerza de los términos puede haber molestado a fray Manuel Pérez, un agustino novohispano que consulta con frecuencia al sudamericano pero que no le es incondicional: hablando de casos de robo entre indios, afirma que ningún *autor* ha podido resolver el problema. “El citado Montenegro, cogiéndola entre manos, no la resuelve o es muy en contra de los indios y casi cerrándoles el Cielo [...] estando muy ancho en otros puntos.”^[8]

El obispo poblano afirmaba que el *Manual* de 1642 era un buen amigo para los hombres que abandonaban el mundo conocido para trabajar entre indios, con frecuencia perdidos en lugares lejanos. Cuando el cura intentaba comunicarse en lenguas que no le eran familiares y vivía entre gentes que pensaban y actuaban conforme a maneras de percibir el mundo que le resultaban ajenas, su único contacto con lo que dejaba atrás

eran los pocos libros que tenía a la mano. Eran sus herramientas de trabajo, sus compañeros y, tal vez, sus únicos amigos.

En 1730 Nicolás de la Barreda tradujo a lengua chinanteca la *Doctrina Cristiana* del Padre Ripalda y algunos textos básicos para la administración de los sacramentos. Como trabajo filológico no era poca proeza; Barreda explica que ese idioma se practicaba en *países remotos* y había pocas *gentes inteligentes* para hablarlo y comprenderlo. Pasó muchas fatigas durante el ejercicio de su ministerio porque vivía en un lugar alejado y tan miserable que nadie aceptaba ser *beneficiado* con ese cuestionable beneficio. Al sacar su libro a la luz, señalaba

[...] no haber hallado, aun manuscrita una letra en este idioma, ni persona medianamente capaz en este curato de quien poder seguir con alguna satisfacción sus documentos, siendo esta lengua tan rústica y difícil, que dos señores curas de los que me precedieron me aseguraron no haber tenido otro motivo para promoverse, de este a otros curatos, que los golpes con que su rusticidad les pulsaba continuamente la conciencia, teniendo por más superable el trabajo de ponerse a aprender otros idiomas que proseguir lo impenetrable de éste.[9]

El texto de 1730 debió ser el mejor amigo de los sucesores de Barreda en ese remoto rincón del mundo porque era la clave para comenzar a hablar con los habitantes locales. Un cura sin libros es como un soldado sin armas, porque no puede enseñar si no lee, estudia y aprende. Palafox recomendaba tener al menos una *Biblia*, el *Manual* de 1642, los textos del Concilio Tridentino y el *Catecismo Romano* (1566). En un simpático soneto dedicado a san Telmo, fray Martín de León (1611) dejó constancia del valor del libro:

San Telmo Santo gobernad mi nave
Que ya en el golfo con temor navega
Donde el mordaz y atrevido llega
Y solo murmurar sin saber sabe.
Un libro es mi bajel, por vos me rijo
Y a guerra lo dedico en vuestro nombre
De quien hermano sois, y yo soy hijo.[10]

El cuidado de los fieles era trabajo de tiempo completo. El cura de indios debía estar dispuesto para atender llamadas todos los días del año, de día y de noche, “sin dilatar a acudir a la ejecución de su oficio”, sin atender al tiempo y a pesar de todas las posibles molestias.[11] Peña Montenegro, fray Martín de León y Jacinto de la Serna (?-1681) autor *De la idolatría de los mexicanos* y prologista del *Manual* de 1642, comparten trabajos comunes con otros ministros de indios en la América española y escriben para orientar a los párrocos de los naturales. Todos pasan espinas en lo temporal y corporal; dificultad en la vivienda, falta de salud, de médicos y de medicinas para curarse, deben salir de día y de noche a las visitas, ir por malos caminos “abrasando el sol de día y rasgándose los cielos con aguas de noche, con conocido riesgo de la vida”. En ese oficio sufren soledades y falta de médicos espirituales[12] y sólo está el párroco que “tiene obligación de acudir con cuidado a ver al enfermo que le tiene asalariado; de suerte que si

algún feligrés padeciera achaques en el alma, y avisado el doctrinero no acudiere [...], y en el ínterin se muriese, esa muerte, si acaso fuese espiritual, se le imputará al doctrinero”.[13]

Coincidían en que ser cura de almas era carga tan pesada que a los hombres más robustos agobiaba y hacía gemir con indecible pesadumbre. Estas carencias, sumadas a una serie de renunciaciones personales y a la incertidumbre de los resultados de su trabajo, resultaban más duras de sobrellevar cuando el ministro no *pertenecía* o no se consideraba parte del medio en el cual pasaba su vida. En estos casos el religioso o clérigo en cuestión llevaba las de perder. Los naturales, sobre todo en los círculos rurales más cerrados, mantenían su sentido comunitario tradicional y difícilmente una persona ajena a sus raíces culturales podía ejercer influencia sobre ellos. Resulta paradójico, pero rodeados de seres humanos, muchos curas vivían en la soledad y toda su autoridad o poder espiritual no bastaban para ubicarlos *dentro*.

En esta ocupación pasaban los años y así se ganaban la vida. En teoría no debían cobrar, aunque podían recibir lo que los fieles les ofrecieran libremente. Se les advertía: escudarse con todo cuidado de pedir alguna cosa directa, ni indirectamente, por cualquier causa y ocasión y apartarse no sólo de la culpa, pero aun de la sospecha de toda simonía y avaricia, dando sus servicios graciosamente. Pero, ¿quién, sea dentro o fuera de la Iglesia, puede vivir *graciosamente*? Algunas parroquias bien situadas en la ciudad de México, en Puebla de los Ángeles o en áreas cercanas más productivas o ricas, eran muy apreciadas por los candidatos a *beneficio*, pero había otras que nadie quería aceptar porque el párroco se moría literalmente de hambre. La experiencia enseñó a fray Manuel Pérez que fuera de estas dos ciudades no hay médicos y los indios “viven a las inclemencias del tiempo”, porque en los pueblos retirados es tal la pobreza y desabrigo como no lo han visto los autores de los manuales morales europeos.[14]

Antes de la secularización de las parroquias, los religiosos hacían las veces de párrocos de indios y contaban con el apoyo material de su orden y con el respaldo de toda la organización económica establecida alrededor del convento. Ahora los clérigos debían vivir de un *beneficio*, y por eso administrar los sacramentos significaba el derecho a percibir los frutos y derechos parroquiales. Con frecuencia este *beneficio* terminaba por ser más teórico que real pues los curas dependían del obispo que, en la práctica, los dejaba a merced de la buena voluntad de sus feligreses, casi siempre indios paupérrimos.

La secularización de las parroquias, la difusión de una imagen disminuida del indio a la que contribuyeron planteamientos como los que se observan en la Carta de Palafox a la Corona y, por último, la unificación de los textos para administrar los sacramentos que no hacía mayor concesión a los diferentes hábitos o problemas locales, condujeron hacia nuevas formas de comportamiento en la vida religiosa comunitaria. La asistencia regular a la parroquia no era una novedad, pero ahora se hacía especial hincapié en la recepción de los sacramentos, porque el párroco (que sin duda lo necesitaba para vivir), se *beneficiaba* cobrando una cuota por administrarlos. La nueva relación entre los indios y el cura destacaba el servicio prestado y señalaba de manera más directa su costo en términos materiales. Aun cuando los indios quisieran contribuir de manera voluntaria al

sostenimiento del párroco, su indigencia no les ayudaba y el padre se veía obligado, a querer o no, a exigir un pago por los servicios prestados. En la rutina de la vida diaria, con frecuencia estos honorarios fueron vistos, medidos, contados y juzgados por la comunidad de manera crítica y con ojos externos. Estaba en proceso de formación una burocracia clerical organizada que iba a tomar el sitio, aceptar las responsabilidades y disfrutar de los beneficios, que hasta entonces habían sido privilegio de las órdenes regulares.

LA COHERENCIA FORMAL DE LOS SIGNOS EXTERNOS

Palafox insistió en el valor de la *unidad* que debe resplandecer en la Iglesia Católica, y que tan encomendada estaba a todos los prelados. Las diferentes modalidades de impartir la enseñanza con el apoyo de catecismos, doctrinas y confesionarios y textos sacramentales, habían sido una manifestación de la *variedad en la unidad*. Ahora, la deseable unidad lograda por Palafox se observa en primer lugar en los signos externos.

La publicación del *Manual* de 1642 provocó en la Nueva España una revalorización de los *signos externos* de los sacramentos, o sea del ritual con que se llevaban a cabo el culto y las ceremonias religiosas. Las partes del *Manual* se traman con el objeto de integrar cada uno de los objetos ceremoniales y se procura la unidad formal a los signos que acompañan a la administración de los cinco sacramentos. “El culto externo de Dios [escribe Palafox y Mendoza] trae dulcemente las almas a su presencia y de su presencia siempre salen muy ricas y mejoradas. La magnificencia, la limpieza y la autoridad llama a los fieles al templo.”^[15] En cambio, continúa el obispo, el desaliño, el descuido y la irreverencia están solicitando menos aprecio de Dios. La manera de llevar a cabo la acción y el entorno externo en que se ejecutaba: las palabras, los gestos, los objetos, las actitudes y hasta la ropa, debían sujetarse ahora con especial cuidado a formas establecidas de validez general en toda la cristiandad católica. Para no dejar nada al azar, la Iglesia supervisó todos los detalles. No sólo interesa saber *qué* hacer, sino *cuándo*, *cómo* y con *quién* o *con qué* hacerlo.

Para administrar los sacramentos, excepción de la penitencia que está sujeta a reglas particulares, el sacerdote debe hacerse acompañar por lo menos de un clérigo. Siempre debe usar vestiduras y ornamentos decentes y limpios y pronunciar todas las palabras “tocantes a la forma del ministerio”, en voz clara, atenta, distinta y devota, leyendo en todo momento este *Manual* y sin fiarse de su memoria “que con facilidad se pierde”. Como se trata de llevar a cabo acciones graves y significativas, debe guardarse la compostura en todo momento, para “levantar el ánimo de los presentes a la contemplación de lo celestial”.^[16]

La penitencia se administra en la iglesia, con el ministro sentado en una parte descubierta y clara. Debe usar sobrepelliz y estola azul y quedar separado del penitente por una “lámina taladrada”. Se prohíben las casas particulares, las celdas y dormitorios, y

si hubiera que hacer concesiones por enfermedad, que “sea en lugar público y decente”. El penitente debe acercarse con humildad y con una actitud *exterior* apropiada, manifestando dolor, tristeza y arrepentimiento con abundancia de lágrimas, “grandes suspiros y con gran esperanza de alcanzar el perdón”. La ceremonia se estructura y los resultados externos se obtienen como respuesta a la suma de las palabras, los gestos, la voz, en fin, todo aquello que conforma una actitud visible grave y digna. Hay que estar atento a las manifestaciones e inclinaciones del penitente y procurar conocer las ocasiones en que cae, para juzgar la seriedad de la falta. Al ceñirse al *Manual* de 1642, los párrocos tenían un menor margen de maniobra para pasar por alto ciertas variantes locales hijas de la costumbre o de la tradición que no se adaptaban a las normas tridentinas. Las palabras están medidas, los gestos estudiados y las conversaciones vanas prohibidas: “Quien fuera a administrar, atienda a lo que va a hacer y no hable con otros de lo que no se endereza a este fin”. La actitud es de piedad, devoción y reverencia y cualquier desviación está penalizada.

Mucho hincapié en las condiciones externas del sacramento, no significaba necesariamente mayor rigor, sino más simplicidad. En Europa, la confesión resultaba, al menos en teoría, más compleja, y la teología moral aplicable era más elaborada. El terreno era fértil para perderse en complejas discusiones acerca de la contrición y la atrición; la disposición interior para distinguir el pecado mortal del venial; las sutilezas de las *proposiciones prohibidas* por los romanos pontífices, etc. Aquí simplificaban la confesión por dos razones: el indio no era dado a las grandes profundidades morales del discurso y con frecuencia el confesor tampoco era un moralista consumado, pues las universidades donde se hacía teología moral estaban lejos de la Nueva España.

Los curas que no respondían a las motivaciones positivas, aceptando la uniformidad del texto en aras de la unidad de la Iglesia, eran objeto de sanciones claras, directas y severas. La primera de orden inmediato y material era una multa de 200 pesos; si ésta no daba resultado y no se acataban las disposiciones, la segunda calaba en lo más íntimo de la persona. Comenzaba cuando fallecía el párroco, pero duraba toda la eternidad: consistía en pena de excomunión mayor para los curas, beneficiados, doctrineros y vicarios que administrasen los sacramentos usando otro manual. La excomunión lleva la persecución de la Iglesia hasta los límites de lo conocido y proporciona el medio definitivo, gracias al cual el sujeto rebelde encuentra su castigo extremo y final.^[17] Mediante esta acción, la institución tradicional designa claramente a sus enemigos, en este caso al cura insubordinado. El sentido de la sanción es la exclusión y una vez fuera de la Iglesia y desprotegido, el excomulgado cae en las manos de Satanás, que también se encuentra fuera, pero que no quiere estar solo, y busca almas rebeldes que lo acompañen.

Así la Iglesia arrestaba, al menos en el papel, cualquier intento de diversidad y se fortalecía como institución poderosa y cerrada. La autoridad, en este caso el obispo, intervenía a la manera del confesor, pero a la luz pública (cuando la excomunión era pública), para significar la omnipotencia de la Ley, su poder coercitivo y favorecer la sumisión de los sujetos. La fuerza de la sanción recordaba a los curas y confesores que la

Iglesia tiene el poder, que la amenaza no es en vano y que el culpable es castigado.

Para que nadie tuviera por pretexto la falta de manuales autorizados, Palafox mandó que tanto en las cabeceras como en los lugares de visita que poseyeran pila de bautismo, tuvieran los ministros el *Manual* para el cuidado parroquial. Así, la evangelización que se había apoyado en diversos rituales, iguales en lo esencial pero diversos en sus características externas, cedía su lugar a una enseñanza más uniforme, impersonal y reducida a lo esencial. Sabemos que los manuales eran *libros pequeños* que se tenían *a la mano* en las iglesias para saber la forma correcta de administrar los sacramentos. Con el uso de estos directorios o *libros pequeños*, también la enseñanza simplificada y unificada de la doctrina se volvió en alguna medida más *pequeña*.

-
- [1] La legislación era el resultado de un complejo sistema de leyes y concesiones derivadas de la bula papal *Universalis Ecclesiae*, otorgada por Julio II el 28 de junio de 1508. Su interpretación originó repetidos conflictos de autoridad. Los pontífices se manifestaron en contra de estos privilegios y después de Trento fueron revocados a pesar de las enérgicas y continuas protestas de las órdenes. Los regulares sostenían que el trabajo parroquial que desempeñaban era por derecho común eclesiástico y no por real cédula y en virtud del Patronato. Véase Cuevas, 1928, II p. 131. Cf. Peña Montenegro, 1771, p. 4, Véase Apéndice 5 “El Real Patronato”.
- [2] Esto a diferencia de las iglesias que tienen cura que administre los sacramentos, pero que no son parroquias porque no tienen un territorio definido. Peña Montenegro, 1771, pp. 1-4.
- [3] Sáenz de la Peña, 1642, “A los curas...”, s. f. Palafox, que a la sazón actuaba como virrey interino de la Nueva España (junio a noviembre de 1642), había sido electo arzobispo de México, aunque finalmente no aceptó el cargo. Los dos textos tridentinos son el *Catecismo Romano* de 1566 y el *Ritual Romano* de 1614.
- [4] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, aprobado en 1668. Conozco dos ediciones: la de Amberes, 1698 y la de Madrid, 1771. El *Itinerario* es la respuesta a una petición hecha primero en Cuenca en 1659 y luego por el clero de Quito el 12 de abril de 1662. Debe ser de utilidad para todos los naturales y sus párrocos en el Nuevo Mundo. Tuvo varias reimpresiones y lo citaron autores novohispanos. Por eso, aunque no es un texto mexicano, es posible insertarlo en esta serie.
- [5] Peña Montenegro, 1698, “Aprobación de Tomás Pandoja”, firmada en Quito, año 1666.
- [6] Peña Montenegro, 1698, “Aprobación del padre Mateo de Moya”. Esta aprobación fue excluida de la edición de 1771.
- [7] “Digo que los indios medio embriagados lo más ordinario no hacen pecados mortales en este estado; porque ellos comúnmente son rudos, groseros, rústicos y con ninguna viveza de ingenio [...] y en ese estado no están para discursos sutiles ni perfecto conocimiento de la malicie del pecado.” Peña Montenegro, 1771, pp. 200-201.
- [8] Pérez, 1713, p. 88. Se trata de los indios que trabajan en panaderías, trapiches y obrajes y que continuamente están robando en cosas menudas y comestibles, como pan, harina o lana. Considera que es muy difícil que restituyan porque no tienen con qué y porque no encuentran *modo* de hacerlo. Si no restituyen, la *buena teología* dice que no se les puede absolver.
- [9] Barreda, 1730, p. 62.
- [10] León, 1611, s. f. san Telmo: nombre popular de san Pedro Telmo (aprox. 1180 o 1190-1246). San Telmo era el protector de los gremios de la gente de mar. La iconografía cristiana lo representa con el hábito dominico (por eso lo rescata fray Martín de León). Lleva en la mano derecha una tea encendida aludiendo al fuego

bautizado en su nombre y en la izquierda un navío, alusivo a su patrocinio sobre los navegantes españoles.

[11] Sáenz de la Peña, 1642, “Documentos generales”.

[12] Serna, 1953, I, p. 53.

[13] Peña Montenegro, 1771, p. 9.

[14] Pérez, 1713, p. 33 y 81. El autor europeo que nombra el padre Pérez es Jaime Corella, autor de *Práctica del Confesionario*, la licencia se dio en 1685.

[15] Palafox y Mendoza, *Carta pastoral y dictámenes de curas de almas*. “Cómo se ha de gobernar el cura en orden al culto exterior de Dios en su partido.” En Palafox y Mendoza, 1762, iv, p. 450.

[16] Sáenz de la Peña, 1642, “Documentos generales”.

[17] Legendre, 1979, p. 183.

VI. MENOS EVANGELIZACIÓN Y MÁS CONFESIÓN; TODOS PAREJOS, TODOS IGUALES

¿QUÉ modelo de enseñanza propone la Iglesia mexicana para el indio a partir de mediados del siglo XVII? Si como parece, ofrece menos evangelización y más confesión, ¿cómo educa al indio y cómo lo controla por su propio bien, cuando la enseñanza a través de la catequesis original cede su sitio a la enseñanza vía la confesión?

La catequesis que se había impartido desde la llegada de los primeros frailes, invocaba una visión del mundo más flexible, pero sobre todo más *sensible* de la realidad. Vimos que era un ejercicio comunitario, una actividad predecible en una época en que el tiempo se adaptaba al entorno del hombre, sin exigir y sin imponer una disciplina restrictiva. La enseñanza se llevaba a cabo en un lugar abierto, *todos juntos* al aire libre y se ponían en juego los cinco sentidos de una manera natural, por medio de actividades compartidas. Los asistentes *sociabilizaban*, esto es, establecían entre ellos relaciones más cercanas y repetían la lección. Antes y después del estudio, había sonrisas, gestos, expresiones y contactos espontáneos. El método resultó apropiado mientras hubo muchos indios y pocos ministros.

Con la terrible mortandad indígena que tuvo lugar antes de 1600 y con la llegada ininterrumpida de religiosos y clérigos desde España, el balance cambió y, ahora sí, fue posible considerar la conveniencia de una relación de *uno a uno*. Siguió habiendo clases de catecismo, pero el libro de texto aprobado no consistía en una *doctrina*, sino en un *confesionario* que ahora era una parte del manual de sacramentos. De una catequesis más flexible, entendida como enseñanza general del mundo, se pasaba a otro tipo de aprendizaje, también impartido de manera comunitaria, pero cuyo desenlace y culminación debía ser la confesión anual privada y general de las faltas, cuando los ministros se juntan en las iglesias al tiempo de la cuaresma por lo menos una vez al año.

CONTRA EL MIEDO AL INFIERNO, LA GRACIA DEL SACRAMENTO

Las dos reformas religiosas del siglo XVI, la protestante y la romana, se esforzaron por disminuir la angustia que la Iglesia misma había suscitado, provocada por el gran miedo al infierno. Encontraron dos soluciones. La primera buscó la justificación por la fe: el hombre pecador no puede salvarse por sí solo, pero ya está salvado si cree en las palabras de perdón de su Salvador. A lo que Roma respondió: los méritos cuentan para la salvación, pero el hombre es débil y cae con frecuencia; por eso hay que recurrir a los sacramentos, en especial a la penitencia que está a disposición del pecador cuantas veces sea necesario. Este discurso no era nuevo, pero fue reafirmado por el Concilio de Trento

con especial convicción. En los países contrarreformados fieles a Roma, incluyendo por supuesto a España y sus colonias, la confesión fue a partir de entonces una tabla segura de salvación. Por eso, cuando Palafox llegó a México, venía convencido de la conveniencia de promover la recepción de los sacramentos, particularmente de la penitencia.

¿Qué son los sacramentos? La Iglesia enseña que son signos sensibles instituidos por Cristo para salud del género humano. La recepción de cualquiera de ellos es inseparable de un ritual externo que, a diferencia de la gracia interna que da vida, que se *siente* y se *vive* pero no se observa, sí puede ser experimentado por medio de los sentidos. Hemos visto la manera como los signos sensibles creaban un ambiente que, a juzgar por la documentación disponible, centraba la atención en el celebrante pero cohibía a los indios y dificultaba su acercamiento con el sacerdote. La Iglesia pedía al cura que mantuviera su distancia y que actuara siempre con la debida compostura frente a sus feligreses, aun cuando no estuviera actuando como ministro. Con la secularización de las parroquias, tenemos un número creciente de curas beneficiados que no llevaban la vida comunitaria propia de las órdenes regulares. Porque el religioso más pobre, a diferencia del cura mejor beneficiado, gozaba, por vivir en la regla, de ciertos privilegios que le hacían la vida más agradable en muchos sentidos: tenía el apoyo de su comunidad y la cercanía de sus compañeros, contaba con una celda decorosa, un refectorio, coro, capítulo, claustro y huerto. Esto significa casa, comida, vestido, una vida social organizada y confiable y una vejez segura. El clérigo era, en cambio, un hombre solitario a quien las circunstancias alejaban de los afectos humanos, al menos de aquéllos aprobados por la Iglesia.

De los siete sacramentos que reconoce la Iglesia como medio para producir gracia, la administración de la confirmación y del orden sacerdotal estaban reservados al obispo, el bautizo sólo se recibía una vez en la vida y, salvo casos de excepción, lo mismo sucedía con el matrimonio y la unción de los enfermos. Quedaba la eucaristía que, como parte del sacrificio de la misa, se celebraba con regularidad, aunque los indios no comulgaban con frecuencia y, por último, la penitencia. La asistencia regular del indio a la parroquia giraba alrededor de este sacramento que concierne a todo el mundo por lo menos una vez al año y que los indios podían y debían recibir en la vida tantas veces cuantas fueran necesarias para borrar la negrura de sus faltas.

¿QUÉ ES CONFESARSE? EL SACERDOTE COMO PADRE

La penitencia es el núcleo fundamental a partir del cual se ha desarrollado progresivamente un proceso que se ocupa de la culpa y del culpable. Confesarse equivale a hacer una “exposición auricular y detallada de las faltas”. Por eso, el significado del término confesionario es indicativo del criterio que siguió la Iglesia para integrar a los naturales a la norma cristiana. Incluía tres partes: contrición o arrepentimiento, confesión auricular y satisfacción por la falta. Podían añadirse, además, algunos avisos necesarios a

la capacidad del indio.

La confesión privada, anual y obligatoria es el eje de este sacramento y sus orígenes se remontan al Concilio de Letrán (1215).^[1] Siglo XIII de extraordinaria vitalidad que vio nacer a las dos órdenes mendicantes que tomaron a su cargo la predicación penitencial (dominicos y franciscanos) y que, 300 años más tarde, llegaron a cristianizar a los indios. La confesión es el resultado de una doctrina y de una práctica religiosas profundamente originales y contribuyó al discernimiento del yo interior por medio de la declaración detallada y repetida de las faltas. Sócrates había recomendado el conocimiento de sí mismo y en el siglo XX el psicoanálisis ha centrado su atención en los sentimientos de culpa, de miedo y de inseguridad del hombre. Entre estos dos extremos de la temporalidad que representan 2 500 años de indagación, surgió en Occidente la figura del sacerdote que otorga el perdón divino. La Iglesia lo presentó como padre, como médico y como juez.

Los inicios del sacramento de la penitencia entre los indios se remontaban hacia el año 1526, cuando los frailes comenzaron a administrarlo *con muchos trabajos* en la provincia de Texcoco. Los textos pretridentinos de origen europeo y de tendencia humanista y evangélica que tanto hincapié hicieron en el amor fraterno, también sirvieron para catequizar a los indios en la época de Zumárraga. Los escritos de Erasmo, que inspiraron varios de los catecismos publicados durante esos años, destacaban el valor y la nobleza del caballero cristiano que derrota al mal en singular combate. De manera especial, la confesión era un campo de batalla apropiado para que el pecador, revestido de la gracia divina, derrotara al dragón de siete cabezas. El *Tripartito* de Gerson publicado en la ciudad de México en 1544, presentaba una tabla que servía de ayuda a quienes se habían de confesar. Servía para traer los pecados a la memoria, “muy distintamente y conforme a lo que Dios quiere, acordarse de todos y confesarlos bien, como a su conciencia conviene”. La tabla contenía, “según el número y orden de los pecados mortales”, una representación convencional del símbolo, esto es, la imagen de la hidra con cada una de sus manifestaciones: soberbia, envidia, ira, avaricia, acidia (pereza), lujuria y gula.

Durante las primeras décadas de la evangelización, los escritos de los religiosos eran generalmente optimistas y no había dificultad que les pareciera insuperable. En el *Códice Franciscano*, los frailes mostraban cuánto había agradado a los indios recién convertidos el sacramento de la confesión; pueden estar día y noche “aguardándolo allí, aunque se mueran de hambre, solamente por alcanzar el beneficio de la absolución”. No me atrevería a afirmar que en verdad les gustaba decir sus pecados, tal vez sea más realista pensar que ellos querían darle gusto al religioso que estaba cerca de ellos, porque éste se interesaba por sus problemas y también los protegía, en la medida de lo posible, de los abusos de los encomenderos o de las autoridades civiles. Por su parte, los relatos de los frailes son en general optimistas; los *padres* confesores tienen mucho trabajo, pero se muestran satisfechos con los resultados y tienen la impresión de que la relación con los indios puede ser buena y fácil. Confesores con el perfil de Molina o de fray Domingo de la Anunciación tomaban la figura del padre que se acerca a sus hijos con afecto y

comprensión. No debía maltratárseles por los pecados que se descubrieren, sino ayudarles a salir de ellos.

Entre el confesor y los indios había un tema común a todos los referentes de las diversas preguntas: el Señor como Padre, los hombres como hijos. La cadena se iniciaba con el Padre que ama a su hijo sacerdote, que a su vez es el padre de los indios. Esta variante evangélica de la catequesis tenía la capacidad de sustituir significados entre sí y de formar cadenas de metonimias semánticas que transformaban el contenido de la teología general presentada por la autoridad, en un discurso moral personal y paradigmático.

La representación del sacerdote como padre, era el resultado natural de la filiación del catequista o confesor con su propio Padre. Por eso, cuando se confiesan, los indios dicen sus faltas “no con menos claridad y verdad que los que nacieron de padres cristianos y estoy por decir que con más ganas, porque se huelgan de frecuentar la confesión [...], tienen simplicidad de palomas y para sus confesiones, todo el año es cuaresma”.^[2]

Para confesarse debidamente, los indios debían conocer lo esencial de la doctrina cristiana y decir la confesión general, explicaban los franciscanos en 1570. Esencial era lo que resultaba importante para el padre confesor, aunque no siempre fuera pertinente para los indígenas. Pero las cosas comenzaron a complicarse cuando se conjugaron, entre otros, tres factores significativos: los años del encuentro inicial habían pasado y los indios seguían sin tener acceso a los fundamentos del discurso de la Iglesia, que era la clave para la comprensión del mundo al que se les quería integrar; los frailes optimistas, algunos de ellos de excepcional talento, entrega y creatividad, que habían iniciado la evangelización con actitud *paternal*, empezaron a morir y a ser sustituidos en números crecientes, por individuos de menor estatura. Por último, pasado el choque inicial de la conquista, de manera intuitiva los indios cayeron en la cuenta de que podían vivir exteriormente con la nueva religión sin renunciar del todo a su mentalidad tradicional. A estas razones debieron, sin duda, sumarse otras. Lo significativo es que, por causas diversas, los textos de la época indican un distanciamiento entre el padre-sacerdote y los hijos-indios.

A principios del siglo XVII el lenguaje se pulveriza. Quiero decir que las palabras se multiplican y, sin embargo, la comunicación entre el confesor y el feligrés resulta difícil. Los párrocos se quejan de que, mientras más hablan los indios, parece que menos dicen. La lectura de los textos que componen la serie homogénea de confesionarios publicados en la Nueva España a partir de 1565 apunta en esa dirección. De manera lenta pero inequívoca, las relaciones entre curas y penitentes se van reduciendo a un intercambio externo de palabras que, al darse a la luz, no aclaran y que, en casos extremos, ocultan o dispersan *la verdad*. Bartholomé de Alva dice claramente que no se acomoda a “tantos circunloquios, modos y rodeos de hablar” que eran práctica común entre los penitentes. Se queja, incluso, de que son una máquina de palabras y de que, hablando tanto, enfadan y confunden a sus confesores, tragándose, escondiendo y negando sus pecados.^[3] De un lenguaje claro en el que las palabras servían para identificar los conceptos por identidad o analogía y para relacionar al padre con sus hijos espirituales, la catequesis se desliza, de

manera lamentable, hacia el *juego de las diferencias*. Este género de discurso surge cuando la capacidad del habla se desarrolla mucho, se somete a reglas, pierde flexibilidad, y se multiplica a la sombra de normas que resultan excesivamente demandantes.

Poco a poco los confesionarios pusieron el acento en la importancia del pecado. En lugar de privilegiar el amor de Dios como eje de salvación, igual que había sucedido con los textos anteriores, ahora, dice Molina, “la raíz y fundamento de tu salvación es el conocimiento de tus pecados”.^[4]

EL SACERDOTE COMO JUEZ Y MÉDICO

Los confesores continuaron usando el vocablo *hijo*, pero es evidente que había modificado su sentido. La lectura cuidadosa de los confesionarios permite ir más allá de las consideraciones de carácter general relativas al discurso de la Iglesia. En ocasiones, el hecho de decir algo no garantiza que lo que se exprese sea real o resulte claro. Puede observarse que comienzan a decirse varias cosas con la misma voz: ahora los términos *padre* e *hijo* no sólo aluden a una relación de filiación, sino que multiplican su significado hasta que resulta casi inevitable aceptar que la palabra quiere decir muchas cosas para muchas gentes. La imagen del padre que ama, protege y perdona a su hijo se modifica y aunque los confesores continúan nombrándose *padre*, el estilo con que se redactan los confesionarios hace más difícil percibir su sentido original. El sacerdote actúa más a la manera de un *juez*. Como ministro del sacramento de la penitencia, el confesor siempre había tenido facultades para desempeñarse como juez. Era y seguía siendo el árbitro entre Dios y los hombres, con potestad para absolver o condenar por toda la eternidad. La diferencia estaba en el balance; ahora los confesionarios parecen indicar que había más juez y menos padre.

Por razón de su consagración sacerdotal, el confesor debía ejercer el oficio de juez y médico. Ambos son necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad; el agraviado busca al juez y el enfermo al médico, pero al crecer la imagen de ambos, disminuyó la del padre. Del ministro confesor se espera bondad, ciencia y prudencia; se requiere, y es una sabia recomendación, que sea bueno. El material de la confesión, entiendo que son los pecados, era equivalente a un negativo que inducía al penitente para exponer su parte oscura, sus carencias, equivocaciones y debilidades. El pecador no debe encubrir faltas anteriores, ni esconder sus culpas y pecados afirmando que otro *lo hizo por él*. La confesión pierde valor si no es voluntaria, porque a Dios no agrada lo que se hace por fuerza y contra el querer y voluntad de la persona. Por eso Molina exige que el sujeto diga: yo tengo la culpa; yo me acuso; yo, de mi voluntad, actué:

No dirás, hízome fuerza o provocome el demonio a que pecase; ni tampoco dirás, era mi amigo o pariente el que me hizo cometer el pecado, y el que me incitó o movió a hacer el pecado; ni menos dirás, no lo hice, ni cometí de mi voluntad, sino que mi carne me forzó a hacerlo, o mi mujer, o mi parienta; tampoco dirás, diéronme vino y yo emborrachame con ello y no lo compré yo, ni lo pedía a nadie; y la carne que comí en

viernes o en sábado,[...] no la guisé ni la comí en mi casa.[5]

Sin embargo, insisto, en el contexto de los textos novohispanos, sobre todo los que son posteriores a 1642, la actuación del sacerdote no dejaba nada al azar para llegar a la posesión total del penitente. Algo ha cambiado, la relación se ha hecho distante y las palabras se han vuelto duras. El *Manual* de Sáenz de la Peña sugiere *juzgar y curar* al penitente, motivándolo con las siguientes consideraciones: decirle que es esclavo del demonio, que vive abrazado al estiércol de sus deleites y que, alejándose de la casa de su padre, se abate a comer manjar de los animales más inmundos. El que se confiesa es cuestionado por un juez inquisitivo que marca las distancias y que, a su manera y con la autoridad y el respaldo de la Iglesia, somete al penitente de manera natural. Las faltas son símbolo del desorden, y la descripción de los pecados señalados en los confesionarios es siempre una metáfora de la enfermedad social, aunque acaba remitiéndose a la enfermedad personal. Vimos que en Europa prevalecía una visión común del mundo que hacía factible un acercamiento cultural espontáneo entre el párroco y sus fieles, a diferencia de lo que pasaba aquí. Porque allá, si el penitente hubiera sido considerado tonto o incapaz como parte de un grupo cultural, la crítica hubiera incluido a sus confesores, porque ambos formaban parte de las mismas familias. En la Nueva España, en cambio, los confesionarios usados a partir de la mitad del siglo XVII hacían hincapié en la distancia o separación entre el juez y el culpable. Esto se explica por las razones propias del sacramento y porque aquí el indio se considera de natural poco hábil y de corto entendimiento.

Una de las dificultades naturales de la confesión consiste en que no hay seguridad más que de un solo lado. Cuando se conoce al penitente, cuando hay afinidad cultural y se le tiene afecto, la distancia disminuye, el intercambio se facilita, cada uno es transparente frente al otro y ambos pueden establecer una buena comunicación.[6] Eso pasó en alguna medida durante los primeros años de la evangelización (aunque no hubiera afinidad cultural), cuando el fraile-padre se comunicaba con los indios-hijos. En Europa seguía dándose esa posibilidad cuando, en el ejercicio de su ministerio, el confesor conjugaba una auténtica vocación religiosa con una dosis apropiada de experiencia y de sensibilidad.

En sus cartas pastorales, el obispo Palafox hace una detallada descripción de los pasos que debe seguir el confesor para conducir su interrogatorio sin permitir desviaciones. Si el talento del feligrés no es suficiente para expresarse con verdad y claridad, el sacerdote debe *examinar y preguntar*; esto es, escudriñar, buscar con diligencia y cuidado en todos los rincones del alma del penitente. Cuando no se le pregunta, Palafox recomienda dejar al penitente “decir sus culpas hasta el fin”. No le perturbe, ni interrumpa, ni manifieste sentimiento alguno de cuanto oyere. Es conveniente que el confesor cubra y disimule las expresiones de su rostro que denoten dolor, compasión y aflicción.[7]

El sujeto se acusa de sus culpas y el juez le interroga usando formas específicas para evitar dispersiones. En 1634, Alva pide al penitente que no deje de confesar ningún

pecado, “tragándolo para esconderlo en vuestro corazón, por grave y enorme que sea, como algunos de vosotros, torpes y necios lo suelen hacer”.^[8] Este lenguaje explicaría, en parte al menos, las quejas de los párrocos respecto de la poca disposición de sus feligreses cuando se confesaban, sus *olvidos*, las mentiras o engaños o, tal vez más desesperante para los ministros, su silencio frente a ellos. Porque al callar, ni asentían ni negaban, sólo marcaban su distancia, dejando fuera de su mundo interior y privado, de su ámbito reservado e íntimo, al confesor. Una vez que el penitente manifestaba su voluntad de cambiar, el confesor le ayudaba a borrar la falta y prometía el perdón. Como resultado, debía recuperar la amistad con Dios, que es el objeto de la penitencia, y por una palabra de amor obtenía la liberación de su mal.

Juzgada la falta, el confesor pone toda su experiencia al servicio de la curación del enfermo. Ahora es el terapeuta sagrado; su función consiste esencialmente en dosificar la ansiedad, en hacerla enunciar por el penitente según el ritual convenido, para obtener de éste la sumisión, mediante la palabra tranquilizadora. Fray Joseph Guadalupe Prado se comparaba con el *médico espiritual* que aplica medicina segura y eficaz cuando administra los sacramentos con el *Manual Romano*. Debidamente traducido a la lengua apropiada, el *Manual* permitía a los confesores aplicar el remedio directamente, aunque no conocieran el idioma de indios. Porque cuando estos médicos espirituales confesaban, sabían que estaban solos frente al penitente y que, por más inexpertos y novicios que fueran, no podían contar con el apoyo de un intérprete semejante al que les resolvía problemas de traducción al administrar los otros sacramentos. Cada confesor mira por sí, “atendiendo en primer lugar a las obligaciones anexas al ministerio que voluntariamente admitió sin la participación de los intérpretes” que no tienen cabida ahora y que siempre son *peligrosos*, aunque sean muy limados y útiles en otras circunstancias.^[9]

La falta puede ser dicha y reconocida por el pecador y el confesor aplica la medicina, esto es, emite sentencia, “mirando más en curar que no en matar”. Si el amor a Dios (contrición) no era suficiente aliciente para el cambio, el horror al infierno (atrición), debía motivar un cambio de vida y suscitar aquel dolor que es puerta para la salud, y cuanto mayor fuere, mayor fruto y utilidad permitirá. La intención y extensión de las penitencias, tanto satisfactorias como medicinales se deberían proporcionar a la fealdad del pecado. Si por gravísimos pecados se impusiesen levísimas disciplinas, esto sería condescender con las culpas ajenas y hacerse cómplice de ellas. Por eso la mortificación impuesta al pecador debía, por su naturaleza, traer dolor y molestia proporcionales a la seriedad de la falta y favorecer el ejercicio de la virtud contraria al pecado. De aquí se sigue que los borrachos debían ejercitarse en la sobriedad, pero no encontré en el *Manual* de 1642 ejemplos de penas concretas impuestas por esa falta. El desenlace de la confesión *religa* al penitente con Dios porque el pecador que recibe el perdón ha adquirido una segunda naturaleza; el orden se instaure otra vez de manera natural y se reanuda el pacto social.

LA HABILIDAD DEL CONFESOR; EL JUEGO DE LAS PALABRAS

La Iglesia desarrolló procedimientos eficaces y técnicas apropiadas para inducir al penitente a manifestar sus faltas; los confesores experimentados y con buen manejo de lenguas indígenas eran diestros para escuchar y cuestionar a los enfermos del alma. Estos procedimientos, incluyendo las actitudes, los gestos o la entonación de la voz, no eran, por supuesto, la parte medular de la confesión, pero facilitaban la comunicación con el propósito de curar el alma enferma. Las explicaciones se ajustaban al peculiar talento del indio buscando la manera de quitarle el temor a la confesión y la ignorancia de sus culpas. No resulta sencillo pues los penitentes son poco extrovertidos y muy tímidos; de ordinario niegan sus faltas o disminuyen la frecuencia con que las cometen, algunas veces por rústicos y siempre tienen el temor de que, al confesarlas, lleguen a ser conocidas de todos. También tienen respeto y miedo de las opiniones o juicios que otros indios hagan de ellos pues son muchos los oprobios que unos a otros se dicen cuando están en desacuerdo por alguna razón.

Por eso se les debe ayudar en forma apacible y con buenas maneras, sobre todo en aquellas faltas que cometen con frecuencia, como la embriaguez. Palafox aconseja no mirar a la cara al pecador y otros confesores sugieren que se vuelva la cabeza, como si no se escuchara, o como si se oyera un cuento. El interrogatorio procedía poco a poco.

Primero: es conveniente comenzar por generalidades que aparentemente no conducen a nada serio. Segundo: si el penitente miente o tiene temor de mostrarse tal como es, puede ser útil *sorprenderlo* con la mención de hechos o situaciones que lo atormentan y comentar de manera casual que, en la vida real, todo el mundo pasa por esas dificultades. Así se sentirá acompañado y comprendido y dejará de estar a la defensiva. Alva dice: “Hijo mío, confiesa tus culpas, que aunque sean las que fueren, no me han de espantar pues estamos en el mundo [...] di tus pecados sin ningún recelo, pues si ves que en nada me he de enfadar, sino oírte de muy buena gana”.^[10] Tercero: si niega una falta que es evidente que cometió, puede preguntársele “¿Qué tiene de penoso admitirlo?” “¿Por qué esta actitud?” Y continuará respondiendo a las preguntas, convencido de que, al decir sus pecados, el sacerdote piensa que lo está haciendo muy bien. Cuarto: otras veces puede seguirse la técnica opuesta, también con el propósito de facilitar la confesión. Interrogar al penitente sobre los pecados más graves que se puedan cometer, hasta encontrar el que no se atreve a confesar. Quinto: si el penitente sigue *sordo y mudo*, como parece que sucedía con frecuencia, no sólo en la Nueva España sino en todas partes, San Francisco Javier (1506-1552) sugiere en 1549 que, como un último remedio que debe usarse en raras ocasiones y con precaución, “se le pueden descubrir nuestras propias miserias”.^[11] Sexto: la técnica más probada era la paciencia. La lectura de los documentos sugiere que detrás de aparentes diferencias, hijas de circunstancias particulares, las debilidades humanas se repetían con poca originalidad y la práctica del confesionario podía ser monótona y con frecuencia la paciencia se trocaba por una falta de interés que ahuyentaba la posible comunicación. El ministro terminaba por decir: “Ahora ve a tu casa y examina y cuenta cuántos pecados has hecho desde que ocultas este pecado, para que todos juntos me los vuelvas a confesar aquí donde, de muy buena gana, quedo aguardándote para ayudarte, que para eso me puso Dios aquí y me lo manda”.^[12]

MUCHOS CONFESORES, UN SOLO TEXTO; LA COMUNICACIÓN DISMINUIDA

Más allá de ciertos límites nunca precisados y que cambiaban dependiendo del sitio y de las personas, la relativa tolerancia de años anteriores comenzaba a ser una amenaza, no para quienes recibían el mensaje (los fieles), sino para quienes lo transmitían (los curas y párrocos). La burocracia diocesana crecía y se multiplicaba y los curas veían que era más seguro y más cómodo, dejar a otros la incertidumbre derivada de la creatividad personal. En este sentido, la disciplina palafoxiana proporcionaba a los curas un sentimiento reconfortante o, en otras palabras, les daba la sensación de estar del lado correcto de la barrera. Tenían la seguridad de que, si se sujetaban a las normas previamente establecidas y aprobadas por las autoridades, no podían estar equivocados, aunque debieran ser menos creativos o pudieran estar inconformes por ser otras sus preferencias personales. Para funcionar, simplemente tenían que someterse y *no inventar*. El núcleo de la efectividad y de la confiabilidad de esta reforma estaba en la obediencia no cuestionada que, a la vez, hacía posible alcanzar un nivel decoroso, aunque con frecuencia mediocre.

La *diversidad en la unidad* no logró imponerse y sabemos que el *Manual* de Sáenz de la Peña consiguió en 1642 la *unidad para la diversidad*, esto es, el uso de un texto para toda la población, así como una nueva valoración del latín. Los indios iniciaban su confesión diciendo la Confesión general en lengua latina o castellana y por lo menos debían saber el *Confiteor Deo omnipotenti, et tibi Pater*. Luego confesaban todos sus pecados. Las ventajas de un texto unificado de enseñanza eran relativas, pues en las zonas rurales eran más “rústicos” y sólo podían aprovechar una catequesis elemental, a diferencia de los que vivían en México y Puebla y sus alrededores, donde estaban más alertas y abiertos al aprendizaje y donde hubiera resultado benéfica una atención más cuidada. Si en la Huasteca eran “tan incultos”, en cambio en la zona cercana a Texcoco eran “muy bien entendidos”.^[13] Estos y parecidos comentarios dan a entender que no había *un indio* sino *muchos indios* que formaban parte de una sociedad cada vez más compleja. Por eso era conveniente que el proceso de catequesis revistiera distintas modalidades y que el contenido de un texto doctrinal básico pudiera ser ampliado y explicado, reducido y simplificado o también seleccionado, en función de las aptitudes de la población y de la relación establecida entre el catequista y los fieles.

Durante los años siguientes, se publicaron, con diversos nombres y mínimas variantes, numerosas ediciones conforme al ritual romano y a las reformas de Paulo V. Eran escritos bilingües, en castellano y mexicano, posiblemente incluían algún latín y debían ser muy provechosos para los pobrecitos naturales. Los curas los usaban para destruir la culpa con la penitencia o para encaminar las almas *en* el sacramento de la confesión. No las encaminaban sólo *hacia* ella, sino *en* ella, esto es, los manuales hacían ahora las veces de los confesionarios de indios que tanta difusión habían tenido antes de 1642. El de Sáenz de la Peña sirvió de modelo a varias generaciones de textos sacramentales que seguían en uso cien años más tarde. Están los que produjeron, todavía

en el siglo XVII, Agustín de Vetancurt (1682),^[14] Angel Serra (licencia en 1697),^[15] y Antonio Vázquez Gastelu (licencia en 1689).^[16] Marcos de Saavedra reimprimió el suyo en 1746.^[17]

Cuando no se conjuntaban las circunstancias necesarias y la comunicación no era apropiada, la confesión provocaba un diálogo de sordos y se llevaba a cabo un ritual externo y predecible, impersonal y mecánico centrado en una secuencia ordenada de preguntas. Si la respuesta era afirmativa, seguían de manera mecánica otras aclaratorias y complementarias. Podemos imaginar al confesor diciendo: ¿Cuántas veces, con quiénes, a quiénes ofendiste estando fuera de tus sentidos? Las faltas se miden y se cuantifican, las cuotas deben llenarse y los pecados se cuentan, se reparten y se ordenan, hasta que la suma de las partes permite completar la confesión. El hombre medio embriagado, por ejemplo, “no parece hombre entero sino medio hombre, porque las potencias impedidas no sirven todo lo que pueden sino la mitad”.^[18] El confesor pregunta si las faltas se cometen cada día, cada semana y cuántas veces en total. Los textos que tienen estas características distan de mostrar la fuerza, la originalidad o la chispa de los confesionarios de épocas anteriores. Cuando se leen con cuidado, vemos que los confesores hablan de la embriaguez, pero casi siempre piensan en la sensualidad.^[19]

ENTRE VARIAS POSIBLES INTERPRETACIONES: DE SANTO TOMÁS A FOUCAULT

En la actualidad los viejos autores no manifiestan, a través de sus textos, el poder de curar, ni tampoco están en posibilidad de castigar o reprimir. Han perdido estas facultades en la medida que su *historia* se ha transformado en *crónica* muerta. Croce considera que “sólo un interés de la vida presente puede movernos a indagar un hecho pasado”.^[20] Para hacer significativo el discurso colonial una vez más, nos diría el italiano, es necesaria la acción del historiador que, al ocuparse de los ministros de indios y revivirlos en el presente, los transforma en historia y les permite hablar. Ese interés por los confesionarios coloniales ha llevado a investigadores sucesivos a rescatarlos y a cuestionarlos, sabiendo que distintas preguntas deben hacer posible diferentes respuestas.

Otra corriente historiográfica, la de Michel Foucault, también cuestiona el pasado, pero, si nos dejamos persuadir por él cuando realizamos nuestra incursión en dirección de la Nueva España, escuchar a los viejos autores se vuelve una tarea más compleja. Aun así quiero mencionarlo aunque, una vez más, pueda estar en desacuerdo con él porque acostumbra usar su *poder* y su *saber* para sorprender al lector. Me parece que, con frecuencia, *devela* el discurso del pasado, menos con el propósito de persuadir que por provocar una reacción de escándalo. Las voces de los catequistas y de los confesores pierden vigor en la medida que el propio Foucault, como teórico de la historia, alza la suya cuando analiza el pasado para convencer al lector de la fuerza de su propio discurso.

Las circunstancias en que se mueve el francés son diferentes del entorno novohispano, pero en alguna medida *algo* relacionado con lo que acabo de expresar pasaba en el siglo XVII con partes del discurso moral de la Iglesia, cuando eran consideradas como temas de *uso reservado* para un núcleo de autoridades. Ellas lo manejaban como su terreno privilegiado, y procuraban no develarlo porque, a diferencia de lo que desea Foucault cuando lleva al dominio público el tema de la sexualidad, la Iglesia ponía múltiples restricciones a las actividades relacionadas con el sexto y con el noveno mandamientos. En efecto, Foucault despoja al sexo de su misterio en aras de una supuesta liberación, mientras que la Iglesia ocultaba celosamente el discurso sobre la sexualidad con el afán de sublimar al hombre.

El *Manual* de Serra (1730) incluye, a falta de uno, cuatro confesionarios; el segundo, el tercero y el cuarto son breves y reiterativos, pero el primero es más extenso y explora todas las posibilidades y variantes de las faltas sexuales que se cometían con frecuencia bajo los efectos de la embriaguez. El eje pecaminoso de los *placeres de la carne* no estaba precisamente en la comida o en la bebida, sino en la sensualidad incontrolada; con harta frecuencia los confesores afirman que la bebida embriagante desordenada preparaba el terreno para *caer en la tentación*.

La borrachera estaba en boca de todos los confesores, porque de la bebida, incluyendo la bebida excesiva, se hablaba en voz alta y con libertad. El sexo era otra cosa. No se ventilaba de manera abierta sino que se invocaba en voz baja y tenía la capacidad interna, silenciosa y efectiva de excitar y escandalizar a la sociedad. Por eso los pecados contra el sexto mandamiento permanecían *reprimidos y silenciosos*. Cuando los teólogos y los moralistas hicieron suyo el discurso tomista y la Iglesia tomó la decisión de utilizarlo para normar la conducta de los fieles, las autoridades se reservaron el derecho de indagar acerca de la lujuria o sensualidad y para ello usaron un lenguaje especial. En la frontera, quedó la embriaguez.

Por supuesto, el acceso a estas lecturas estaba restringido a los *graves y prudentes confesores* y para evitar que cayeran en manos equivocadas y avivaran la loca imaginación de los lectores no calificados, era común redactar algunas partes en latín, lengua favorita de los moralistas que tenían licencia formal para ocuparse de temas escabrosos o de naturaleza delicada. Don Antonio Joseph Rodríguez usa el latín para tratar temas *inmundos*: “No sólo el ser su materia bastante inmunda hace necesario el idioma menos vulgarizado: el que no se divulgen mucho hasta que los que no son vulgo, las apadrinen y aprueben”.^[21]

En la confesión, el apartado del placer prohibido es la sección del deseo reprimido. La moral cristiana controlaba el placer vía la templanza, pero dejaba al teólogo la libertad de escribir. Sólo unos cuantos escribían, pero multitud de curas de indios leían los párrafos *reservados*. En el confesionario, gozaban del privilegio de *decir*; esto es de preguntar al penitente sin censuras y sin sentimientos de culpa, lo que a ellos les estaba autorizado *pensar* y prohibido *hacer*. El que se confesaba, en cambio, se negaba con frecuencia a *decir* lo que ya se había permitido *hacer*.

Los manuales incluían un imponente conjunto de prescripciones relacionados con las

actividades sexuales. Las complejas clasificaciones en materia de lujuria alcanzaron un alto grado de precisión y perfección lógica y este inmenso *corpus* constituye uno de los más vastos capítulos de la reprimenda penitencial. Como la confesión auricular era obligatoria y detallada, explicar estos pecados era penoso para el penitente y las preguntas *delicadas* debían hacérsele sólo si cometía faltas específicas. Los teólogos europeos hablan de la vergüenza que inmoviliza a quienes están arrodillados ante el sacerdote en el tribunal de la confesión. Esta turbación es común, muy perniciosa y el más ordinario de los impedimentos. Jaime de Corella dice que el que se confiesa es víctima del respeto humano y de la vergüenza, y “el temor que le inspira un tribunal tan venerable y la turbación de manifestar sus miserias, le hacen difícil usar su propia lengua”.^[22] Los pecados sexuales paralizaban especialmente a las mujeres, lo mismo en Europa que en la Nueva España. San Francisco de Sales (1567-1622), conocido por su particular equilibrio y por su serenidad religiosa, aconsejaba al confesor que tuviera caridad y discreción con todos los penitentes, pero especialmente con las mujeres para ayudarlas a la confesión de los pecados vergonzosos.^[23]

Ángel Serra tiene para ellas una larga sección de preguntas *reservadas*, que sólo se hacían en caso necesario. Las cuestiones que formula “como la experiencia enseña”,^[24] en español o en lengua de Michoacán según el caso, no son discretas ni prudentes pero podían explicarse porque la Iglesia estaba convencida de que los indios pecaban primordialmente con la sensualidad y más cuando se embriagaban. También me pregunto si algunos autores alcanzaban una especie de catarsis a través de la escritura y se permitían, incluso, un placer verbal ligeramente libertino y un poco perverso cuando se extendían en una acuciosa descripción de las modalidades de la falta goloso-sexual, en lugar de mitigar con la discreción la angustia de quien se confesaba. Las preguntas son seriadas a la manera de un complejo y completo cuadro. Las cuestiones son explícitas y tan minuciosas que deben haber agobiado a las indias recatadas. Para algunas esta situación pudiera haber sido, incluso, casi el equivalente a una violación verbal llevada a cabo por un extraño (extraño porque los curas podían tardar mucho en ser aceptados por la comunidad y porque la vida íntima de sus fieles debía resultarles una experiencia ajena).

El confesor preguntaba a la mujer: “con quién, tú sola, cuántas veces, con hombre o con mujer, cómo, era casado, viudo, soltero, sacerdote, tu compadre, tu ahijado, tu entenado, tu padre que te engendró, tu padrastro, tu pariente, el pariente de tu marido, tu yerno, tu suegro, tu cuñado, tu consuegro, tu tío hermano de tu padre, tu tío hermano de tu madre, tu hermano mayor, tu hermano menor, tu sobrino hijo de tu hermano, tu sobrino hijo de tu hermana, tu primo hermano hijo de tu tío hermano de tu padre, tu primo hermano hijo de tu tía hermana de tu madre”, etc. En cambio, las preguntas de Serra sobre la embriaguez se limitan a considerar las tres cuestiones más comunes sobre la materia: pérdida de juicio, falta individual del bebedor y falta social por inducir a otros a caer en la borrachera. Si tomamos en cuenta la situación del confesor que *piensa, dice y escribe* y luego observamos a la mujer que se confiesa de lo que *hace*, resulta que escribir y vivir no eran, al final de cuentas, experiencias fácilmente compatibles, al menos

para los autores de los manuales morales.

Algunas consecuencias de las reformas llevadas a efecto por Palafox en 1642 fueron inmediatas. Se ganó uniformidad y claridad; los manuales perdieron, en cambio, versatilidad. Hasta entonces, y por la misma flexibilidad de los textos, el confesor podía leer en el manual bilingüe las preguntas apropiadas y adaptadas a las circunstancias personales de los indios, aunque su conocimiento del idioma fuera deficiente. La variedad de textos especialmente ajustados y bien traducidos ayudaban al cura que tenía dificultad para expresarse de manera apropiada. Podía *leer* las palabras amables que no conocía de memoria porque no era todavía *inteligente* en idioma de indios o encontrar los términos delicados para hacer más fluida la reconversión personal. Podía, en resumen, identificarse más fácilmente con la figura del padre.

Estos manuales sacramentales, ¿eran realmente tan duros con los indios como pudiera parecer ahora? Si recordamos que la Iglesia novohispana nació rebelándose de manera astuta e indirecta, contra las disposiciones romanas que no se ajustaban a las circunstancias de la Colonia, tenemos un antecedente de lo que pudo haber sucedido con los manuales tridentinos del siglo XVII. Circularon, se consultaron, se usaron pero también debieron adaptarse sobre la marcha. La Iglesia amenazaba al indio con el infierno, le acusaba de cometer pecados enormes y sin cuento pero en el fondo sabía que no podía juzgarlo con excesiva dureza, entre otras causas por su *especial y disminuida* capacidad y porque en lo externo no daba batalla, sino que *aparentaba* someterse a la autoridad. El indio había aprendido a practicar un cristianismo externo y simplificado que le permitía, cuando así le convenía, seguir integrado a ciertas formas de vida tradicional precristianas o hacer su capricho individual. De modo que debieron ser frecuentes los casos en que tampoco tenía motivación suficiente por mostrar una mayor competencia pues, a su modo, se había reubicado en su tradición. Dicho de otra manera, el indio no se había desentendido de su pasado, pero de manera simultánea se adaptaba al modelo español de vida. Continuidad y cambio eran las dos caras de la misma moneda o dos aspectos de una realidad. En opinión de J. Lockhart, historiador que lleva a cabo un estudio de ambos grupos y de las dos lenguas (náhuatl y español), bajo la superficie prevaleció la mutua incomprensión y los grupos de cultura náhuatl cuidaron y mantuvieron vivos los textos en lengua materna para diferenciarse de los españoles, aunque ya usaban el español como medio de comunicación verbal cotidiano.[25]

La unificación de los textos de enseñanza no era necesariamente negativa, de la misma manera que la diversidad tampoco había mostrado ser la solución ideal para la complejidad de la evangelización. La formación del clero local, incluyendo su capacitación como curas de indios, era heterogénea; a veces apropiada, pero en muchos casos resultaba deficiente en saber y lenguaje. Por eso, unir los textos para impartir los sacramentos, garantizaba un mínimo *decoroso* en la enseñanza.

Después de 1642 los manuales morales comenzaron a ser usados otra vez indistintamente por españoles y naturales, como había sucedido con los primeros catecismos impresos en la Nueva España antes de 1548. Sin embargo, entre aquéllos y éstos había literalmente un abismo, pues el mensaje original se había empobrecido de

manera drástica como resultado de una política general de la Iglesia, pero que, al aplicarse aquí, resultaba más preocupante. Allá, como se mencionó con anterioridad, la historia, la tradición o las costumbres locales contribuían para ubicar al pueblo dentro de una visión cristiana unitaria del mundo a diferencia de lo que pasaba en tierras americanas.

Cuando se impuso el criterio unificador de Palafox, parece que las cátedras de lenguas se desatendieron o suprimieron en buena parte de la Colonia.^[26] No creo que la Iglesia haya presentado este hecho como un triunfo del clero indiano. Se ha repetido con frecuencia aunque me permito dudarlo a la luz de los documentos que tuve a la mano, que la Iglesia obstaculizó el uso de las lenguas locales con el deseo de someter al indígena y con la voluntad de alejarlo de su herencia cultural. Estos factores deben ser considerados, pero en lo fundamental la explicación podría ser muy simple: las cátedras se suprimieron por falta de maestros. Simplemente no había un número suficiente de curas preparados para desempeñar su labor en dos idiomas (sin contar el latín). No se trata, por tanto, de considerar la unificación de los textos ni el uso creciente del español en la enseñanza, como un factor deseado por la Iglesia para someter al indígena o a las clases populares. La posibilidad de contacto en un mismo idioma debió ser el *principio del final* de la catequesis como medida de fiscalización excesiva. De ser así, la más preocupada y deseosa de evitarlo, pudo haber sido la propia Iglesia o, al menos, quienes dentro de esa institución (considerados sus miembros como humanos y falibles), deseaban censurar al indio más allá de las restricciones necesarias y convenientes para la convivencia social. Tengo presente, a título de hipótesis, una opción que debió ser considerada por quienes tenían a su cargo la educación de los núcleos populares, sobre todo la formación de los jóvenes: un aprendizaje en español que diera al indio el acceso a los rudimentos de la cultura occidental europea. Podía ser más libre en la medida que alcanzara aquellos conocimientos por los que antes no había mostrado interés o que hasta entonces le habían estado vedados. El mestizaje sólo podía iniciarse en español.

Vimos que a mediados del siglo XVII, Sáenz de la Peña publicaba por instrucciones del obispo Palafox el *Manual* unificado para impartir los sacramentos. Este hecho coincide con el contacto cada vez más frecuente, cotidiano e intenso que se establece entre los indios y una población de cultura hispana en expansión. Ambos grupos debieron hacer ciertas concesiones y ajustes mutuos con el simple propósito de comunicarse con mayor soltura. En otras palabras, era necesario encontrar una lengua común para *vivir la vida*.

A medida que el castellano se volvió la mejor opción de comunicación entre grupos que hablaban distinta lengua materna, el castellano se hizo indispensable como *lingua franca*. Era la clave para que indios y españoles no siguieran siéndose ajenos, cada quien llevando a cabo un monólogo en su propia soledad. Ernesto de la Torre tiene razón al afirmar que los españoles despreciaban las lenguas indígenas, pero ese desprecio era la cara visible de la frustración y de la impotencia de quienes no pudieron superar la barrera del idioma en el seno de una sociedad cada vez más compleja. En este caso, el esfuerzo resultaba superior a la *especial capacidad* de aprendizaje de las personas cuya lengua

materna era el español. El fracaso era de los curas de indios, lo que nos lleva a pensar, una vez más, en las múltiples y especiales dificultades de la evangelización novohispana.

Los manuales pospalafoxianos tuvieron efectos benéficos no planeados: como servían de guía general y no entraban en detalles, dejaron el campo abierto para discutir y resolver los casos individuales de acuerdo a las circunstancias de la persona suponiendo, claro, que el confesor fuera hábil en la lengua local o que los vecinos del lugar hablaran el español. Para un confesor preparado, esa discrecionalidad era la mejor carta; pero los historiadores no tenemos acceso a una información que, por su naturaleza, era verbal, confidencial y exclusiva entre el sacerdote y su penitente.

En la última parte de este trabajo veremos en qué consistía la casuística y algunas transcripciones de casos particulares comunes entre indios. También podemos imaginar el nivel de entendimiento entre el confesor y el penitente mediante diversas formas de expresión literaria que sirven de introducción a los impresos coloniales: *advertencias*, *palabras al lector*, *prólogo*, *prefacio*, *permisos*, *exhortaciones*, *dedicatorias*, *pareceres*, *censuras*, *licencias*, *aprobaciones*, *recomendaciones*, etc. Estos apartados iniciales despliegan un lenguaje cargado de intencionalidad que nos introduce en el significado de las cosas. Algunos textos introductorios se renovaban o suprimían en las sucesivas reimpresiones, como resultado de la evolución de las ideas. Estos preámbulos no se escribían con el propósito de enumerar los temas aislados de la obra, sino de estructurar los componentes del texto que se *censuraba* o se *aprobaba* para integrar un conjunto significativo y comprometido. En estas circunstancias el lenguaje era más flexible pues las autoridades hacían comentarios originales con el objeto de justificar la distinción de que eran objeto cuando se les seleccionaba para validar el contenido de los manuales morales. Los lectores, por su parte, buscaban la garantía, el respaldo y la seguridad de que todos los componentes de la obra moral resultaran pertinentes.

Una forma de adaptación del discurso, *silenciosa* pero significativa, que pudo darse en la Nueva España, trata de las circunstancias del pecado mortal. La *buena* teología moral (la que venía de España) sostenía que, para sucumbir ante el dragón de los vicios e irse al infierno, el pecador debía reunir tres condiciones. Primero, pleno conocimiento de la razón para saber lo que hacía. Segundo, libertad absoluta para consentir en una o en todas las faltas. Tercero, que la materia fuera en verdad grave. Al parecer, el pecado general de los indios era la embriaguez y con él, casualmente, disminuía el conocimiento del entendimiento y la deliberación de la voluntad. Como se juzgaba al indio *de pocas luces*, la embriaguez que conlleva la pérdida de la lumbre de la razón era la única falta que, al parecer, tenía capacidad de cometer. Como explicaba el obispo Peña Montenegro, el comportamiento externo de los indios, sobre todo cuando bebían, llevó a sus ministros a decir que se distinguen por su “fiereza, rusticidad y torpeza de ingenio, y lo poco que tienen de entendimiento lo oscurece la fuerza del vino y el humo de la embriaguez”. Resulta que al final, la falta no parecía grave a los confesores porque el conocimiento “es imperfecto y adormecido y abraza el objeto malo con remisión y tibieza de tal manera que ni lo desecha perfectamente ni lo apetece de todo punto”.^[27] Sólo por excepción las acciones de los indios eran calificadas por los curas como actividades premeditadas,

ejecutadas con pleno consentimiento y conocimiento del mal que provocaban.

En resumen, los párrocos daban la impresión de ser severos y los indios se hacían los tontos, pero ni aquéllos eran estrictos ni éstos eran incapaces. Cuando los indios consiguieron que el confesor emitiera este juicio, en apariencia tan negativo, lograron, irónicamente, una especial y no tan deseable libertad. Volveré sobre esta hipótesis al final de este trabajo. En caso de ser así las cosas, me parece que los indios terminaron por pagar un precio muy elevado, y que ellos no habían contemplado, por esta *libertad simulada*.

En el caso mencionado, la eficacia de la aplicación del discurso moral se debía a su especial disposición para dispersar su verdadero significado. La catequesis que estaba centrada en el sacramento de la penitencia, delegaba en los párrocos de indios, previa autorización del obispo, el *poder de las llaves* que correspondía al sucesor de San Pedro. [28] Sólo ellos podían atar o desatar, abrir o mantener cerradas las puertas del Cielo. El indio que todavía no tomaba el compromiso de un cristianismo pleno, sólo debía ocultar su habilidad y su sensibilidad detrás de una aparente incapacidad y así, indirectamente, obligaba al confesor a mantener *medio abiertas* las puertas del Reino. En su momento, y como podrá verse más adelante, fray Manuel Pérez dejó en el *Farol Indiano* constancia escrita del costo que pagar o de las condiciones que cumplir para no cerrar a los indígenas la entrada al paraíso.

[1] El *Catecismo Romano* (1566) resultado del Concilio de Trento, fijó la norma con más claridad y suavizó el precepto del Concilio de Letrán: ahora sólo debían confesarse los pecados mortales y no era pecado dejar de confesar los veniales.

[2] Texto tomado de una carta de fray Julián Garcés a Paulo III. Cit. por Cuevas, II, p. 204.

[3] Alva, 1634, ff. 2v, 3r.

[4] Molina, 1973, f. 4v; también “Ahora oye, mi amado hijo. Pues has venido a manifestarme tus pecados: tu negrura y suciedad, tu hediondez y podredumbre”. *Ibid.* ff. 2r, 2v.

[5] Molina, 1973, ff. 12v-13r, 14v.

[6] “Ayudar y compartir la carga con el penitente.” Véase Delumeau, 1990, p. 36.

[7] Palafox y Mendoza, “Carta pastoral y dictámenes de curas de almas. Cómo se ha de gobernar el cura en el sacramento de la confesión”, en Palafox y Mendoza, 1762, iv, p. 498. Palafox copia, sin nombrar la fuente (*compilatore*), a San Francisco de Sales *Avertissements aux confesseurs*, t. 23, p. 284. Me di cuenta de que era San Francisco de Sales, comparándolo con el texto citado de Delumeau. San Francisco, a su vez, se inspiró en el jesuita Valère Régnauld (muerto en 1623), que publicó en 1610, *De prudentia et caeteris in confessio requisitis*. Se reeditó en Rouen en 1634, *De la prudence des confesseurs*, pp. 4-130, en Delumeau, 1990, p. 27.

[8] Alva, 1634, f. 3r. “¿Le tenías miedo al padre y por eso lo callaste?”, pregunta Bartholomé García. García, 1760, p. 464.

[9] “Consectario moral”, firmado por fray Joseph Guadalupe Prado, en García, 1760, p. 461.

[10] Alva, 1634, f. 5r.

- [11] Cit. por Delumeau, 1990, p. 36. En 1549, Francisco Javier se encontraba en Oriente, misionando en tierra de infieles y desarrollando una labor semejante a la de los frailes en la Nueva España.
- [12] Alva, 1634, f. 7v.
- [13] Grijalva, 1924, pp. 158-159.
- [14] Agustín de Vétancurt, *Manual de administrar los santos sacramentos conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*. Se imprimió por primera vez en 1674 y por segunda vez en 1682, porque “no será justo que por falta de manuales se cometan yerros”. Véase algunos datos adicionales en el Apéndice 4 “El clero secular”.
- [15] Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de la provincia de Michoacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, 1730. Se reimprimió de su original impreso en México con licencia concedida el año de 1697. Véanse algunos datos adicionales en el Apéndice 4 “El clero secular”.
- [16] Antonio Vázquez Gastelu, *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana* (censura y licencia en 1689), en Puebla de los Ángeles, Imprenta de Francisco Xavier de Morales y Salazar, 1716.
- [17] Marcos de Saavedra, *Confesionario Breve Activo y Pasivo, en Lengua Mexicana*. Reimpreso en México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado, de doña María de Rivera, 1746. De los textos de Nicolás de la Barreda y de Bartholomé García me ocuparé más adelante. Por supuesto, los manuales enumerados aquí no son los únicos publicados, pero son los que pude consultar.
- [18] Peña Montenegro, 1771, p. 201.
- [19] Lo mismo pasaba en Europa: “Redúcese este pecado [la gula] al sexto mandamiento, porque los manjares desordenadamente tomados, incitan la lujuria”. “La gula regularmente no es más que pecado venial, aunque uno exceda en su sustento con desorden y demasía y, como dice Cayetano, aunque de ello suceda vómito. Si es mortal es porque pasa a otra cosa fuera de gula. Tiene una experiencia que es tan flaco, que comiendo o bebiendo demasiado, está tan combatido de pensamientos carnales que siempre queda vencido. Es [pecado] mortal porque se pasa en lujuria.” Noydens, 1676, p. 240.
- [20] Croce, 1955, p. 12.
- [21] Rodríguez (aprob. 1745), 1763, tomo II, prólogo.
- [22] Corella, 1767, prefacio, sin página.
- [23] Véase Delumeau, 1990, p. 22.
- [24] Serra, 1730, ff. 118v. hasta 121v.
- [25] Lockhart, 1991, sobre todo pp. 2-22.
- [26] Ernesto de la Torre Villar afirma que “A medida que el Estado español se centralizó y se hizo más absoluto, tendió a suprimir las formas nacionales y provinciales que antes existieron”. De la Torre Villar, 1981-1982, p. 39. En 1769, Lorenzana afirmó que era inútil que los curas supieren lenguas indígenas. *Ibid.*, p. 41.
- [27] Peña Montenegro, 1771, p. 200.
- [28] El papa es el sucesor de San Pedro a quien, en su momento, Cristo concedió el *poder de las llaves*, quiero decir la autoridad para atar o desatar en la tierra en el nombre de Dios. Los párrocos administran el sacramento de la penitencia en virtud de la delegación recibida por el obispo. Por eso, los párrocos de indios necesitaban la aprobación del obispo para confesar regularmente.

VII. LA IRONÍA DEL SILENCIO Y EL DESENCANTO DE LA RAZÓN (1771)

EL 25 DE agosto de 1766 prestaba juramento ante la Real Audiencia el recién llegado virrey Carlos Francisco de Croix. Permaneció en México hasta 1771 y entregó el gobierno a su sucesor Antonio María Bucareli el 22 de septiembre de ese año. Durante su estancia en la Nueva España tuvieron lugar varios hechos que destaco y que coinciden con el cierre cronológico de esta investigación. Primero, los jesuitas, con los que tantas dificultades había tenido Palafox durante su estancia en México, fueron expulsados de la Nueva España en 1767. No sé si, desde el cielo, el espíritu del difunto haya visto con beneplácito la salida de la orden por la que tuvo tan pocas simpatías. Se revivió la causa de su canonización (que en esta ocasión tampoco prosperó), y el *Manual* que había promovido en vida continuó gozando del favor de la jerarquía novohispana. Segundo, en los vastos y poco poblados territorios del norte se llevaba a cabo una segunda evangelización que incluía la reivindicación de las lenguas indígenas locales y el regreso al Evangelio. Mientras tanto en la capital, el arzobispo de México expedía una cédula en abril de 1770, para evitar que los indígenas continuaran usando sus diferentes idiomas y que centraran sus esfuerzos en el castellano. Parece que grupos de curas criollos se oponían a la unificación del idioma que hacía posible la comunicación plural pues pensaban que el modo de conservar sus puestos “y excluir a todo europeo, era dejar la variedad de idiomas”.^[1] Tercero, el 13 de enero de 1771 se inauguraba solemnemente el Cuarto Concilio Provincial Mexicano. De éstos tres puntos quiero hablar a continuación.

EL CUARTO CONCILIO PROVINCIAL Y LA SEGUNDA EVANGELIZACIÓN

El Cuarto Concilio Provincial Mexicano se llevó a cabo en un ambiente coyuntural muy diferente del que había caracterizado los otros tres. Doscientos años atrás Roma había tenido el poder de decisión para modificar los textos conciliares que le llegaron de México y así dejar ante la jerarquía mexicana y ante la Corona, constancia de su superior autoridad. En 1771 el balance entre los dos poderes se había modificado y la estrategia que debió usar la Iglesia para no someterse al juego político de la monarquía española fue defensiva. La Corona tenía una mayor fuerza aparente para determinar las modalidades de la convocatoria, para orientar la participación de los prelados, sugerir los temas e influir en las determinaciones que se tomaran, pero cuando las actas fueron a Roma para su necesaria confirmación, la jerarquía romana se limitó a guardar silencio, esto es, ocultó su poder. Dejó pasar el tiempo y al final hizo lo que quiso. Si en 1585 Roma ganó la partida contra el Real Patrón modificando las actas originales que venían de México,

ahora volvió a ganar simplemente evitando confirmar los documentos respectivos. Archivó los que le habían remitido los padres conciliares (ahora en estrecha colaboración con la Corona) y se ciñó a estudiarlos con espíritu burocrático por tiempo indefinido. Como resultado, las conclusiones del Concilio nunca tuvieron carácter de obligatoriedad para los fieles y las de 1585 no perdieron su vigencia.

En el siglo XVIII coinciden en el territorio novohispano dos etapas de la catequesis indígena: lejos de la capital se lleva a efecto una enseñanza que por su espíritu se asemeja al esfuerzo misionero de las primeras décadas del virreinato. Al mismo tiempo, en la zona central más poblada, la integración de una población mestiza requiere de nuevas estrategias.

Mientras Carlos III se preparaba para convocar a esta poco afortunada reunión,^[2] el franciscano fray Bartholomé García imprimía en la ciudad de México su *Manual para administrar los Santos Sacramentos* (1760) para provecho de los indios de las provincias internas del norte, esto es, para gente con hábitos y modo de vida diferentes de los del centro de la Nueva España. Este texto castellano-chichimeca nos conduce hacia las nuevas tierras misioneras comprendidas entre el río de San Antonio y el río Grande, en la provincia de Texas. Allí, lo mismo que había sucedido en el altiplano central durante el siglo XVI, la enseñanza era ahora sinónimo de evangelización. Lejos de la capital y de los centros establecidos de población, los franciscanos predicaban la mortificación, no sólo con la palabra sino con el ejemplo.

El *Manual* de García se apega en todo al *Catecismo Romano*, pero *algo* lo hace diferente en una época que las lenguas indígenas perdían importancia en la zona del altiplano de influencia náhuatl; el deseo de los catequistas de comunicarse directa y claramente en chichimeca con sus penitentes, porque “siempre peligran las almas de nuestros indios mientras no procuremos entenderlos”. Para entenderlos y darse a entender, García modifica la forma de decir las cosas, usa un lenguaje más poético y, por lo mismo, más fácil para los indígenas. El infierno, por ejemplo, recupera la calidad visual y sensible que tuvo en la época de Molina o con Bartholomé de Alva: es un lugar donde no hay qué comer, ni dónde dormir, ni descansar. No se puede salir de allá y nunca se acabará el fuego, “y te quemarán los demonios y te azotarán”.

En las misiones de San Antonio los habitantes hablan gran variedad de lenguas y aquello parece otra Babilonia. No puede hacerse un manual propio para cada nación, ni tampoco es posible hacer milagros para “formar y traducir un catecismo que con un solo lenguaje sea entendido por todas las naciones que lo tienen diferente”. Luego conviene y aun es forzoso elegir el idioma más común y que sea entendido de los indios más principales.^[3] Los misioneros optan por el chichimeca y como la clave de la comunicación está en el lenguaje, hacen un esfuerzo por adaptar las preguntas del confesor a las necesidades de aquellas zonas habitadas por indios de mucha rusticidad. Se enfrentan a este reto con la misma pasión y la misma entrega que pudieron hacerlo 200 años antes sus predecesores cuando evangelizaron la zona del Anáhuac. Son los nuevos pastores de vida ascética que reencarnan a Jesucristo en su propia carne con renunciás, ayunos y una entrega total a su labor misional. No intentaron transmitir a los

indios el discurso tridentino en toda su riqueza, pero practicaron con el ejemplo personal lo mismo que pedían a sus fieles en la catequesis y así alcanzaron autoridad espiritual. El contenido del discurso recuperó parte de su significado original al armonizar el *decir* con el *hacer*. Los manuales que en otras partes recibían una respuesta irónica[4] de la sociedad, en la medida que habían perdido su contenido al no ser vividos, eran llevados con éxito hacia regiones *nuevas* por los *nuevos* misioneros franciscanos que daban un testimonio congruente de vida.

El análisis pormenorizado del Cuarto Concilio no tiene cabida aquí, como tampoco el de las misiones de Texas que acabo de mencionar brevemente. Sólo quise hacer hincapié en que el Cuarto Concilio revela el *desencanto de la razón* y en que las misiones franciscanas del norte marcan el inicio de una segunda evangelización mientras que la primera, iniciada bajo la tutela de Zumárraga, seguía incompleta.

En el caso misionero del norte, las dificultades que estos hombres enfrentaron para llevar a cabo la catequesis no condujeron a un desenlace irónico de la realidad, sino que hicieron posible una reafirmación trágica de las verdades esenciales de la religión católica no muy diferente de la que la espiritualidad franciscana había inspirado en los 12 que llegaron en 1524 y que, en su momento, debía alcanzar un final afortunado. Ahora la coyuntura era otra, pues esta segunda evangelización se llevaba a efecto en un mundo barroco de transición hacia la modernidad en el que las disputas de una escolástica no actualizada, habían agotado su genio creativo. Esto sucedía en la Nueva España. En la Vieja, las actitudes también estaban cambiando y se preparaba otro tipo de renovación que debía influir en tierras americanas. Lo inició Benito Jerónimo Feijóo.

LA REACCIÓN ANTIESCOLÁSTICA BAJO LA INFLUENCIA DE FEIJÓO

Es probable que antes de la estancia del Virrey de Croix en la Nueva España (1766-1771), comenzara a circular entre los párrocos americanos el *Nuevo Aspecto de Theología medicomoral y ambos derechos o paradojas físico-teológico-legales* (aprobado en 1742). Lo escribió en España Antonio Joseph Rodríguez, monje cisterciense que había leído con esmero a Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764). Rodríguez es un estupendo ejemplo del teólogo ilustrado que valora la importancia de la razón y de la experiencia en todas las áreas del quehacer humano.

El *Nuevo Aspecto de Theología* constituye una flamante declaración de principios en contra del lenguaje poco científico, aunque apropiado para expresar la realidad, que habían utilizado los Padres de la Iglesia, incluso san Gregorio y que también gustó a sus discípulos. Dice Rodríguez que los obispos, los místicos y los ascetas *declaraban contra el vicio*, y su actividad tenía por objeto desterrar, no sólo el bulto del pecado, sino hasta su sombra. Pero esos autores hablaban en tono exagerado y se introducían en los *linderos del hipérbole*, sin tocar la práctica, a diferencia de lo que dictan “los más juiciosos críticos de este siglo”, [5] que combinan lo docto con lo erudito y la física con la

teología.

Rodríguez busca una manera nueva de enfrentar el problema de la bebida desordenada. Su discurso sobre “El poco caso [que se hace] de uno de los mayores delitos y de la mayor deshonra”, o sea de la embriaguez, es muestra de la crisis del pensamiento escolástico que tradicionalmente había prevalecido en España. Por muchos años, escribe el cisterciense, “los Basilio, los Gregorios y el mismo san Jerónimo, no se acordaron de ver, ni oír alguno de los libros filosóficos”, empleados todos estos autores en la moralidad y en la Escritura.[6] Le parece que los Padres de la Iglesia y santo Tomás sabían mucha filosofía pero comprendían escasa medicina y física experimental. Platón y Aristóteles, que fueron sus maestros, *supieron poquísimo* de la verdadera física. Las cosas han cambiado, pues Descartes y otros eruditos autores han hecho más descubrimientos en este campo de lo que se había alcanzado durante dos mil años. La modernidad obliga al padre Rodríguez a presentar de manera diferente la doctrina teológica que se aplica *en orden a los pecados*, y a juzgar esas materias de modo más estricto.

Condena en Europa y para Europa lo que 50 o 100 años antes, Vetancurt y otros confesores que le precedieron, habían expuesto en América, esto es: la gravedad de la embriaguez, por ser el mayor de todos los pecados y porque no hay otro que sea causa de tantas y tan graves faltas en detrimento del prójimo. A diferencia de lo que decían una buena y grande porción de doctores, siguiéndose unos a otros, Rodríguez está convencido de que el borracho no tiene disculpa cuando dice no saber lo que hace. El texto confirma lo que Alva ya había dicho en 1634: “no tenéis ante Dios excusa alguna aunque digáis que el vino o el pulque lo hacen”.[7] Le intranquiliza que bajo los efectos de la bebida, el borracho no mida sus palabras y diga la verdad porque expone los secretos ocultos y pone en entredicho la paz social. El peculiar comportamiento del bebedor lo distingue del ciudadano dócil y cumplidor de la ley que ha sido acostumbrado por la sociedad a callar lo que quiere decir, inclusive lo que considera como verdad, o a medir sus palabras para no alterar la paz pública:

Entre las causas que numeró Cicerón, motivadoras de hacer decir la verdad desnudamente, introduce la borrachera. Y eso fue en tanto grado, que los persas usaban ese ardid de embriagar al sujeto, siempre que querían averiguar la verdad que estaba oculta. Véase que perjudicial delito contra la paz pública y si por solo ese delito debiera castigar el magistrado a un vicio tan infame. [...] Saben los que tienen ese vicio que cualquier cosa que hagan o digan estando borrachos se quedará impune, por cuanto la justicia los reputa como a locos o como que obran sin juicio.[8]

El borracho se daba cuenta de que la locura era su mejor defensa, porque el loco es tolerado sin ser juzgado y escapa a la censura de la sociedad. Sólo debía fingir demencia y hacer su voluntad sin temor al castigo que se aplicaba a quienes estando sobrios faltaban en materia grave. Concluye que el bebedor excesivo actúa con libertad y, sobre todo, lo hace con pleno consentimiento. Emplea la voz *saber* para definir al briago. *Saber* es lo mismo que experimentar, es la habilidad o peculiar destreza que muestra el bebedor para hacerse pasar por loco, sin estarlo. *Saber* también es acomodarse y adelantarse a las

circunstancias predecibles para evitar el castigo. Por último, *saber* es mostrarse muy *sagaz y advertido*, como lo es la zorra que vive en un mundo hostil, pero que acaba por mostrar que es la más hábil de las creaturas. *Saber*, en resumen, es en este caso el conocimiento, la sabiduría y comprensión que tiene el bebedor para pretender o simular que *obra sin juicio*.

La Iglesia española es incapaz de remediar el problema; no porque todos los españoles sean borrachos (tampoco todos los indios lo eran), sino porque es común que los borrachos mientan en el confesionario. En su capacidad de confesor, Rodríguez da a entender que sus penitentes no tendrían necesidad de mentir si no fuera porque *saben* que obran mal. Cuando oyen que el predicador *afea ese vicio* en el púlpito, simplemente dejan de ir a los sermones o se irritan contra el orador, al punto de que, más de un sacerdote se ha visto obligado a callar sobre la embriaguez, “si había de guardar su vida”. Antes, la Iglesia amenazaba al bebedor con el temor al infierno y con el castigo en la otra vida y usaba distintos recursos para afear el delito y exhortar a la moderación, pero ahora estos argumentos no resultan, el vicio aumenta y la enmienda no llega.

Se conjugan varios elementos que preocupan a Rodríguez: primero, el borracho dice la verdad sin recato y sin censura porque, como él mismo señala, la embriaguez ha servido y sigue sirviendo para averiguar *lo que está oculto*. Segundo, los párrocos disponían de dos recursos tradicionales para controlar al bebedor que hablaba sin medir sus palabras y que, con su actitud, amenazaba la armonía social: la confesión y la predicación, pero ambos han perdido fuerza. Estas medidas resultan ineficaces porque el pecador se escuda y aprovecha el mismo argumento que la escolástica había esgrimido para afear su imagen: la pérdida de juicio. Revela los secretos de otros porque, dependiendo de las circunstancias, dice verdades que deben permanecer guardadas o inventa medias verdades que son tomadas por certezas y dañan la reputación de la persona.

Antonio Joseph Rodríguez tuvo buen cuidado, como lo había tenido Palafox y como veremos que lo tiene Vetancurt, de no acusar directamente de negligencia o incapacidad a los ricos y poderosos. Matiza su lenguaje y comenta con modestia que ni por chanza sería la persona indicada para “señalar ley y aconsejar el modo”, pues las decisiones deben sujetarse a la “más alta inteligencia”:

Sin embargo es posible que la inteligencia alta a quien se cometiese este encargo, ignorase, por ser tan alta, lo que pasa por acá abajo, que es en donde está el daño. No es creíble que tan abominable monstruo se haga visible en los lugares eminentes; por eso los que habitan aquellos lugares no pueden saber la extensión del vicio, sus estragos, la chanza que de él se hace y el camino menos torcido de perseguirlo.[9]

La inteligencia alta debe ser el rey y, por extensión, los magistrados superiores que lo rodean. Es difícil aceptar que ellos, los que tienen el poder para dirigir y controlar a la sociedad, vivan en verdad alejados de los vicios del pueblo, sobre todo de los *plebeyos* que para los moralistas son los borrachos por excelencia. Ya oímos las quejas de los confesores americanos cuando afirmaban que el rey, el virrey y sus allegados ignoraban estos problemas porque ellos no los padecían. Vemos otra vez que el margen de

tolerancia de la sociedad era mayor con el encumbrado que con el pobre. Las clases más acomodadas tenían oportunidad y medios para participar en festejos donde se estimulaban todos los sentidos y donde era común comer y beber en exceso, no con la aprobación, pero al menos con la tolerancia implícita de la Iglesia. En cambio cuando el borracho es plebeyo, se le ve como amenaza porque externa una peculiar agresividad que usualmente está reprimida y simulada tras los argumentos de la razón. “Millares habrá en el mundo que llevando armas cortas, no hayan hecho mal a nadie; y no se sacarán diez borrachos en la gente plebeya, que alguno de ellos no haya sido provocativo a riñas, infamador, deshonesto y apaleador de su familia.”[10] Quedan las autoridades menores, esto es, las justicias ordinarias de los pueblos, alcaldes regidores, escribanos, etc., que sí conviven con los habitantes, pero no corrigen el vicio aunque lo vean, porque en muchos casos sería menester comenzar por ellos el remedio. Y si no por ellos, por sus parientes y amigos.

Después de leer el *Nuevo aspecto de la teología*, pueden arriesgarse varias posibles conjeturas. Primero, la Corona y quienes rodean al rey y tienen el poder de decisión no se interesan por remediar la falta y cuando ellos se emborrachan, nadie tiene la osadía de reconocerlo en voz alta. Tal vez la Iglesia consideraba que el mal ejemplo público de un borracho real perjudicaba la imagen ejemplar del ciudadano, a diferencia de la embriaguez del plebeyo que no era el paradigma de la sociedad. Segundo, las autoridades menores tampoco corrigen el vicio porque con frecuencia suelen formar parte del rompecabezas que se pretende ordenar. Tercero, se dejan escuchar dentro de la Iglesia voces dispuestas a enfrentar el problema, pero no cuentan con los medios eficaces para hacerse escuchar.

El libro de Rodríguez puede servir de triste consuelo al lector americano porque, al parecer, la Vieja España padecía de los mismos problemas que aquejaban a la Nueva. Pronto vamos a oír a un franciscano mexicano, fray Agustín de Vetancurt, lamentándose de la infame plebe que se excede en la pulquería ante la mirada indiferente de las autoridades menores. En otras palabras, la poca diligencia de los encargados de velar por el orden provocaba en España y en América, quejas semejantes.

Después de estudiar los confesionarios y de observar la manera de codificar el discurso de la Iglesia, sería conveniente analizar lo que en verdad *hacía* la sociedad. Por eso a continuación debemos regresar a la narración, de la misma manera que, en el mundo antiguo, Jenofonte terminó su relato enviando a sus casas y con sus familias, donde *se amaba y se bebía* de verdad, a los participantes del simposio. En la última parte de este trabajo, veremos a través de relatos diversos, que aquí también se *amaba y se bebía de verdad*. Las clases populares hacían vida social en la cantina; el quehacer cotidiano tenía muchos matices; la cara oscura del amor es la violencia; la simulación es con frecuencia resultado de la inseguridad y, al final de cuentas, la embriaguez termina por ser un escape pasajero.

- [1] Rivera, 1873, I, pp. 419-421.
- [2] “Convoqué al Concilio”, dice el Rey, “por la obligación que me incumbe en consecuencia de lo dispuesto por las Leyes de mis Reinos, de los derechos de mi patronazgo Real, de la protección a los Cánones y de la Regalía anexa a la Corona desde los principios de esta Monarquía, a promover la congregación y celebración de Concilios Nacionales o Provinciales, indicando los puntos que se han de tratar en ellos y asistiendo mis Virreyes para proteger el Concilio y velar en que no se ofendan las regalías, jurisdicción, patronazgo y preeminencia Real”. Cf. Cuevas, 1928, IV, p. 460.
- [3] García, 1760, pp. 457-458, 477-484.
- [4] El término ironía no se usa aquí como sinónimo de burla o de mofa, sino como figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice. Véase Apéndice 1 “Las cuatro figuras del lenguaje”.
- [5] Rodríguez, 1763, pról., s. f. Hipérbole: Figura retórica que consiste en aumentar o en disminuir excesivamente la verdad de aquello de que se habla.
- [6] Rodríguez, 1763, pról., f. 2.
- [7] Alva, 1634, f. 30r. Cf. *Cristiano por las buenas o por las malas*.
- [8] Rodríguez, 1764, p. 133.
- [9] Rodríguez, 1764, p. 145. Compárese este texto con el inicio *De la naturaleza del indio* de Palafox, en *Indios y españoles en los escritos de Palafox*. También con el *Manifiesto* de Vétancurt en *La pulquería, ¿infierno o gloria?*
- [10] Rodríguez, 1764, p. 131.

CUARTA PARTE

EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA EN LA VIDA DIARIA

VIII. EL ARTE DE ESCRIBIR PARA INFORMAR, COMPARTIR Y NARRAR

HEMOS trabajado con muchos confesionarios. Cada uno de ellos cumple una función y debe ser visto, no como un simple núcleo autónomo, sino como parte de un conjunto coherente:[1] el discurso de la Iglesia puesto al servicio de la catequesis indígena.

Ahora encontramos textos de otra naturaleza, escritos con el propósito de informar, compartir, protestar o simplemente narrar. Este material heterogéneo resulta apropiado para integrar un cuadro significativo en el entendido de que no se trata de unificar todos los elementos, sino de encontrar y respetar las diferencias que surjan eventualmente. Los principios reguladores de este análisis se conjuntan en la noción de *estilo*, esto es, en la importancia de las palabras dichas por quienes escribieron, en el valor cambiante de las expresiones, incluso en la posibilidad, a veces oculta a veces manifiesta, de revelar varias cosas con el mismo término. ¿Qué sucede cuando lo dicho y repetido en el discurso moral de los confesores se somete a la prueba de fuego de *la vida práctica*?

Quisiera explicar, cuando eventualmente se manifiesten, el *significado de las diferencias* entre lo que los ministros de indios escribían o enseñaban formalmente en el púlpito o mandaban al administrar el sacramento de la penitencia, y la vida práctica de los fieles que iban por las calles de México o por los caminos y poblados.

Se trata de estructurar la escena de la vida diaria del bebedor y de su entorno social a partir de varios ejes temáticos como la fiesta, la pulquería, el maíz y su eventual escasez, el asiento del pulque, etcétera.

¿Qué pasaba en el campo o en la ciudad durante un día festivo; en el seno de la familia, o entre el hombre y la mujer que vivían bajo el mismo techo?

Surge la distinción, sin duda arbitraria pero que se da por supuesta en todas las sociedades, entre un discurso *correcto*, razonable, responsable y verosímil, por un lado, y un discurso *incorrecto*, no razonable, irresponsable, insano y erróneo, por otro. Esta hipótesis concede al historiador la posibilidad de justificar el discurso de la Iglesia simplemente porque así lo determina la autoridad, pero también le brinda la alternativa de ir más allá de la distinción tradicional entre discurso correcto o incorrecto, para detectar alternativamente actitudes aprobadas o polémicas en relación con la forma de vivir y también de usar la bebida embriagante. Queda una tercera opción, la más sencilla y que resulta más obvia, pero que no trabajo aquí porque no problematiza la historia y, sobre todo, porque los manuales morales no me permiten hacerlo: observar al hombre y a la mujer que no causaban problemas. Los manuales de confesión son guías para orientar al pecador que ha perdido la salud al cometer una falta y no dedican mayor espacio a quienes no están enfermos del alma. Sin embargo, los sanos, los que no infringían la ley divina ni humana (más que de vez en cuando), eran, tal vez, el núcleo más numeroso de la sociedad. En esos casos, el discurso de la Iglesia encontraba en ellos una respuesta no

problemática y el indígena se constituía en la imagen del hombre *cumplidor de la ley*.

Algunos textos hacen hincapié en los *casos* que se dan entre los indios; concretamente el *Farol indiano* de fray Manuel Pérez. Veremos un *Manifiesto* (1698) en que Vetancurt hace pública declaración contra la embriaguez; un *Informe* de la Universidad (1692) producido por seglares y laicos en que se da razón en *hecho y derecho* de los inconvenientes del pulque; está el relato muy completo y polémico de Carlos de Sigüenza y Góngora condenando el llamado Motín del Maíz (1692); y otros documentos contemporáneos menos estructurados pero igualmente significativos.

Esta miscelánea permite valorar la sutileza de los autores que, bajo la apariencia del respeto a una perfecta unidad doctrinal, cuestionan a su manera el impacto de la bebida embriagante en la vida diaria de la sociedad y llevan al lector a poner en tela de juicio los resultados concretos del modelo de enseñanza aprobado por la autoridad. El abanico de la interpretación se extiende y los documentos llegan a ser al mismo tiempo claros y oscuros. A veces ocultan y a veces muestran pues dicen mucho y callan más. Cuando ellos callan, el lector echa a volar la imaginación histórica con el deseo de interpretar esas lagunas y pregunta con insistencia reiterada, porque quiere saber.

Conocemos el discurso de la *autoridad*, porque dejó constancia escrita de su actividad, pero poco sabemos de las respuestas de los indios ya que, salvo posibles excepciones, no quedaron registradas, al menos en los documentos que se analizan ahora. Los indios no dejaron testimonio formal de su reacción de aprobación o de su rechazo al discurso de la Iglesia, pero los relatos que se muestran a continuación hacen las veces de una respuesta de naturaleza peculiar. Algún discípulo trasnochado de Foucault podría resultar *más papista que el papa* y afirmar que, en este caso, los indios fueron un grupo al que la autoridad negó el derecho a poseer su propio discurso. Esta afirmación permitiría, incluso, hablar de ellos como de las *víctimas de este discurso del poder* puesto al servicio de la verdad cristiana oficial, o hacer referencia a los curas moralistas como una élite que ejerce “el poder de *exclusión* bajo el disfraz de un simple servicio a la *verdad*”.^[2] No comparto estas conclusiones porque llevarlas hasta sus últimas consecuencias no resultaría congruente, al menos ahora, con la presente interpretación de los manuales para la confesión. No me interesa condenar a los párrocos de indios, ni soy la persona indicada para hacerlo ni me parece que lo merezcan. Es más agradable escucharlos y dejar la última palabra a sus feligreses indios, en el supuesto de que tengan manera de informarnos a pesar de estar en sus tumbas. Hemos observado a los curas y escuchado al indio en el sigilo del confesionario. Ahora los seguimos en la aventura de la vida diaria.

LOS TEXTOS CASUÍSTICOS COMO EXPRESIÓN DE UN “CLIMA MENTAL”

Unas fueron las obras morales redactados por los teólogos europeos para uso de los sacerdotes y otras las doctrinas y los confesionarios para indios escritos por sus ministros

hasta 1642. Los manuales para la administración de los sacramentos ofrecieron desde el siglo XVII una tercera modalidad de aprendizaje.

Los tres grupos de escritos pero con mayor razón el segundo y el tercero que ponen el acento en la penitencia, calan en la vida íntima y privada de los penitentes sin aceptar desviaciones. Si el discurso moral era rígido, la vida práctica debió ser mucho más maleable. Por eso los textos que se ocupan de *casos* concretos o que relatan las experiencias diarias de los confesores o las de sus penitentes, son una buena opción para tomar con cierta flexibilidad el pulso de la vida aparentemente simple, pero en realidad compleja, de la población y para dar entrada a la experiencia individual. El probabilismo concedió a los confesores el margen de maniobra necesario para entenderse con los indios.

El dominico Bartolomé de Medina (según Delumeau 1528-1580; según Copleston 1527-1581), profesor en Salamanca, y el distinguido jesuita Francisco Suárez (1548-1617), que enseñó sucesivamente en Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra fueron los principales iniciadores de una revolución moral que alcanzó a la Nueva España y que sin abandonar la línea escolástica, hizo posible una mayor flexibilidad para resolver los problemas de conciencia que se suscitaban al confesar a los indios. Estos teólogos afirmaban que, en casos de duda, puede seguirse cualquier opinión simplemente probable. Esta novedad moral fue una respuesta práctica frente a los crecientes escrúpulos de la sociedad cristiana católica, al menos en el ámbito cultural, durante los siglos XVI y XVII. Se trataba de una inquietud real e inmediata de los *médicos de almas* al punto de que, según afirma J. Delumeau en su obra *L'aveu et le pardon* (1990), entre 1564 y 1663, más de 600 autores católicos compusieron tratados casuísticos.[3] La dimensión del fenómeno indica la preocupación cultural y religiosa que despertaba el tema. Buscaban dar a las almas opciones más libres, o más llevaderas en la solución de todos aquellos temas que suscitaban dudas, sin someterlas al yugo muchas veces intolerable de la opinión *más segura*. Quienes tenían un problema moral podían buscar el apoyo y el consuelo de la opinión *probable* de los doctores calificados. Esta modalidad del discurso permitía que, entre dos sentencias contrarias relativas a un problema, pudiera escogerse la más benigna.

La intención de los *probabilistas* era atender los problemas de la conciencia individual con el propósito de dar a los fieles la seguridad en la acción. Así, si una opinión es probable, está permitido seguirla, aun si la opinión opuesta es más probable. En España, esta tesis dominó la enseñanza de la teología moral y la práctica de la confesión desde el fin del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII, y se multiplicaron las obras especializadas que *resolvían* los casos de conciencia.

El *probabilismo* hacía hincapié en el respeto a las conciencias y en la necesidad de limitar la esfera de la obligación, para proteger el ámbito de la libertad. Mostraba que sólo en raras ocasiones el hombre moral está en una posición de certidumbre y que es difícil, incluso para los especialistas, encontrar el modo de discernir lo probable de lo más probable. En Europa, el tema fue sujeto de análisis, debates y también de recelos y controversias y despertó el rechazo de los confesores de la línea estricta que temían

fomentar conciencias demasiado relajadas. En la Nueva España la resolución de los casos de conciencia con el apoyo de la casuística española fue positiva. Contribuyó a moldear una moral mejor adaptada a un Orbe Indiano donde, como ya vimos, el discurso formal no había podido resolver los problemas de conducta de los indios y donde eran necesarias las *conjeturas* y los *símiles* para allanar las continuas dudas. En esta línea, fray Manuel Pérez procuró dar luz a los ministros evangélicos y tomó nota de todos los casos morales que suceden entre indios, “deducidos los ejemplos de los más clásicos autores y amoldados a las costumbres y privilegios de los naturales”.^[4] Amoldar es ajustar; aquí el ajuste es conveniente y benéfico porque el molde americano no se acomoda del todo al europeo y se hace necesario poner en razón, reducir a lo justo y conveniente, el discurso general. Veamos ahora lo que dice un fraile agustino cuando se ocupa de cosas y de casos de indios.

Manuel Pérez no fue cronista como Vetancurt, pero tuvo larga experiencia pastoral y observó con mirada aguda la vida de los indios. En 1713 escribió una narración original y amena: *El farol indiano y guía del cura de indios*. El grueso de su obra está formado, como era común entonces, por una suma de textos relacionados con los sacramentos que los ministros administran a los indios en esta América, pero también se ocupa de los casos morales más frecuentes. Pérez explica que el tratado sobre la penitencia proporciona el único remedio después de la culpa y debe alentar a los curas de almas y a todos los que deben lidiar con la dureza de los indios que en su mayoría, siguen ignorando el modo de la buena confesión. Comienza de inmediato a explicar los casos más comunes para resolver las *dudas* que se plantean. La segunda parte del *Farol* es un “confesionario”; después de cada pregunta el agustino tiene el buen hábito y la paciencia de anexar una nota para beneficio del cura confesor que lea el texto. Estos apuntes o explicaciones debían orientar a los curas con menos experiencia y ayudarles a comprender las motivaciones del indio. La pregunta formal que el sacerdote hacía al penitente se apegaba a la norma aprobada, pero las *notas* o ayudas para la memoria son más curiosas porque expresan el sentir personal del autor y sirven como punto de arranque para que el lector, inclusive el actual, pueda hacer múltiples reflexiones.

Pérez debe adaptar su trabajo a las circunstancias de la vida diaria indígena. Cita libremente a los *clásicos autores*, españoles en su mayoría, pero al mismo tiempo adapta el discurso a las condiciones de vida indígena y busca soluciones apropiadas. Tiene *vistos y muy estudiados* a los moralistas que, salvo posibles excepciones, no conocieron los problemas derivados de la evangelización novohispana “y no tuvieron la experiencia de indios que yo he tenido”. En efecto, esos autores se ocupaban de *gente de razón*, esto es, de penitentes europeos o de españoles americanos que “no alcanzaron la rusticidad de los indios”. Sitúa sus *casos* en la ciudad de México o en pueblos alejados, pobres y pequeños, dependientes del obispado de Puebla donde se habla el náhuatl o el otomí. Le preocupa que ninguna de las autoridades hablaran de indios al escribir sus doctrinas, pues la experiencia le ha enseñado que en los naturales, “todas las reglas deben tener excepción”. Me pregunto si una declaración tal de independencia pastoral hubiera sido tolerada en Europa. ¿Podían aceptar allá que un párroco dijera algo semejante? No tengo

la respuesta, pero sabemos que, al menos aquí, no pasaba nada porque la necesidad de la vida práctica imponía, más allá de cualquier ordenamiento teórico o doctrinal, la revisión, la modificación y la actualización cotidiana del discurso, aunque, insisto, no se tocaba la letra del mismo.

Relata un caso que parece haber sido frecuente entre sus penitentes. Un indio muy enfermo, pero en pleno uso de sus facultades, niega haber faltado cuando se le va a confesar. ¿Cómo absolverlo si no hay materia? ¿Cómo decir “yo te absuelvo” si no hay qué absolver? Desconsolado, fray Manuel admite que después de haber consultado a quince autoridades, incluyendo a Corella y Azpilcueta el Navarro, no encuentra luz definitiva y esto lo obliga a elaborar sus propias respuestas apoyado en su experiencia pastoral.^[5] A su parecer, basta que el enfermo sea cristiano y que lo haya llamado, “para discurrir algún camino por donde absolverlo”, pues se debe entender que en ese caso él pide a Dios misericordia. Decide absolverlo bajo condición, por estar en artículo de muerte, aunque esto no sea *buena filosofía*, pues, si se acogiera a ella, no podría perdonarlo. Fray Manuel sabe que la *buena filosofía* es más racional y tiene más intrínsecos fundamentos, pero la opinión más *piadosa* puede practicarse entre indios, porque no hay duda de que son más incapaces y nos hemos de conformar con su poco juicio, y puede ser tal su incompetencia que, sin saber lo que hacen, lo nieguen con ignorancia invencible. En este caso, el *menor juicio* que manifiestan, o lo que puede interpretarse como su especial y diferente respuesta a los problemas morales, justifica la adaptación del discurso moral que llega de Europa.

LA IRONÍA AL SERVICIO DE LA HISTORIA

Hasta ahora hemos observado tres fases o etapas de la catequesis indígena. El lenguaje seleccionado por los religiosos y clérigos proporcionó tres posibles paradigmas alternativos de explicación histórica. La metáfora ayudó a prefigurar una representación del mundo de la experiencia en términos de una sociedad indígena aislada y cerrada en sí misma; la metonimia hizo lo mismo en términos de un encuentro y de un choque externo con el Viejo Mundo que sirvió para suscitar aquí *el amanecer de un nuevo día*, y la sinécdoque prefiguró la evangelización como un sistema de relaciones que permitió usar la persuasión o la represión para alcanzar la meta propuesta, esto es, la cristianización de los naturales. Falta conocer el desenlace de este esfuerzo único llevado a cabo por la Iglesia a través de sus textos de enseñanza.

Para lograrlo, voy a hacer hincapié en un cuarto protocolo lingüístico, la ironía, para captar la naturaleza de la evangelización que tuvo lugar en una primera etapa hasta mediados del siglo XVII, y más tarde con la *sacramentalización* de los manuales de enseñanza, a partir de 1650 aproximadamente. La táctica figurativa básica de la ironía es la *catacresis*, esto es, literalmente, el *mal uso* del lenguaje, destinado a inspirar segundos pensamientos irónicos acerca de la naturaleza de los problemas, en este caso no tanto en

relación con la manera general de ver el mundo, sino a propósito de la bebida embriagante en la vida diaria de la población.

Los moralistas usan otra figura retórica, la *aporía*, literalmente la *duda*, para señalar dudas reales o fingidas sobre la verdad de sus propias afirmaciones acerca de la manera práctica de vivir la norma del *justo medio* o templanza. Con la experiencia previa del discurso que se expuso en las doctrinas, confesionarios y manuales sacramentales, el lector que ahora se entera de los *casos* o ejemplos de la vida real, debería estar en posición de reconocer lo absurdo de algunas situaciones prácticas que se dieron en la Nueva España. Los textos de naturaleza no oficial escritos por los curas, o por distintas autoridades, hacen la vida colonial más tangible y, por lo tanto, más fácil de aprehender. Incluyen numerosas referencias acerca de quienes hacen el pulque, de los que lo trajinan, lo gozan, lo comparten, lo desean, lo compran o lo venden. Los textos escritos por la autoridad tienen en común una actitud de represión del placer y de censura hacia el pulque que, dicho sea de paso, sólo produce un placer pasajero que en ningún momento se confunde con la felicidad. Todo esto en el marco del control teórico de la Iglesia que, al reflejarse en la práctica, termina por poner su eficacia en tela de juicio.

Con la ironía, el lenguaje figurativo se pliega sobre sí mismo y cuestiona sus propias posibilidades de distorsionar la percepción. Por eso, la caracterización de la vida práctica en la Colonia y su relación con la embriaguez, pueden ser consideradas como *intrínsecamente* refinadas y realistas. Cuando los tratados morales pasaron a la Nueva España y fueron estudiados por los confesores de indios, no sólo estaba en juego la manera de beber, sino el modo de ver el cuerpo, de observar los principios de la vida corporal, de entender la salud y la enfermedad, de reír y de llorar. Como la ironía presupone una posición *realista* sobre la realidad, es posible ofrecer al lector una explicación realmente autocrítica del desenlace de la catequesis. Para ello, además de los relatos de religiosos y clérigos, incluyo la voz de la Corona y de algunos fieles vasallos que, como veremos en el Motín de 1692, no eran tan *fieles* ni tan incondicionales de la autoridad como pudiera pensarse.

¿Quién hizo la evangelización? ¿Los teólogos de allá o los moralistas de acá? ¿Europa o la Nueva España? ¿Trento o los Concilios Mexicanos? ¿Los que *pensaban* en los problemas o los que *vivían* las dificultades de la evangelización? Hemos visto que el discurso de la Iglesia fue *producido* en Trento por los teólogos europeos para ser después *recibido* en la Nueva España por los ministros catequistas. Esta estructura discursiva integrada en una enseñanza tenía un propósito: normar las vidas de los indios y de la sociedad en general; en otras palabras, el discurso debía ser *vivido*. Vetancurt afirma con buena razón que los indios, “creen más por lo que ven que por lo que entienden”.^[6]

En el caso concreto de la lucha contra la embriaguez, escuchamos en el susurro del confesionario las propuestas de la Iglesia. Falta ver cómo fue acogida y vivida la norma por la sociedad colonial. Pienso en el indio, pero en el entendido de que, al menos en el centro de la Nueva España, había ido mezclando su sangre y su cultura para forjar las bases de una población mejor integrada. El indio al que nos remiten los autores posteriores a los años 1650 es, en muchos casos, el hombre o la mujer de las clases

populares. Es diferente del que conocieron y evangelizaron los primeros religiosos, del que apenas estaba siendo *reducido a comunidad* en las provincias del norte o del que habitaba las zonas montañosas o aisladas del sur de la Nueva España. En 1771, cuando termina esta historia, los cuestionamientos de la sociedad ya manifiestan un anhelo de libertad. Para la Iglesia mexicana, en particular para los curas y párrocos que son hombres poderosos en su medio comunitario, esto va a ser difícil de aceptar.

-
- [1] De esta manera, el significado de cada texto vendría definido no sólo por las intenciones que pueda contener, revelándolas u ocultándolas al mismo tiempo, sino por la originalidad de sus afirmaciones en relación con otros textos contemporáneos. Véase Foucault, 1966, p. 12.
- [2] Me refiero al discurso sobre el poder desarrollado por Foucault cuando afirma como tesis nuclear de su lección inaugural en el *Collège de France*: “Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad”. Foucault, 1970, p. 11.
- [3] Delumeau, 1990, pp. 133-134.
- [4] Se trata del subtítulo de *El Farol Indiano*, México, 1713. Parte de esta obra es un “confesionario”, y como tal debería analizarse en la parte discursiva de esta investigación, pero me interesan los casos individuales que se refieran a la vida diaria. Por eso lo coloqué en este apartado.
- [5] Pérez, 1713, pp. 46-47.
- [6] Vétancurt, 1698, p. 98.

IX. CUANDO EL PULQUE SE VUELVE UN PROBLEMA SOCIAL

VAMOS a ver ahora los peligros de la borrachera pública. Por supuesto los confesores se pronunciaban contra ella. Peña Montenegro dice que debe ser quitada con rigor, pero comprende que si otras *naciones más políticas* padecen de este vicio, es muy difícil pedirles a estos indios bárbaros recién convertidos a la fe, que sean modelos de sobriedad.[1] No ve, en cambio, la necesidad de suprimir los convites y festejos que hacen los naturales en las plazas los días de fiestas, sino de observar que se lleven a cabo con la moderación que conviene. Lo mismo afirmaba el padre Acosta, por cierto muy citado por Peña Montenegro en su *Itinerario*, al reconocer que los bailes, areytos, mitotes o danzas son pasatiempos y recreaciones que cualquier buen gobierno debe aceptar, porque “ningún linaje de hombres que vivan en común, se ha descubierto que no tenga su modo de entretenimiento y recreación” con juegos y bailes. Son regocijos para el pueblo y no está bien quitárselas a los indios, sino procurar que no se mezcle en ellos superstición alguna. Presenció un baile o mitote en el pueblo de Tepozotlán, a siete leguas de México, y opina:

Me pareció bien ocupar y entretener los indios [en] días de fiesta, pues tienen necesidad de alguna recreación y en aquella que es pública y sin perjuicio de nadie, hay menos inconvenientes que en otras que podían ir a sus solas, si les quitasen éstas. Y generalmente es digno de admitir que lo que se pudiese dejar a los indios de sus costumbres y usos, no habiendo mezcla de sus errores antiguos, es bien dejarlo.[2]

La fiesta era parte de la vida y aunque la borrachera no permitida fuera común, generalmente no pasaba nada grave, por lo menos nada que llevara a la autoridad a sentir la amenaza social del borracho. Esto es lo que sucedió durante la gran *borrachera pública de la Colonia*, como puede llamarse sin faltar a la verdad, al motín del maíz que tuvo lugar en la ciudad de México en 1692.

UN DOMINGO CON POCO MAÍZ Y MUCHO PULQUE; EL MOTÍN DE 1692

El año de 1691 había sido malo para el cultivo del maíz en la zona que abastecía a la ciudad de México y los primeros meses de 1692 se presentaban peor. El viernes 6 de junio de 1692 no entró suficiente maíz en la alhóndiga y los indios, indias, mulatos y mulatas, mestizos y mestizas, oprimiéndose unos a otros por lograr la compra antes de que éste se acabase, provocaron que se ahogara una criatura que su madre llevaba cargada a la espalda. Un día después, teniendo presente el ejemplo de la criatura y quejándose de maltratos, las indias que compraban maíz en la apretura y el desorden

(actitudes comunes en periodos de escasez), *fingieron muertos* y el virrey determinó nombrar a dos ministros togados para organizar el repartimiento el día siguiente.^[3] El domingo 8 de junio, calificado por Carlos de Sigüenza y Góngora de “fatalísimo día”, el maíz se terminó poco después de las cinco de la tarde y el fiscal que estaba comisionado para cuidar el orden del lugar, pidió a los vendedores que se retiraran y a las compradoras que se dispersaran. En lugar de irse, los indios e indias comenzaron a juntarse, a empujarse y a gritar. Un testigo relata que entre la apretura de la muchedumbre, sacaron maltratada y medio ahogada a una india que luego murió. Sus compañeras tomaron el cuerpo “y llevándola por la ciudad, se fueron juntando con otros indios y mulatos, y llegaron clamando a casa del arzobispo quien les dijo fuesen a quejarse al virrey”. Así se inició el llamado motín del maíz cuando, ciega por la furia de su borrachera, la muchedumbre indígena dañó muchos bienes propiedad de la Corona, de la Iglesia y de los particulares. Iba incendiando y destruyendo cuanto encontraba a su paso, disfrutando su *necia alegría* e inflamada la lengua con el fuego de la sinrazón.

A los actos de destrucción material deben sumarse, no menos siniestras, las agresiones verbales de que fueron objeto las autoridades, comenzando por los insultos dirigidos contra el virrey. La gente alternaba los gritos de *viva el rey* y *viva el pulque*, con otros contra el virrey, la virreina, el corregidor y el *mal gobierno*. A coro repetían: “¡Mueran los españoles y gachupines que nos comen nuestro maíz!” Carlos II, llamado el Hechizado por tener trastornado el juicio, como lo tenían los borrachos en el momento del motín, se encontraba demasiado lejos para castigarlos, al tiempo que el pulque estaba suficientemente cerca para estimularlos. La gravedad del alboroto fue oficialmente atribuida a los desmanes cometidos por la plebe propensa a la sensualidad, los hurtos y otros vicios, y las autoridades reaccionaron con prontitud, decisión y rigor. El virrey de Galve solicitó y obtuvo de inmediato la prohibición de introducir pulque en la ciudad de México y se suspendió su venta y uso hasta cinco leguas en su contorno.

Los hechos de junio de 1692 tuvieron como común denominador el desorden generalizado, pero en este caso los documentos señalan en forma repetida un factor adicional y particular que fue visto primero como atenuante y después como agravante del tumulto: la embriaguez de los revoltosos. Un testigo se alegra de que el alboroto haya estallado en día de fiesta, cuando por costumbre los indios se ponían fuera de sí con la fuerza de su embriaguez; de haber estado sobrios, hubiera resultado más difícil encontrar el remedio. Cabe preguntarse si, como dice el testigo, los revoltosos tuvieron dificultad para coordinar sus esfuerzos destructivos y no alcanzaron a causar todo el daño que deseaban porque la razón y la voluntad estaban disminuidas por la bebida o si, por lo contrario, liberados de las estructuras racionales, sacaron desde muy adentro el fastidio que en la vida diaria simulaban tras una aparente apatía.

Si recordamos a fray Balthasar Pacheco, la gula tenía unas feas hijas que, muy a pesar del fraile español, alegraban los banquetes y festines. Ahora, en cambio, los retoños del dragón de la embriaguez representan el caos y provocan un encadenamiento de hechos licenciosos y trágicos. El pulque produjo ceguera mental en los indios que pasaban el domingo en las cantinas y perturbó su inteligencia; una vez dormida la razón,

propició la irracional alegría de rebelarse contra la autoridad; las lenguas se inflamaron con fuego lanzando improperios y esta falta de censura favoreció movimientos y gestos externos propios del bufón.

Las palabras de Sigüenza y Góngora, narrador minucioso del motín, dan a entender que el trinomio *mujeres-trabajo-tortilla* combinado con su contrapartida *hombres-ociosidad-pulque* resultó explosivo. El relato de los testigos sugiere un malestar social más profundo y pernicioso de aquél relacionado directamente con la escasez coyuntural del maíz. ¿Sería la escasez de maíz en la alhóndiga el detonante para manifestar abiertamente un rechazo poco claro y todavía mal definido, contra la autoridad constituida? El motín estalló por la indignación de un grupo de mujeres a quienes faltó maíz suficiente para elaborar las tortillas que vendían diariamente. Dicho en otra forma, la chusma no inició la violencia porque tuviera un hambre más aguda ese domingo por la tarde, pero siguió de buena gana la iniciativa de las mujeres que los instigaban. El exceso de pulque y la carencia de maíz pusieron de manifiesto un vacío de poder en la capital.

El desorden gira alrededor no de uno, sino de los dos ejes inseparables del México antiguo: el maíz y el pulque. La tranquilidad y el equilibrio emocional del indio no podían desligarse de su consumo regular. Ambos de origen divino, ambos dadores de vida y elementos inseparables en las festividades y regocijos colectivos, ayudaban a los indígenas a conservar su sentido de identidad. Ambos, en este caso uno por exceso y el otro por carencia, fueron causa de un enfrentamiento poco usual y no previsto por las autoridades virreinales.

El discurso de los varios testigos contempla ciertas *restricciones* que pueden ser aplicables a los problemas que me interesan: una es la necesidad de *hablar la verdad* y otra es el derecho condicionado a decir o a no decir. La primera se refiere a la voluntad interna del discurso de *decir la verdad* pero sometiendo esta verdad a las reglas de la sociedad y al poder de la autoridad. La segunda determina lo que puede decirse y lo que no puede decirse, quién tiene derecho a hablar sobre un determinado tema, qué se entiende por acciones razonables y por acciones insensatas, qué pasa por verdadero y qué se entiende por falso.[4] El relato del motín no es coincidente en cuanto a sus causas; distintos testigos y participantes dan versiones particulares de los hechos y las mininarraciones resultan diversas y hasta contradictorias, no porque la historia esté tramada con verdades y mentiras sino porque cada quien defiende *su verdad*. Estamos ante el ejemplo de un conflicto de mentalidades, consecuencia de una educación, intereses y modos de vida diversos.

¡Muera el virrey y cuantos lo defendieren! [...] Y exhórtense unos a otros a tener valor supuesto que ya no había otro Cortés que los sujetase, se arrojaban a la plaza a acompañar a los otros y a tirar piedras, ¡ea señoras! se decían las indias en su lengua unas a otras, ¡vamos con alegría a esta guerra y como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importan que muramos sin confesión! ¿no es nuestra esta tierra? ¿pues que quieren en ella los españoles?[5]

El rumor de estos gritos trae a la memoria los duros reproches de otro indio, señor de Tezcoco en 1539, al reivindicar su modo de vida y sus tradiciones centenarias frente a

los hombres venidos de lejanas tierras que pretendían imponerle sus razones:

[...] aquí estoy yo, que soy señor de Tezcoco, y allí esta Yoanizi, señor de México, y allí está mi sobrino Tezapili que es señor de Tacuba: y no hemos de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale: después que fuéremos muertos bien podrá ser, pero ahora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros abuelos y antepasados nos la dejaron.[6]

En estos dos casos señalados como ejemplo, los indígenas se rebelan contra la autoridad que perciben distante de ellos y que al mismo tiempo los separa de sus antepasados. La euforia generalizada y destructiva sacó a la luz una variedad de sentimientos internos, individuales y comunitarios, usualmente reprimidos. Como consecuencia del pulque, los indios actúan con pasión y esta pasión es el vehículo de la insatisfacción y de la frustración guardadas o, dicho en distinta forma, controladas en la vida cotidiana. El alboroto que armaron los indios fue, entre otras cosas, una acción narcisista que les permitió decir su verdad porque el pulque les había aclarado el cerebro o liberado la lengua, que en este caso es lo mismo. Así, disfrutaron el *sueño imposible de decir lo indecible*.

A pesar del tiempo transcurrido desde la conquista, los españoles que vivieron el nefasto domingo de la revuelta en la ciudad de México, percibieron que la aceptación de los indios hacia ellos era cuestionable. Este levantamiento pasó a la historia como el Motín del maíz. El maíz o mejor dicho su escasez fue, en efecto, el centro del problema, pero hay otras preguntas que giran alrededor de este hecho y que contribuyen a dar a la narración una dimensión más compleja y más completa. ¿Por qué hubo escasez? ¿Pudo disminuirse o controlarse? ¿Actuaron las autoridades, incluyendo el virrey, con sentido de responsabilidad? ¿Los indios tenían ese domingo un hambre particularmente aguda? El hecho fue causa de que las autoridades elaboraran un *Informe* sobre los inconvenientes de la bebida del pulque, y de que el Real Protomedicado llevara a cabo una investigación cuidadosa y *científica* acerca de la bebida. Hablaré de esto en el siguiente apartado, pero ambos reportes apuntan en la misma dirección: el viejo *octli* o pulque tornó a los indios, usualmente sumisos y taciturnos, en sujetos agresivos y extrovertidos, fácilmente manejables por sus mujeres que al parecer no estaban borrachas y, por unas horas, no hubo modo de hacerlos *entrar en razón*, ni forma de intimidarlos.

Sigüenza y Góngora, el hombre culto a cuyo inquisitivo espíritu no se cerró ningún campo de la investigación intelectual, duda de que sólo el irregular abastecimiento del maíz haya causado el motín. Ama a México pero malinterpreta a sus habitantes originales como había pasado con Palafox. Los naturales de estas tierras son “ingrata y traidora chusma”, y su borrachera ha sido, desde su gentilidad, causa de infinitos robos, muertes, sacrilegios, sodomías, incestos y otras abominaciones. Cuando el indio se emborracha, afirma, actúa con un olvido casi absoluto de quién es Dios. Sigüenza atribuye los desmanes a la manera de ser del indígena que es la gente más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió. El discurso de la Iglesia señalaba las coincidencias entre pecado y tristeza, por lo que las quejas de los indios se explican porque los borrachos viven lejos de la alegría que resulta de la amistad con Dios y de la paz del

justo medio.

La narración de Sigüenza coincide con el *Informe* que el virrey envió a Madrid el 30 de junio de ese año.[7] Como autoridad máxima puse “en estas diligencias la aplicación y desvelo de mi obligación, al servicio de Vuestra Majestad”, pero estas razones fueron ignoradas y calumniadas por el pueblo que sólo atiende a satisfacer su *desconsideración y apetito*. Para él, la verdadera razón del tumulto fue el libre expendio de pulque.[8]

El 23 de agosto del mismo año, el virrey enviaba otra carta, esta vez al duque marqués de Zenete. Ya ha tenido tiempo de analizar lo sucedido y ahora lamenta no haber sido más severo para reprimir a la chusma, porque sólo el miedo pudo haberla mantenido tranquila cuando los precios subieron y el maíz escaseó. La verdad es que controlar la situación a la hora del motín le hubiera resultado imposible porque estaba en el convento de san Francisco, según dicen, tomando chocolate con los frailes. Se disculpa por haber permanecido en el convento en lugar de ir hacia la plaza mayor. No salió porque los franciscanos se lo impidieron, señalando el riesgo que corría por la *ojeriza del pueblo*, por haber estancado los granos, por los gritos y amenazas de los revoltosos que pedían su muerte y la de su familia y porque muchos amotinados eran gente embriagada e incapaz de respeto.

Los *leales vasallos* también escribieron su versión de los hechos. Parece que este grupo anónimo tenía compromisos y simpatías particulares no coincidentes con las razones económicas, sociales y políticas de los otros narradores. Los vasallos no centran sus agravios en la bebida, sino en la corrupción de las autoridades que abusan de los indios. La causa del tumulto fue la tiranía del virrey, oidores y demás personas de que se ha dado cuenta a Vuestra Majestad,

[...] usurpando la jurisdicción a los tribunales y vendiendo la justicia, quitando el remedio natural de las apelaciones y demás recursos a Vuestra Majestad; sino también pasando a prender a cualquiera para remitirlo a los Tejas aunque fuese casado y oficial sin probarle ser vagamundo [...], haber hecho trabajar [a los indios] en las calzadas acequias y zanjas desde el mes de noviembre del año pasado desde que sale el sol hasta que se pone, por medio real, ganando por lo menos en otro cualquiera ministerio a dos reales y medio y en la cuenta de gastos se habrá puesto así.[9]

Añaden otras razones de índole económica: el cobro de impuestos excesivos o injustificados; el alto precio del cacao, legumbres y chile, y *atravesarse*, o sea interferir el virrey y sus criados en la venta de trigo y maíz en Celaya y Chalco, comprándolo a sus dueños en tres y cuatro pesos y medio la carga para venderla un mes antes del motín en siete pesos. En resumen, la insaciable codicia y maldad del virrey y sus secuaces causaron el motín. Para evitar esos desórdenes sólo es necesario que no haya tiranos que persigan y agraven a los vasallos, incluyendo a los que esto escriben. Pensar en soldados, baluartes y artillerías es demencia, pues sólo se pretende más seguridad “para que los virreyes sean mucho mas tiranos”. Respecto a la supuesta embriaguez de los amotinados indígenas, los vasallos afirman que no es cierto que lo estuviera ninguno de los del motín, “sino ofendidos y muertos de hambre”.

¿Qué consecuencias tuvo el motín? Cada grupo involucrado propuso su visión de los

hechos y de la historia. El virrey restó importancia a la escasez de granos como causa de la sublevación y procuró centrar la atención en los *otros*, esto es, en los súbditos indios que borrachos se volvían ingobernables. Los *leales vasallos*, o sea los testigos del motín que no firman con sus nombres, hacen lo contrario, ignoran la embriaguez de los amotinados y los exhiben como víctimas del mal gobierno en general y del virrey en particular. Acusan al conde de Galve de “monopolio de todos los géneros [...] en particular el del maíz y trigo” y aprovechan la coyuntura para hacerle cargos de haber juntado “mas tesoro que cuatro virreyes en solo tres años y medio que lleva en la Nueva España”, de no mantener paz y justicia en el reino y de ser un tirano que persigue y agravia a sus vasallos. Por último tenemos al testigo más explícito y distinguido, don Carlos de Sigüenza y Góngora, el vocero de la Iglesia y de la Inteligencia. En el contexto de esta narración, leída a finales del siglo XX, don Carlos disfruta del beneficio adicional, y que él no pudo prever en vida, de haber pasado con éxito el *juicio de la historia*. La posteridad lo ha consagrado como testigo de calidad y su nombre invoca el respeto de los lectores. Él no considera que el tumulto haya sido negativo en todos sentidos pues permitió que las personas de razón levantaran un grito unánime: “¡Este es el pulque!” y que se lograra un consenso en cuanto a los nefastos efectos de su uso y abuso. El resultado fue su prohibición.

Desde el lunes 9 de junio por la mañana, el virrey ordenó que no entrara en la ciudad de México una sola carga de pulque^[10] y terminó por prohibirlo absolutamente, por lo menos hasta dar cuenta al rey. Hubo grupos perjudicados y no todo el mundo aprobó la medida; año con año la importancia de este ramo había ido en aumento y los *fieles vasallos* que se oponían a la medida afirmaban que, “querer quitar 170000 pesos que vale esta renta es querer quemar las cajas reales” con el propósito de encubrir las mismas culpas del gobierno virreinal. Es probable que los autores de la polémica carta hayan tenido intereses en el negocio; muchos españoles y mestizos que no necesariamente lo bebían, estaban comprometidos en su producción, traslado y distribución a fines del siglo XVII.

¿Fue la borrachera causa o efecto de la violencia? Fue causa en la medida que el pulque dio a las clases populares ánimos para amotinarse. Fue efecto porque si no hubiera existido un malestar real provocado por la escasez coyuntural de maíz y por corruptelas de la autoridad, la euforia habría tomado un giro menos trágico.

Todos los documentos que dan cuenta del motín fueron escritos por la autoridad: la Iglesia, la Cultura, el Estado o, por lo menos, la *gente de razón* capaz de poner por escrito su versión de los hechos. Cada cual construyó su narración personal relaciona con la bebida y el bebedor y clasificó los acontecimientos con respecto a la significación que tenían para su cultura y para su visión del mundo.

Esta narración, lo mismo que las otras centradas en la vida diaria de la población, debe ayudar a comprender el significado de las dificultades que enfrentaba la sociedad novohispana, pero no tenemos una historia cabal. Estos testigos dejaron fuera del relato muchos acontecimientos que pudieron haber incluido, porque cada narrativa, por completa que parezca, se construye sobre la base de un conjunto de acontecimientos que

pudieron haber sido incluidos pero se quedaron fuera. Aquí el narrador dejó fuera los que no consideraron significativos, a pesar de que sabía que eran acontecimientos reales. Para la Iglesia, para los curas que eran sus representantes y para los involucrados en el motín de 1692, eran importantes las cosas que pasaban cuando los indios se emborrachaban, sobre todo cuando esta embriaguez conducía al desorden o a la violencia. Por eso la revuelta de los indios fue objeto de varios y detallados relatos, cada uno diferente y definido por los intereses del narrador.

Cada uno de ellos se identificó, directa o indirectamente, como un producto o como el resultado de su medio y de su ambiente y fijó su atención en aquello que le pareció poco usual. En este caso destacaron las fuerzas reales del desorden, de la violencia y de la destrucción. Esta narración histórica, como tantos otros relatos de la realidad, “versa sobre cualidades más que sobre agentes, y representa un mundo en el que pasan cosas a las personas, en vez de uno en el que las personas hacen cosas.”[11]

Los principios que utilizan la Iglesia o la sociedad en general para valorar la importancia o la significación de la embriaguez, evocan la imagen de una autoridad que deja constancia escrita de las acciones desordenadas que lleva a cabo el borracho. Así justifica la censura que ejerce o la que quisiera ejercer para evitar excesos. Todos los documentos utilizados para este trabajo señalan el abuso del sector de la sociedad, preferentemente indígena, que bebía en forma desordenada, o al menos no aprobada por la autoridad. Sin embargo, la idea de un orden social está presente de manera implícita en toda las lecturas. Como afirmé al inicio de este trabajo, mientras no se excedieran en la bebida, todos los hombres eran sobrios.

El relato del motín ejemplifica ampliamente esta afirmación. Los estudiosos coinciden en que esos desórdenes, causados por borrachos fuera de su juicio, fueron los más graves de la época colonial. Pero entre el 13 de agosto de 1521 y el 8 de julio de 1692 está la narración implícita de una continuidad de orden y la afirmación tácita de que los indios borrachos no se lanzaban a la calle a destruir cuanto encontraban a su paso. Sabemos que esto es cierto, porque nadie dice lo contrario. Quiero decir que no hay registro histórico de desórdenes sociales comparables en todo ese tiempo y, hasta donde tengo entendido, tampoco los hubo de esta magnitud y por borrachera, entre agosto de 1692 y fines del siglo XVIII. Por exclusión, la sociedad colonial dejó constancia de la templanza o de la no violencia de la gran mayoría de la población durante el periodo virreinal.

EL ASIENTO DEL PULQUE. LO QUE DICE Y LO QUE HACE LA AUTORIDAD

El problema moral derivado de la bebida desordenada iba mucho más allá de una simple discusión acerca del placer mayor o menor, sustituible o no sustituible, que el pulque provocaba en el bebedor. En la sociedad cristiana este placer está irremediamente

afectado por la negación y la *gente de razón* no podía evitar remplazar un objeto por otro: la bebida con la represión y el placer con la censura.

Estas cadenas de sustituciones hacen que los escritos morales sean prolíficos en tropos o imágenes, como la de los vapores de las viandas que suben a la cabeza y turban la fantasía o la del goloso cuyo cuerpo es todo carne y grosura.[12] Si la teoría de los placeres, o de la restricción del placer se llevara al extremo, casi podría afirmarse que la salvación de los indios era inseparable de una práctica represiva. El deseo de beber anticipa el placer que produce ingerir el pulque. Este placer, anterior a la embriaguez que resulta de la bebida excesiva y desordenada, se debe al sabor conocido y amado que estimula los sentidos y que se adelanta al acto prohibido de emborracharse. Satisfecho el deseo, esto es, ejecutada la acción, el hombre borracho es censurado por la autoridad.

Los confesionarios nombran el pulque, pero sólo por excepción distinguen el blanco del amarillo o adulterado. Esto se explica, no por distracción o indiferencia, sino porque en la vida diaria parece que el que se comercializaba pertenecía por lo general al segundo grupo y resultaba superfluo hacer la separación. De ser así, el pulque de los manuales morales sería el pulque amarillo y no el blanco de menor capacidad embriagante. La distinción entre las dos variedades provocó una minitormenta poco después del motín del 8 de junio de 1692. El 3 de julio del mismo año, el virrey de Galve pidió al claustro de la Real Universidad que diera su parecer sobre las características y los efectos del pulque. El estudio giraba alrededor de dos cuestiones candentes después de los disturbios: ¿debía mantenerse la prohibición en forma absoluta?, ¿o bastaba con evitar las mixturas o añadidos que fortificaban la bebida? Cualquier intento de respuesta nos remonta al siglo XVI.

Cuando los españoles se instalaron en la zona del altiplano, la venta de pulque no reportaba mayor beneficio a la Corona; desde el punto de vista económico su venta le era indiferente y cuando intervino por primera vez en su comercialización, fue a petición de los religiosos que habían informado de los nocivos efectos de la raíz que se le añadía. La distinción teórica entre el pulque blanco y el pulque amarillo se había hecho desde 1529:

Los indios naturales de esa Nueva España hacen un cierto vino que se llama pulque, en los cuales dizque en el tiempo en que hacen sus fiestas, y en todo el más tiempo del año, echan una raíz que ellos siembran para efecto de echar en el dicho vino, y para le fortificar, y tomar más sabor en ello con el cual se emborrachan. Y así emborrachados hacen sus ceremonias y sacrificios que solían hacer antiguamente y como están furiosos ponen las manos los unos en los otros, y se matan. Y además de esto se siguen de dicha embriaguez muchos vicios carnales y nefandos de lo cual Dios Nuestro Señor es muy deservido, y que para el remedio de ello convendría que no se sembrase la tal raíz.[13]

En 1671, el virrey marqués de Mancera (1664-1673), el fiscal de la sala del crimen de la real audiencia y el obispo de Puebla pidieron a una junta de teólogos su parecer sobre la bebida y sobre las modalidades para distribuirla y venderla en forma lícita. Las ordenanzas que resultaron de este estudio fueron aprobadas el 6 de julio de 1672 y sirvieron de base para toda la legislación subsecuente.[14] Abarcaban todos los aspectos de la producción, comercialización, venta y consumo del pulque y sujetaban a los transgresores que recibían castigos proporcionales a la gravedad de la falta. La Corona

daba indicaciones sobre otras reales cédulas tendientes al mismo fin; atendía el problema de las borracheras y censuraba conductas y actitudes pasadas. Es importante señalar que las ordenanzas autorizaban la venta de pulque blanco sin mixturas ni corrupción, en el entendido de que esta bebida, a la que los indios estaban acostumbrados desde su gentilidad, era la que se iba a vender y de que no les hacía daño.

Pasaron 20 años y el motín de 1692 obligó a las autoridades a revisar las ordenanzas. La Universidad de México presentó un *Informe sobre los inconvenientes de la bebida del pulque* que comienza con una afirmación categórica y, hasta cierto punto inesperada, pues cuestiona los principios sobre los cuales descansaba la legislación vigente hasta entonces. El claustro reunido en pleno afirmaba que la ley de 1671 sobre el pulque estaba hecha en tal forma que era imposible observarla: el pulque siempre hace daño al indio *por estar todas las veces adulterado o fortalecido*. Estos expertos distinguían el vino del maguey del vino de la vid. Muchos han argumentado que lo mismo hace el pulque en el indio que el vino en el español, queriendo decir que beber pulque es en sí indiferente y que sólo cuando se abusa de él es perjudicial; pero no es así, pues los indios siempre se exceden. El vino, en cambio, puede ser usado tanto para embriagarse como para la moderación. Por tanto, como dice santo Tomás, beberlo es indiferente y “solo el mal uso lo hace ilícito”.

Las autoridades están ciertas de que, al hacer el pulque y al trajinarlo, los indios lo alteran porque les gusta que tome fuerza y que embriague, y “no hay diligencia posible para que deje de pasar mezclado”. Toma su fuerza de las mezclas y el motivo de la prohibición es la transgresión. Como no se pueden evitar la mezcla y la embriaguez, ambas prohibidas por las ordenanzas, la ejecución de la ley se ha comprobado imposible.

Por experiencia que tuvimos los sujetos de este claustro y vimos repetidas veces corriendo arrabales, celando pulquerías y vertiendo y rompiendo los odres del pulque por hallarlas viciadas: con que queda explorado con certeza y con experiencia que es imposible la observación de la ley.^[15]

La obligación del virrey es *quitar pecados públicos* entre los que se cuenta la embriaguez de los indios, y si se prohibió el pulque mixto, tampoco se “permitirá éste disimulado, porque también embriaga”, concluyen categóricos los integrantes de la comisión. Entre 1692 y 1697 no hubo venta de pulque en la ciudad de México, al menos en forma abierta y, en consecuencia, la Corona tampoco pudo cobrar los impuestos correspondientes. Sospecho que los dineros que debían ir a la real hacienda se quedaron durante ese lustro en manos de quienes con disimulo hacían posible el trajine, distribución y venta de la bebida. Cuando España cayó en la cuenta de las entradas que dejaba de percibir, decidió, a pesar del clamor del clero novohispano por mantener la prohibición, restablecer la venta para disponer de ese impuesto y aplicarlo “a la existencia y aumento de la Armada de Barlovento”.^[16] Había que encontrar una fórmula para dar marcha atrás a la prohibición, sin reconocer abiertamente que las consideraciones morales debían subordinarse a las razones de orden práctico.

Una vez más se pidió opinión a los expertos. El virrey conde de Moctezuma preguntó al Real Protomedicado cuánto tiempo podía durar y conservarse el pulque blanco y, en

caso de ser conveniente añadirle alguna sustancia, cuál era inofensiva para los bebedores y por qué. Se experimentó con el pulque de manera práctica, podría decirse que científica, y cinco cueros con la bebida fueron sometidos a distintos procedimientos durante varios días. Los expertos, “personas inteligentes y experimentadas en el trajino del pulque, hicieron sus declaraciones en presencia de dichos señores oidor y fiscal” y concluyeron que “el pulque blanco hecho con la raspadura del maguey, sin más correctivo, artificio ni mixtura que el agua miel simple y natural, se conserva y dura ileso cuatro días” en tiempo de invierno y tres durante el verano.[17] El dictamen del Protomedicado no era un modelo de claridad, sino el resultado de un tira y afloja entre grupos con intereses diversos, porque prohibía *correctivos, artificios y mixturas* y, al mismo tiempo, autorizaba algunos ingredientes *no perniciosos* como limones, carne, cáscara de naranja y de melones. Quiero decir que las palabras habían cambiado de significado, pues el *pulque blanco* que antes del motín debía ser puro y sin mixturas, se llamaba ahora de la misma manera, pero incluía los ingredientes que acabo de mencionar.

La prohibición había durado cinco años y enseñó a la autoridad que, con su anuencia o sin ella, el pulque se trajinaba y que le resultaba más rentable y práctico organizar la venta de manera ordenada y abierta. Esta vez, los intereses de los indios bebedores coincidieron, por razones diferentes, con los de la Corona: aquéllos querían que se vendiera pulque para poder beber y ésta para percibir los impuestos correspondientes.

En su momento, la sociedad prehispánica había hecho hincapié en las bondades de la sobriedad y lo mismo hacía con la sociedad novohispana en el siglo XVII. Sólo que, ahora, los indios no querían entender o responder a las razones expuestas por la Iglesia y la Corona. Ellos no justificaban la embriaguez, se limitaban a beber porque les gustaba hacerlo y, tal vez, por huir del desgaste y de la monotonía cotidiana. Los ingresos de la Corona por este ramo fueron crecientes y, dicho sea de paso, la venta de pulque no volvió a ser interrumpida en la ciudad de México. Los indios siguieron bebiendo, el pulque continuó adulterándose, la Corona cobrando impuestos y la Iglesia oponiéndose. [18]

Veamos ahora cómo chocaron en la pulquería las preocupaciones morales de los curas con las necesidades económicas de la Corona.

LA PULQUERÍA, ¿INFIERNO O GLORIA?

Si el mal es la embriaguez, el lugar del mal es la pulquería, lugar festivo y conciliatorio, pero también sombrío, donde el bebedor se abandona en un proceso autodestructivo. La pulquería, cantina, taberna o bodegón[19] era parte de la vida cotidiana de las clases populares. Este sitio permite considerar diferentes representaciones para hacer de cualquier ejemplo o *caso de pulquería*, un relato original. Cada narración hace posible una distinta lectura de la historia capaz de producir diversos tipos de perspectiva moral en los lectores, pero reconciliándolas en cada caso respecto al sistema social vigente y a sus

creencias. Por eso me atrevo a afirmar que la bebida era alternativamente tentación y penitencia y que la pulquería podía ser infierno o gloria. Era *gloria* porque favorecía cierto tipo de contacto y de comunicación y porque era sitio de inmunidad y parranda para el bebedor. Era *infierno* porque la bebida conducía al borracho hacia su propia destrucción.

Antes de entrar en este minirrelato, quiero hacer un paréntesis y hablar de un franciscano, pastor de almas responsable y comprometido con su rebaño espiritual, que se manifestó *in extenso* contra la embriaguez y que odiaba las pulquerías, aunque hizo de ellas una excelente apología: Agustín de Vetancurt.

Las órdenes religiosas acostumbran nombrar a un historiador oficial para cada una de sus provincias. Estos cronistas tenían, y siguen teniendo ahora, libre acceso a los archivos y a documentos no publicados, incluyendo correspondencia, reportes, catálogos, etc. Gozan también del privilegio de dedicar tiempo al ocio creativo, esto es, a la necesaria reflexión que debe preceder a una buena historia escrita. En otro tiempo eran con frecuencia misioneros que habían trabajado entre indios y conocían de primera mano sus hábitos de vida, manera de pensar y respuestas emocionales. Solían ser curiosos y buenos observadores y estaban familiarizados con la vida de los indígenas; como hablaban sus lenguas, tenían la llave de ese complejo mundo cultural, comúnmente cerrado a otros historiadores. Esta feliz combinación de cualidades permitió a fray Agustín de Vetancurt (1620-1700), escribir el relato *oficial* de su Orden, esto es la *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio* (1697). Su *Instrucción breve* (1673) y el *Manual de administrar los santos sacramentos* (1674) resultan ejercicios más o menos impersonales de disciplina para ajustarse a la norma general de la Iglesia. No así el *Manifiesto*^[20] donde habla de “cosas y casos de esta Nueva España”, esto es, de la vida cotidiana que tan bien conoce. Vetancurt nació en esta tierra y desea pagar lo que le debe con lo que de ella escribe. Dice que su experiencia lo ha llevado al conocimiento de lo individual y puede sin temor hablar en ello, y mucho mejor que algunos que pretenden ser oídos como oráculos, “sin tener más experiencia ni razón que haber adquirido, por fortuna, ser tenidos para que nadie se oponga a sus dictámenes, y sólo la autoridad de la dignidad les da apoyo a sus pareceres”.

Se trata de un relato *de primera mano* en forma de narración histórica que, a semejanza del que dejó escrito Carlos de Sigüenza y Góngora describiendo el motín, tiene una etapa inicial, otra intermedia y una final bien delimitadas. El tono del discurso de Vetancurt viene dado por la presencia explícita de un *yo* que puede definirse como la persona que mantiene el discurso. Vetancurt habla directamente para dar credibilidad a los acontecimientos que él conceptúa reales. Recupera experiencias humanas muy variadas y su narración toma la fuerza de un relato estructurado dotado de orden y de significado. Es, además, el portavoz de una vida social popular que avala su credibilidad con la consistencia de su relato.

El 21 de junio de 1538, apenas pasados dos años desde la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, las autoridades de la ciudad de México ordenaban a los dueños de tabernas o bodegones, que no vendieran vino (no especifican si vino de la tierra o vino

de uva) a indio, india, negro o negra, “ni lo den de gracia, ni a trueque de otra cosa, ni en pago de deuda directa o indirecta, so pena de pérdida de la mitad de los bienes y destierro perpetuo de la Nueva España”.^[21] Las penas no deben haberse cumplido, porque los taberneros desobedientes (me atrevo a pensar que todos lo eran, por lo menos ocasionalmente) hubieran ido al destierro y se habrían quedado sin bienes. Los españoles intentaron vender a los indios vino de Castilla, pero como era caro y no estaban acostumbrados al sabor, no lo aceptaron y siguieron bebiendo pulque.

Primero las pulquerías en la ciudad de México fueron 12, pero en 1556 las autoridades permitieron que se duplicase el número, siempre que se estableciesen en lugares señalados y que estuviesen en manos de los mercaderes aprobados por los miembros del Cabildo.^[22] Durante el siglo XVII, aumentaron hasta 36, 24 para hombres y 12 para mujeres. Las ordenanzas de 1671 puntualizaban “que no halla concurso de hombres y mujeres juntos para beber en los puestos”, pero en la vida práctica, uno y otro sexo no bebían separados, ni era necesario ir a la pulquería para comprar pulque, pues se vendía en todas partes y era tan barato que había un puesto en cada cuadra. Por fin un decreto expedido en México el 26 de julio de 1671 autorizó que ambos sexos bebieran juntos, por ser de más inconvenientes y producir consecuencias mucho más nocivas y perjudiciales, “el que se separen y aparten a distancia el padre de la hija, el marido de su mujer y principalmente si son indios y forasteros que no pudiendo beber juntos gastarán más para beber divididos”.

La pulquería es el sitio idóneo para hacer un ejercicio de análisis que permita distinguir entre un discurso historiográfico *correcto* y otro *incorrecto* y así detectar las acciones del bebedor que resultan alternativamente aprobadas o polémicas. La taberna era el lugar autorizado para la venta del pulque, siempre que se cumpliera con determinados requisitos. Una lectura textual o *correcta* de los escritos que regulan el trajine de la bebida, me permite hacer una serie de afirmaciones que ahora comparto con el lector: en el siglo XVI los habitantes de la ciudad de México compraban su pulque blanco y sin mixturas perniciosas en 12 expendios aprobados por la Corona. Después fueron 24, y 100 años más tarde subieron a 36. Los aficionados a la bebida hacían la compra sin detenerse en el lugar, sin mezclarse hombres y mujeres y, con el pulque en la mano, se iban a sus casas a beber con sus familias o a otros sitios para estar con sus amigos. Como el pulque limpio tiene poca capacidad embriagante, cuando lo bebían no perdían la compostura. Las autoridades del pulque nombradas por la Corona se encargaban de mantener el orden y cualquier conflicto o abuso era castigado por los *jueces del pulque* con el apoyo y el beneplácito de la Iglesia. Los días de trabajo había pocos asistentes porque los indios estaban ocupados en sus quehaceres. Los domingos, la pulquería se llenaba sólo después de que los indios habían oído misa y escuchado el sermón dominical advirtiéndoles de los peligros de la embriaguez.

Esta información, imagen del ciudadano cumplidor de la ley, puede ser corroborada con la documentación impecable a la que los historiadores tenemos acceso en el apartado “Ramo de Pulques” que se encuentra en la *Historia general de la Real Hacienda* escrita por Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia por orden del virrey Conde de Revillagigedo.

[23] Podemos y debemos consultar y analizar, seleccionar y valorar estos textos, pero si dejamos que *hablen solos*, nos van a decir lo que acabo de relatar. Esta explicación resulta poco creíble en el marco de la estructura del presente trabajo, despierta dudas e inspira segundos pensamientos de naturaleza irónica en el lector, porque *algo anda mal*. Sucede que lo dicho por esos documentos no corresponde a las narraciones contemporáneas de los testigos que se ocupan de la vida práctica y cotidiana.

Veremos a continuación otra versión de los hechos que termina por negar lo que aquí se había afirmado de manera positiva. Las diversas maneras de lectura de los documentos pueden resultar, al final de cuentas, conflictivas entre sí, porque es común que en el curso de la investigación se presenten dudas acerca de la verdad de las afirmaciones o acerca de la eficacia de las negaciones. Este es el caso de algunos párrafos que forman parte del Ramo del Pulque porque, al prohibir, resultan un catálogo de la vida *vivida*. La descripción de la actividad social que tenía por eje el sitio donde se bebía (la pulquería), cuestiona la eficacia de la legislación vigente sobre la materia. Por eso el historiador puede escribir dos historias con múltiples matices, las dos igualmente verídicas: la historia del discurso y el relato de la experiencia. La primera quedó plasmada en la legislación, y la de Vetancurt que voy a describir a continuación, es parte de la historia social de la Nueva España.

Si hacemos a un lado los reglamentos y atendemos al relato práctico de los confesores, parecería que los indios pasaban los días metidos en las tabernas o pulquerías que se encontraban dispersas por toda la ciudad. Los curas truenan contra ellas porque era la entrada del infierno pero, si la descripción que dejó Vetancurt es confiable, el lugar debió ser acogedor y alegre. Nadie podía estar a disgusto en un sitio aseado y barrido, más y mejor que la iglesia, atendido por mujeres hermosas y limpias y donde el ambiente se amenizaba con música de guitarras, arpas y otros instrumentos. Es tanta la gente que se presenta los domingos, que más auditorio se halla en una pulquería que en la iglesia, porque más gustan de asistir a la pulquería que vende, que de oír al padre que predica.

Las ordenanzas de 1671 corroboran esta información porque reglamentan, como en un negativo, todo lo que el fraile observa con ojos de censura. Prohíben que se congreguen en el sitio muchos hombres y mujeres, que se detengan en la pulquería después de haber bebido, que se baile o que se toque música con arpas o guitarras, bajo penas que debían ejecutarse con prontitud. Esto quiere decir que las pulquerías eran muy concurridas, que los dos sexos *sociabilizaban* juntos, que la gente no sólo compraba el pulque para llevarlo de inmediato, sino que allí lo bebía y se quedaba las horas. Distráidos y satisfechos, los asiduos tocaban música, bailaban, jugaban, apostaban y, por supuesto, bebían. Era el lugar para separarse por unas horas de la familia cercana: dice fray Manuel Pérez que los hombres que tienen *el mal hábito*, prefieren muchas veces la embriaguez lejos de la casa, en lugar de ver a la mujer, pues estar con ella, “suele tener sus dificultades”. La autoridad (incluyo a la Iglesia y a la Corona) desconfiaba de los efectos de la risa y del gozo de los asistentes, aunque estas manifestaciones externas y espontáneas no siempre eran sinónimo de embriaguez. En la pulquería, la concurrencia se sentía segura y la presencia de unos daba confianza a los otros, porque en la cantina, a

diferencia de la calle, nadie estaba solo.

No sólo concurrían los indios, sino *la plebe más despreciable*. Allí se juntan y conviven los indios con todos los miembros de la República, con todas las razas y castas. Si no era en la pulquería, ¿dónde podían encontrarse? En una sociedad poco flexible, con marcadas diferencias de origen, fortuna y educación y donde cada grupo marcaba sus propios límites y barreras, éste resultaba un sitio de excepción para arrimarse por unas horas a seres humanos con los que poco o ningún contacto se tenía en la vida diaria. Porque fuera del mercado y de la pulquería, el indio no se acercaba a otros grupos sociales y dejaba que se le pusiera delante el español, y aun el mulato y el mestizo o el negro; “y como corderos mansísimos se humillan o se sujetan y hacen lo que les mandan”.^[24]

La taberna tenía su lado oscuro y hasta siniestro. La bebida desordenada era como un deslizadero que arrastraba a la persona hacia un proceso de autodegradación; por eso el fin de la embriaguez era la destrucción del bebedor. El bebedor se instala en la cantina y allí bebe y gasta todo lo que junta en una semana o un mes, y también come (posiblemente sin que le cueste); en cambio la mujer y los hijos ni comen ni visten y da compasión verlos tan desnudos y sin sustento. El borracho encuentra compañía y apoyo en aquellos que son de su condición, al punto de que unos a otros se convidan y se ayudan. Molina pregunta si los días de fiesta, “por ventura anduviste jugando todo el día, o detuvístete en los lugares donde bailaban o se emborrachaban”. Describe un típico caso de lo que vulgarmente se conoce como parranda, en que se conjugan vino, mujeres, cantina y música, hasta que pasada la euforia, el borracho se refugia con algún amigo compasivo que posiblemente está pasando por circunstancias semejantes. La mujeres también se reunían a beber y cuando eran viciosas del pulque, se volvían terribles y vehementes, iracundas y habladoras. Es el caso de dos indias que después de asistir a misa, se pusieron a beber en la pulquería. Cuenta fray Manuel Pérez que bebieron tanto que se trabaron de palabras y golpeándose cayeron al suelo. Como una llevaba cargado a un niño de ocho meses, “mataron entreambas la criatura”.

La cantina era también el rincón de los sucesos ocultos, de las rivalidades, de las venganzas, de los encuentros casuales, de la violencia directa y hasta de muertes, sobre todo cuando los ánimos de la plebe se caldeaban con la bebida. “¿Qué conferencias no se harán en estas concurrencias? ¿Qué robos no se concertarán?” Allí se refugiaban los bebedores cuando hacían alguna fechoría porque era un especie de santuario donde, si no cometían atropellos mayores, estaban a salvo. Dice la *gente de razón* que “más pecados hay en las pulquerías, que son muertes, robos y lascivias nefandas, que en los lupanares, donde sólo hay lascivias”.^[25]

Los que tenían hambre, pero no podían comer en sus casas, o vivían *arrimados* o solos por tener a sus familias en sitios lejanos, tenían dos alternativas prácticas: el mercado o la pulquería. El mercado, heredero del tradicional tianguis, tenía su encanto; la comida era buena y barata y el contacto humano resultaba rico y variado; pero para los bebedores, un lugar cubierto, y al abrigo de las miradas de los transeúntes, tenía sus ventajas. Tal vez la más importante era que, en la práctica, la autoridad no interfería con

los asistentes. El bebedor se liberaba para decir y hacer lo que le venía en gana. Vetancurt expone los privilegios de los bebedores por el sólo hecho de estar con *inmunidad* en la cantina:

Ningún ministro real puede entrar a aprehender ni a sacar de la pulquería delincuente y si se atreve a entrar, castigan los ministros superiores al ministro inferior. ¿Dónde se ha visto entre católicos que tenga inmunidad de iglesia una sinagoga de vagabundos y borrachos? Con tanta conveniencia que dan de comer de balde a los que tan caro les cuesta la comida, solo para atraer marchantes que lo compren: y para más aficionarlos [al pulque] ponen por administradoras y vendedoras las mas hermosas y limpias, que sirven de ensuciar las almas y conciencias.[26]

Esta queja respondía a una situación de hecho, no de derecho, puesto que la legislación novohispana sí contemplaba, al menos en el papel, la presencia de la autoridad en estos expendios. Los alcaldes del crimen, corregidores y demás justicias tenían la obligación de hacer las visitas de las pulquerías con el expreso propósito de cuidar el orden. Debido a la importancia de la materia, “os encargo y mando veleis mucho sobre ello, para que se remedien los abusos, y se observe precisa y puntualmente lo dispuesto por dichas ordenanzas [del pulque], castigando con toda severidad y demostración a los trasgresores, de suerte que el ejemplo sirva de escarmiento a todos”.[27]

Las ordenanzas comprometían a la Iglesia a sumar esfuerzos con la Corona y a proceder contra los ministros que fueren omisos en el castigo y corrección de los vendedores de bebidas prohibidas. Su obligación era denunciar a los funcionarios corruptos ante los magistrados y jueces eclesiásticos y seculares respectivamente. Por eso, cuando Vetancurt pregunta “¿cómo pues creerán [los indios] que se van al infierno por la borrachera, si ven que es de tantos amparada?”, hace hincapié en la falta de consistencia entre lo que la autoridad predica con la palabra y lo que manifiesta con los hechos.

Cuando los funcionarios menores están coludidos con los pulqueros, es difícil terminar con la perdición de la borrachera porque “está ya en la hacienda real incorporada la cantidad que dan los asentistas [del ramo del pulque] y porque son muchos los interesados y la codicia del interés del dinero los hace que atiendan más al interés que al remedio”. Vetancurt insinúa que los concesionistas del pulque sobornaban a las autoridades menores de la real hacienda y que unos y otros sabían, aceptaban y hasta propiciaban esa situación irregular, a sabiendas de que las multas y castigos podían ser evitados con dinero o con influencias. Irónicamente, lo único que debían *hacer* era *dejar de hacer* lo que era su obligación. Los ministros del rey, continúa Vetancourt, aprecian más el dinero del pulque que la salvación de las almas.

Las ordenanzas no se cumplen porque las leyes no se respetan y los jueces del pulque y demás autoridades pasan por alto las disposiciones vigentes. Resulta que los ministros pagados con recursos de la Corona hacen su oficio al revés y se ocupan de trasquilar a los indios, haciéndoles gastar en pulque sus caudales y dejándolos sin capa ni manta que los cubra. Son culpables “todos los que supiesen esto y no lo denunciaren ante los magistrados y jueces eclesiásticos y seculares, respectivamente”. El franciscano

no se queja de las leyes en ningún momento; se limita a insistir en que, a pesar de ser justas y buenas, no se cumplen porque asecha la corrupción.

Vetancurt enfrenta dificultades similares a las que tuvo Palafox en su momento y también busca la forma de enviar a la Corona un mensaje de protesta, siempre disociando al rey de las malas acciones de sus funcionarios. El mejor vasallo, dice el franciscano, será el que más se conforme con la voluntad del rey, “luego siendo la voluntad de Su Majestad el que no se pierdan sus tributarios y vasallos, será más leal el que le propusiere [remediar] el daño”. En realidad, poco le importaba y menos podía hacer en sus últimos años de vida el desdichado Carlos II para atender a sus súbditos americanos.

La venta del pulque llenaba las arcas reales aunque también las mermaba porque disminuía la capacidad de trabajo de los indios borrachos. Comparando lo que Su Majestad pierde con el pulque, a lo que el erario adquiere con el asiento, es mucho mayor la pérdida puesto que los indios embriagados dejan de trabajar. El primer interés de la Corona son las minas y “[...] cuando ellas se atrasan, pierde de marcas, quintos y demás derechos y la república y reino carecen de plata. Esta es causa tan pública que obligó a una irregularidad, como fue forzar a los indios para que involuntarios trabajen en las minas”.^[28]

Las autoridades virreinales perciben ahora un problema nuevo que disminuye los atractivos económicos que resultan de la venta del pulque. Mientras más pulque se consume y más perciba el erario por este asiento, menos eficiente será el trabajo de los indios en las minas porque, embriagados, no asisten a sus quehaceres. En 1692, los miembros del claustro universitario preguntaban al virrey por qué la libertad natural del indio de no trabajar en donde no quiere, se le puede cortar para que “haya más logro, opulencia y plata, que es causa pública”, pero al mismo tiempo se le conserva la libertad para la embriaguez. Algo parecido sucede con la porción de pulque que irremediablemente adulteran los indios y toleran las autoridades, con el propósito de no perder ganancias y que se traducen en pobreza, pérdida y destrucción de ellos mismos, de los derechos reales y de la provisión de todo el reino.

Infierno o gloria, en la pulquería los bebedores escapaban a la fiscalización de la Iglesia y de la Corona y sus párrocos se angustiaban porque perdían lo poco o mucho que hubieran adelantado con ellos. Cuando bebían, no aprendían las oraciones, ni oían misa, ni atendían a las pláticas, ni se confesaban, ni entregaban la limosna correspondiente. Por eso los confesores acusaban a los indios de ser víctimas del *dragón de la embriaguez*.

No encuentro en las fuentes ningún testimonio que permita afirmar que los indios estaban incómodos con la borrachez que les atribuían los curas. Porque si los indios hubieran manifestado pesar por su embriaguez, o si los confesores hubieran percibido en ellos alguna intención de beber con más moderación, lo hubieran consignado en sus textos como un triunfo o, al menos, como la promesa de un cambio. Ni siquiera sabemos si, en efecto, tantos indios eran tan borrachos como lo afirmaban los confesionarios, pero tampoco parece que una respuesta a esta pregunta fuera significativa para los fines que

ahora interesan. Lo curioso es que, lo fueran o no, se manifestaron como tales y la Iglesia acabó por distinguirlos así y por retroalimentar la imagen.

EL ANONIMATO DE LA CIUDAD Y LA MONOTONÍA DEL CAMPO

Cuando fray Manuel Pérez publicó su *Farol indiano*, llevaba 16 años de *administrar* sin interrupción con los indios del arzobispado de México y del obispado de Puebla y había *puesto su corazón* en observar todas sus costumbres y propiedades. Trabajó en sitios remotos y en zonas populosas y observó las diferencias entre lo que llama dos linajes de indios. Primero, están los que son *menos avisados* y que viven retirados de la ciudad, en los llamados *lugares cortos* o pueblos de visita.

Yendo el padre al pueblo, se recogen [los indios] a la iglesia mediante el indio fiscal, pero en saliendo de allí el padre, se vuelven a sus cuevas y sementeras. En estos, aun a los doce años puede haber duda de su capacidad, por lo menos de aquella que se requiere para confesarse. No obstante, a los ocho o nueve años puede el cura, y debe, industrialarlos en la confesión.[29]

El texto del fraile agustino proporciona una buena cantidad de información acerca de la vida social de los naturales y de su relación con los curas. Cuando éste hacía la visita pastoral a los pueblos apartados, cada ocho o cada quince días, se rompía la rutina y los vecinos actuaban de manera especial y predecible. El fiscal debía traerlos del campo y parece que los indios no lo hacían de buena gana, porque en cuanto les era posible *volvían* a sus sementeras. Las mujeres y los niños no estaban tan lejos, pero también debían ser *compelidos* o sea obligados con fuerza y autoridad a hacer lo que no querían, en este caso asistir a la Iglesia. El indio fiscal que actuaba como delegado, traductor o intérprete del cura, era el encargado de reunirlos y de fiscalizarlos. Cumplía una misión doblemente desagradable: obligaba a sus vecinos a hacer algo que, si hemos de creer a fray Manuel, no tenían disposición de atender y, además, era el ayudante de una persona que desconfiaba de él, pero que lo toleraba por necesidad. El objeto de la reunión era *industrialar* (enseñar, adiestrar e instruir) a los indios en la confesión. Se les preparaba mediante una catequesis o aprendizaje que se iniciaba a los ocho o nueve años con la esperanza de obtener algún resultado tres o cuatro después. El pobre cura debe haberse sentido muy solo, frustrado e incomprendido cuando administraba los sacramentos a unos feligreses que estaban en la iglesia, aunque no por su gusto, y que eran *poco avisados* y de escasa *capacidad*. Segundo, están los indios más despiertos y mejor preparados que viven en la ciudad de México, Puebla y sus contornos:

Desde los siete años tienen ya mucho conocimiento y habilidad. De doce años los más de ellos sólo la teología ignoran. ¿Quién duda que a éstos a los siete años los debe compeler el cura? Es verdad que entre ellos hay algunos tardos, pero son pocos y son los que están más retirados del comercio de españoles. [Son] más ladinos, más bellacos y diestros para todo género de maldades y sus hijos más renuentes para aprehender la doctrina por los muchos españoles padrinos que tienen. Porque los sirvan [a los españoles], los amparan y

defienden, y no pueden los curas comprimirlos a su obligación.[30]

Estos indios son más hábiles que los que viven en lugares remotos, pues a los 12 años, dice fray Manuel con amarga ironía, *los más de ellos sólo la teología ignoran*, queriendo decir que de todo saben, menos de las cosas de Dios. La información que pasa a sus colegas y que ahora recogemos, se relaciona con dos temas significativos y relacionados entre sí: el contacto entre españoles e indios y la lucha por el poder.

Al parecer los curas no tienen en los centros de población todo el ascendiente que quisieran o el que pudieron llegar a tener sobre los indios en épocas más tempranas de la Colonia. Ahora, en 1713, los indios *ladinos* se pierden en el anonimato. El cura que trabaja en la parroquia de los naturales no puede obligar a los vecinos a cumplir con sus obligaciones porque se le esconden y no sabe con quiénes viven. Pronto aprenden castellano, visten como españoles y asisten a la parroquia de españoles, evitando que el cura de indios que los conoce, castigue su embriaguez. “Hoy no se distinguen muchísimos indios de los españoles más finos”, explicaba Pérez. Se lamenta de este acercamiento entre ambos grupos: para él las cosas funcionaban mejor en 1689, en tiempos del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, cuando los indios vestían sus trajes, *sin capotes ni melenas*, lo cual permitía a los curas de españoles reconocerlos fácilmente y mandarlos a la parroquia que les correspondía.

Estamos frente un indio que habla español y que puede ser el abogado de su propia causa. Quiero decir que es capaz de dialogar con su interlocutor español, de discutir y de negociar. Debe estarlo haciendo con algún éxito, porque *hoy no se distinguen muchísimos indios de los españoles más finos*. Creo que ese borrar diferencias puede llamarse mestizaje.

El lenguaje del fraile esconde y revela según las circunstancias. Muestra a un cura que tiene experiencia y muchas ganas de trabajar, pero que enfrenta serios contratiempos. En el campo controla a un hombre *poco avisado*, pequeño y devaluado, al que puede fiscalizar de diversas maneras, incluso con la amenaza del infierno,[31] pero que aprende poco porque no tiene la disposición para escuchar, ni ganas de cambiar. Es tímido (huye del sacerdote), ignorante en las cosas de la fe y de corto entendimiento.

El que vive en los centros de población ya no está aislado, “ni huye como ciervo” cuando ve a un español. Tiene *conocimiento y habilidad* para aprender, pero este aprendizaje se da al margen de su párroco. Ahora no es el cura quien lo instruye, son los españoles (que cuando ya son americanos se llaman criollos), porque él así lo ha decidido, aunque el sacerdote haga lo posible por evitarlo. La Iglesia se lamenta de que este cambio haga a los indios, que ya no son los mismos de antes, *más bellacos y diestros en todo género de maldades*. No juzgo la naturaleza del aprendizaje, sólo quiero hacer notar el cambio de actitud cuando el indio toma la responsabilidad de sus decisiones, inclusive la de atenerse a las consecuencias del enojo de sus confesores. Pérez está preocupado y alerta a sus colegas acerca de los peligros del contacto entre los españoles y los naturales. Los indios sólo deben hacerse compadres de algún español o persona de posición, que por una poca de fruta, por un par de aves, o por “el servicio de

sus casas” los defienden de cumplir con sus obligaciones, de suerte que se les pasa el año sin ver su parroquia y sin que su cura pueda reconocerlos. Así las cosas, la Iglesia no puede continuar supervisando con eficacia la vida de sus feligreses a pesar de que, al parecer necesitan ser fiscalizados, porque, como dice su confesor, *son hijos del miedo*. [32]

Al parecer de los curas, éstos son menos inocentes y más mañosos que antes, pero sería difícil defender la tesis “bondad-asistencia a la catequesis”, cuando ésta, como vimos al estudiar los textos anteriores, se ha limitado a lo esencial, ha reducido sus contenidos al paso de los años y se ha vuelto tan mecánica que los indios se las ingenian (cuando pueden), para no pararse en su iglesia o parroquia. ¿Sería posible, en aras de la obediencia a la Iglesia, defender las bondades del aislamiento que evita los riesgos del contacto? Si recordamos *De la naturaleza del indio*, resulta que tiene con el *Farol indiano* coincidencias significativas a pesar de las diferentes trayectorias personales de sus respectivos autores. En ambos casos el indio es un cristiano pequeño, un dragón maltrecho que necesita ser controlado. Pero en el primer caso no había manera de modificar las cosas, el indio de Palafox no podía cambiar porque su naturaleza no se lo permitía. Ahora las cosas son diferentes, estamos ya en el siglo XVIII y de manera todavía velada, se preparan grandes cambios. El dragón americano puede recuperar su integridad y su fuerza porque ha entrado en contacto con su contrapartida española. Lo sorprendente es que eso exactamente es lo que fray Manuel Pérez trata de evitar a toda costa cuando se interpone entre el indio del campo (bueno) y los grupos urbanos (malos).

El lector del *Farol* puede darse cuenta de que la Nueva España es ya menos *España* y menos *Nueva*. En zonas clave del altiplano, los españoles y los indios ya se comunican en una lengua común que, por cierto, no es el castellano original pues ha integrado numerosos giros del mexicano. En su estudio sobre los náhuas después de la conquista, J. Lockhart también enfatiza la creciente complejidad de las relaciones entre ambos grupos y hace hincapié en la naturaleza filológica de ese contacto[33] y en el idioma español como recurso apropiado para el aprendizaje del mundo. Usar esa lengua en los lugares públicos o sitios de trabajo, permitía a los indios bilingües enterarse de las novedades del día y reportarlas a los miembros monolingües de la comunidad. Con el paso de las generaciones muchos españoles, o sus descendientes criollos, tenían grandes extensiones de tierra. Para atender sus haciendas y sus ranchos o para dar trámite a las diversas actividades relacionadas con los centros urbanos de intercambio, daban ocupación a un número creciente de indios que transitaban con regularidad entre sus pequeños poblados y las ciudades principales como México y Puebla. Conocer y en su caso discutir, aceptar o rechazar lo que pensaba y hacía *el otro*, debía contribuir a un acercamiento, a pesar de que ambos grupos tuvieran todavía distinta manera de vivir la vida. En la mayoría de los casos, el español seguía abusando del indio, pero el camino para suavizar las diferencias no podía darse en el desconocimiento *del otro*.

Fray Manuel también se ocupa de la mujer que vive en la ciudad y de su participación en la actividad económica familiar. En teoría los hombres están obligados a mantener a sus mujeres, pero los que beben más de la cuenta ordinariamente no lo hacen

y “les quitan para la embriaguez cuanto ellas ganan”. No osaría afirmar que, en vista de las circunstancias, la mujer resulta más valiente ante la vida que un marido “ignorante, malicioso y cruel como son todos ellos”, pero indirectamente lo da a entender. A pesar de ser el sexo *muy débil*, ellas tienen que trabajar para sí y también para ellos, sobre todo en la ciudad de México.[34]

En el *Informe* sobre los inconvenientes del pulque publicado por la Real Universidad en 1692, los miembros del claustro señalaban que la mujer india trabaja en la venta del pulque, pero sólo lo bebe por excepción, “rarísima y singularísima vez, a diferencia de los varones que todos beben”. Ella debe salir para buscar al marido cuando está en la calle abandonado y borracho, luego lo recoge y lo lleva a sus aposentos, hasta que “con el sueño pasa la embriaguez”. Resulta que los indios varones no proveen lo necesario, pero consumen en pulque lo que ellas ganan con su trabajo y “las miserables indias acaban en las plazas o tianguis haciendo tortillas de maíz que venden en la ciudad de México” y moliendo en metate, el cacao, azúcar y diversos ingredientes para el chocolate. Entran a las siete de la mañana y con lo que ganan compran maíz para ellas, sus marido e hijos. Al mediodía, mientras trabajan para comer, ellos están en las pulquerías gastando en bebida lo que ellas juntaron. Los días de fiesta las cosas se ponen peor pues la embriaguez comienza desde la mañana, con el entretenimiento de guitarras y músicos.[35]

En la ciudad de México las vendedoras de pulque siempre son hembras y ordinariamente son ricas. El *Informe* sugiere que la capacidad de acción de las indias disminuye cuando viven en lugares apartados, porque el aislamiento desalienta la creatividad individual que puede ser vista como una no aceptación de la tradición. En zonas alejadas el problema de la miseria se agudiza y la india se ve sometida a situaciones lamentables:

No vieron lo que yo he visto, que es la pobreza y desabrigo con que estas pobres paren, que sólo esto bastaba para matarlas, y sin haber comadres o parteras que las ayuden. Su sustento estando paridas es un poco de frijol sancochado y la más rica, un tasajo de vaca o de venado; su cama un petate o estereras y he visto india en el puro suelo con un pedazo de viga por cabecera, fajada con una faja de palma. La casa es un cerco de caña. Todo esto vi en pueblos de la costa del sur.[36]

La mujer era la víctima natural del borracho, no sólo del marido sino de otros parientes. En estos casos los confesores señalan la embriaguez como agravante, no como atenuante de la falta, a diferencia del criterio más inclinado hacia la tolerancia que prevalecía entre los moralistas españoles. En la *Summa llamada Sylva*, impresa en Alcalá de Henares en 1594, fray Alonso de Vega narra el caso de un hombre borracho que tiene cópula con su hermana y pregunta si éste u otros actos cometidos bajo los efectos de la embriaguez, deben ser considerado *nuevos pecados*. Contesta que no, porque el hombre no quiso expresa ni abiertamente tener cópula con su hermana, aunque expresamente sí quiso embriagarse. “Aquel incesto es cierto efecto causado por accidente de aquella ebriedad primera” y no fue voluntario en sí, sino sólo en su causa que fue la ebriedad.[37]

Esto pasaba en España; voy a relatar una historia semejante pero narrada *a la*

mexicana porque aquí los confesores reaccionaban de manera diferente. Ahora los protagonistas no son hermanos, sino el padre y su hija. Fray Manuel Pérez lo describe con la economía de palabras propia de un *caso* pero, como podrá observarse a continuación, este ejemplo tiene los componentes básicos de un relato histórico integrado y completo, a diferencia del ejemplo anterior que no da a conocer el desenlace de los hechos.

No hubiera papel para apuntar lo que he visto en esta ciudad por la embriaguez. Un indio ebrio desfloró a una hija suya, quedó ella encinta, parió y lo muy horroroso de la culpa les hizo a uno y otro tirar en una acequia la criatura sin bautismo. Dios que no quiere que se malogre su preciosa sangre permitió que [yo] tuviera alguna sospecha, que pasó a ser noticia. Probose enteramente todo lo dicho y los puse a él y a ella ante el señor provisor don Miguel Ortuño, en cuya cárcel enfermó él, lleváronle al Hospital Real y allí murió. Ella no se en qué paró. Esto es un ápice de lo que he visto. Luego siempre se siguen estos efectos de la embriaguez. Con esto he respondido a la duda de si siempre sea mortal [la falta] y si siempre están los indios en ocasión próxima.[38]

Este relato tiene fecha y lugar, un tema central, un comienzo bien diferenciado, una mitad, un final y una voz narrativa identificable. Su eje es la convicción moral de que la borrachez provoca acciones que alejan al hombre de la amistad con Dios, como sucede cuando los padres (que en este caso son padre e hija biológicos) no sólo abandonan sino que matan a una criatura. Se trata de un incidente real que tuvo lugar en la ciudad de México en el año 1708. La embriaguez de un indio fue causa de una violación y de un incesto y, nueve meses más tarde, de un homicidio. El narrador puntualiza que el delito fue denunciado y que se iniciaron las averiguaciones legales que involucraron a familiares y amigos del padre y de la hija. No conocemos sus nombres, pero tenemos el del magistrado que tuvo el caso a su cargo y que pronunció la sentencia. El padre Pérez debió ser el promotor de la denuncia, pues primero *sospechó* y después *quedó probado* el delito. Conocía bien a su comunidad porque encontró manera de dar con el hombre y tuvo la autoridad y la influencia para hacerlo castigar. Sabemos que el violador fue privado de su libertad y que, al enfermar, salió de la cárcel y fue atendido en el Hospital Real, donde murió. Ella era una india joven y soltera. El fraile trató de seguirle la pista, de saber qué era de su vida, pero *no supo en qué paró*. Tampoco sabemos si hubo algún intento formal de castigarla, sólo que fue *puesta* ante el provisor.

Los elementos del relato están estructurados y forman parte de un conjunto integrado. Su eje es la convicción moral de que la borrachez provoca acciones que alejan al hombre de la amistad con Dios. Pérez deja constancia de lo sucedido y del desenlace moralizante de la historia, porque “Dios no quiere que se malogre su preciosa sangre”. El infractor es perseguido, encontrado culpable y aislado de la sociedad. El castigo último, la muerte, parece haber sido accidental. Fray Manuel actúa en todo momento como cura de almas y busca al borracho, menos por haber violado a su hija, que por haber dejado a un niño sin bautismo, esto es, por haberlo privado del Bien eterno. Averiguar que el niño murió sin bautismo debió ser el resultado de sus primeras pesquisas organizadas, porque cuando lo encontró o supo que estaba tirado, no tenía manera de comprobarlo. Este caso, dice el autor, es sólo un ápice, una pequeña muestra de lo que el párroco veía en el

ejercicio de su ministerio. Por eso, concluye, la frecuencia y gravedad de las faltas que cometen los borrachos hacen que siempre estén en ocasión próxima de pecado.

El padre Vega (cura español) disculpa al violador porque su borrachera no le permitió saber lo que hacía. El padre Pérez (cura de indios) condena una falta semejante porque la borrachez hizo posible la falta cuando puso al hombre en *ocasión próxima* de pecar.

ENTRE LA COMPASIÓN Y EL RIGOR

Estos textos misceláneos nos ponen en contacto con la vida diaria, pero para tomar la dimensión de un relato histórico significativo, exigen que el lector de los documentos adopte una posición particular con respecto a la narración por un lado, y al sistema de creencias, valores e ideales que constituyen el horizonte cultural de los catequistas y de los bebedores, por otro. Cuando pensamos en la pertinencia de escoger una determinada manera de representar la realidad en relación con el hombre y con la mujer, el indio campesino o urbano, el pulquero o el revoltoso borracho, también aceptamos de modo implícito una cierta norma para determinar el valor, significado o valía de la realidad así representada. Por eso, me parece, el investigador no puede mantenerse al margen de su objeto de estudio y, de una manera o de otra, termina comprometido con él.

Al mismo tiempo, este trabajo trata acerca de lo real, y no de lo imaginario, a sabiendas de que esta realidad está distante de nosotros, concebida bajo la modalidad de un pasado que es a la vez diferenciado y continuo con el presente. En cuanto ajena, la vida de los indios y de sus párrocos durante los siglos XVI, XVII y XVIII nos resulta exótica y lejana, en cuanto continuo con ella, esa época nos parece familiar y reconocible y algo que potencialmente podemos comprender.

A este nivel, todo lo que nos plantean los documentos está *fijo* para siempre, en cuanto que se ocupan de hechos conclusos que ya tuvieron lugar. Esta historia trata no simplemente de lugares espaciales, sino morales y cada una de las acciones y reacciones de los indios y de sus confesores se relacionan con su particular manera de ver el mundo. Al mismo tiempo, el historiador puede entrar en conflicto con ese pasado, familiarizarse con él, conocerlo bajo la apariencia de la vida diaria y de una tensión entre la aceptación y el rechazo, entre lo que se dijo y lo que se hizo, entre la compasión y el rigor de los actores del drama. No conocemos directamente las reacciones indígenas a la norma, porque ellos no hablan en estos documentos, pero sí vemos que, cualesquiera que hayan sido, provocaron que los catequistas y confesores que trabajaban con ellos (de ellos sí conocemos la reacción), se inclinaron alternativamente por la tolerancia o por la dureza. Desde fechas muy tempranas los catequistas oscilaban entre los dos extremos.

Los párrocos son duros cuando hablan del indio pero, al menos los que tienen una vocación firme y dan con su vida un ejemplo de entrega a su trabajo, procuran mostrar su buena disposición cuando están con él. Fray Manuel Pérez hace un esfuerzo constante por comprender sus problemas y carencias. En estos casos, y a pesar de referirse a ellos

como *los hijos del miedo*, el amor triunfa sobre el temor. Habla en primera persona: *yo vivo, yo conozco, yo fui testigo*, etc. y hace memoria de innumerables experiencias pastorales. Lo mismo pasa con Vetancurt cuando se queja de la flaqueza de los indígenas; él sabe que son *flacos, flacos*, pero toda la sociedad come de su sudor. El labrador coge lo que el indio ara y cultiva, el cura y el ministro se sustentan del medio real que da como diezmo y el gobernador también se beneficia de lo que el indio trabaja. Por pobres que sean los españoles, jamás se ven en los aprietos que los pobres indios que cuidan a sus enfermos en un jacalillo en que apenas caben. Cuando les preguntan si han ayunado, contestan “cómo he de ayunar si no tengo que comer”. Las carencias de todo tipo y no sólo las de índole material, inclinan a los curas hacia la compasión, incluso hacia el perdón de los indios borrachos.

Este sentir *con el otro* es un acicate para que los curas procuren mantener medio abiertas las puertas del Reino y lleva a los curas preocupados por desempeñar con éxito su oficio a distinguir dos especies de ebrios: los que al beber pierden por completo la razón y *con poco tienen harto* para caer en todos los vicios y los que se embriagan a diario, pero tienen tal costumbre y el cuerpo tan habituado, que no actúan con agresividad ni causan daño, ni de su embriaguez se siguen otras culpas. Al final del día se van a recoger sin hacer daño, porque están *tan hechos* al pulque que por mucho que beban no caen totalmente. Dicho en otra forma, toman mucho pulque pero conservan aunque sea *un poco de juicio* y cierto control sobre sus acciones.

Consuelo es este para los confesores de indios, pues hay indio que bebe tanto que ya no le cabe más y todavía no ha perdido el sentido: con que éste, según lo dicho, no está en ocasión próxima. Esto he procurado trabajar para algún alivio de los confesores, para no cerrar totalmente el cielo a tantas almas, especialmente en México, en donde no podemos los curas de almas estorbarlos; que afuera, en pueblos retirados, donde pueden los curas estorbarlos, deben hacerlo con eficacia.^[39]

Fray Manuel Pérez, el mismo que juzga falta grave las acciones negativas que se siguen de la embriaguez, encontró en Santo Tomás y en el también respetado teólogo Jaime Corella, el apoyo necesario para no mandar al infierno a los borrachos que *no hacen nada*, como debiera suceder si prevaleciera la *buena filosofía*. Nótese que santo Tomás, el teólogo más ortodoxo dentro de la corriente contrarreformada, es en este caso la autoridad competente para respaldar la solución no ortodoxa, o sea para justificar la *mala filosofía* que se sigue en la Nueva España.

El clero indiano condena las acciones del borracho y disculpa la bebida en tanto el indio *no haga nada*; España, en cambio, censura la embriaguez y disculpa las acciones del borracho, como pudo verse en páginas anteriores. Aquí lo malo es hacer, allá lo pernicioso es beber. Una vez más, los curas interpretan o adaptan el discurso elaborado por los teólogos que no conocieron indios, para dar cabida a los indígenas cristianizados y para entenderse con ellos *a su manera*. Pido disculpas por estos malabarismos intelectuales, pero no son míos, son del clero indiano. Después de integrar las penurias del grupo indígena con la borrachez como falta moral, y de juntar el discurso de la Iglesia con la práctica de vida, queda en el aire, entre varias posibles cuestiones, una que ha ido

tomando forma al elaborar el trabajo. ¿Por qué, si los indios no eran tontos, los confesores distinguen primero su especial y después su disminuida capacidad para el aprendizaje de la doctrina? El intento por responder a esta pregunta, aunque sea de manera provisional y cautelosa, es tema de la conclusión del trabajo.

-
- [1] Cita la autoridad del Tercer Concilio Provincial Limense que inició sus trabajos el 15 de agosto de 1582 y que ordenó, mediante un decreto, que se publicara un *Confesionario* para los curas de indios con la instrucción sobre sus ritos. Este texto, a diferencia del escrito por Peña Montenegro, no incluye términos que devalúen al indio. *Confesionario para los curas de indios*, Ciudad de los Reyes, 1585. Se atribuye al padre Acosta la redacción de la obra. Véase Acosta, 1979, p. LXI.
- [2] Acosta, 1979, pp. 316-318.
- [3] Para conocer la narración completa, véase Carlos de Sigüenza y Góngora, “Alboroto y motín de los indios de México el 8 de junio de 1692”. Carta al Almirante Don Andrés de Pez, 30 de agosto de 1692. De allí están tomadas las citas de este apartado; véase Leonard, 1932, pp. 25-82. Leonard recogió también las versiones de otros testigos.
- [4] *Apud* White(a), 1992, p. 129.
- [5] Leonard, 1932, p. 65; Leonard menciona la “Carta de un religioso”, en que se dice que los indios gritaban: “¡Viva nuestro rey natural, y mueran estos cornudos gachupines!” y cita *Documentos para la Historia de México*, segunda serie, iii, p. 317. *Cf. ibid.*, p. 104.
- [6] “Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco.” Declaración del testigo Cristóbal, indio, vecino de Chiconautla, Leonard, 1932, p. 49. Ver también: “Ampliación de la denuncia [...]”, *ibid.*, p. 43.
- [7] El *Informe* incluye los sucesos de la capital los días 8 y 9 de junio y los de Tlaxcala el 14 del mismo mes y año. El tumulto de los tlaxcaltecas fue castigado con dureza. Véase García, 1974, pp. 378-379.
- [8] “Aunque sobre las causales de lo referido [el motín] se discurre con la ordinaria variedad de afectos e inteligencias, la que tiene mas contestación en la de hombres de graduación, letras y experiencia, es la embriaguez general de la gente común, que procede del dispendio libre y abundante de la bebida del pulque.” Leonard, 1932, p. 125.
- [9] “Carta de los vasallos mas leales de V. M.” México, julio 6 de 1692, A.G.I. Patronato, sec.1, leg. 226, cit. por Leonard, 1932, p. 134.
- [10] El virrey de Galve solicitó y obtuvo la prohibición de introducir pulque en la ciudad de México. Se suspendió su venta y uso dentro de los límites de la ciudad hasta cinco leguas en su contorno, por atribuir a sus perniciosos efectos de embriaguez, sensualidad, hurtos y otros vicios, el mencionado tumulto de indios. Véase *Informe*, 1692.
- [11] White(a), 1992, p. 26.
- [12] Son los ejemplos que pone Pacheco, 1596, pp. 372, 375-376.
- [13] Real Cédula fechada en Toledo, a 24 de agosto de 1529. El visitador Diego de Robles insistió en los malos efectos del pulque fortalecido: “Se hace con unas raíces que enloquecen a los indios y se embriagan con ello y revientan o mueren, de lo que se siguen grandes daños, además de los delitos y pecados que cometen [...] sin sentir ni entender lo que hacen”. Diego de Robles, Avisos para el buen gobierno, 1570. Cit. por Cuevas, II p. 29. ¿Cómo, me pregunto, podían ofender a Dios, si, al parecer, no *sabían* ni *sentían* lo que hacían?
- [14] Estas ordenanzas, junto con las disposiciones del 24 de agosto de 1529, del 24 de enero de 1545 y del 3 de octubre de 1607 formaron la ley 37 del libro 6, títulos 1, 4 y 6 de la *Nueva Recopilación de Leyes de Indias*,

1681; Véase, Fonseca 1850, III, pp. 339-350; También Lejarza, 1941, p. 258.

[15] *Informe*, 1692, f. 1v.

[16] Véase el texto completo de la cédula restableciendo el pulque en Fonseca, 1850, Ramo de Pulques, Madrid, 3 de junio de 1697, III, pp. 354-357. La Armada de Barlovento se había organizado desde 1635 para combatir a los piratas que eran el azote de las costas mexicanas y el mar Caribe, pero el proyecto fracasó. Véase Sigüenza y Góngora, 1932, p. 85.

[17] Parecer del Protomedicado, México, 19 de noviembre de 1697, en Fonseca, 1850, III, pp. 358-359.

[18] En 1725, el obispo de Puebla insistió, bajo pena de excomunión, que dejaran de fabricarse perniciosas e inmundas bebidas. Se refería no sólo al pulque sino a las fabricadas con miel de caña de maíz, cebada podrida y los zumos de algunas frutas como son la piña, manzanas o coco, a los que se añadían otros ingredientes para causar mayor embriaguez, como la cal, el alumbre y la alcaparrosa y hasta excremento de perros. Edicto por orden de don Juan Antonio de Lardizabal y Elorza, obispo de Puebla, en el pueblo de Itzocar a 20 de febrero de 1725. Vuelto a publicar por don Benito Crespo, obispo de Puebla, en Puebla de los Ángeles el 6 de junio de 1735.

[19] Este trabajo está centrado en el pulque, pero no hay que olvidar que las bebidas embriagantes eran muchas y variadas. Las bebidas fermentadas más comunes eran el pulque y el vino de la vid y las destiladas más conocidas y problemáticas durante la Colonia fueron el aguardiente de uva y el chinguirito o destilado de caña de azúcar. Los expendios podían llamarse pulquería, cantina, taberna, bodegón, etc., pero su común denominador era la venta de embriagantes (fermentados o destilados) considerados nocivos para la salud pública. Sobre este tema y sus repercusiones económicas véase la tesis de maestría de Teresa Lozano, *El contrabando y la política colonial: el caso del chinguirito*, UNAM, 1993.

[20] Fray Agustín de Vétancurt, “Manifiesto. Del celo de un religioso ministro de los naturales, acerca del estado de la república de los indios con el pulque que beben y la perdición que tienen”. Forma parte del *Teatro mexicano* publicado en 1698, dos años antes de su muerte. Citado de aquí en adelante como Vétancurt, 1698, sin poner las páginas porque las citas serían demasiado numerosas.

[21] Acta del Cabildo del 21 de junio de 1538. Esta prohibición se reiteró el 8 de mayo de 1591.

[22] Acta del Cabildo del 9 de octubre de 1556.

[23] Véase Aprobación de las Ordenanzas del ramo del pulque, respondiendo a la petición del marqués de Mancera hecha el 2 de agosto y 19 de noviembre de 1671, así como otra documentación pertinente. Fonseca, 1850, III, pp. 339-351. La comprensión del texto es más cabal si se considera también el *Manifiesto*, Vétancurt, 1698.

[24] Palafox y Mendoza, *De la naturaleza del indio*, 1762.

[25] *Informe*, 1692, ff. 9r-10r.

[26] Vétancurt, 1698.

[27] Madrid a 6 de julio de 1672. “Yo la reina”, en Fonseca, 1850, III, p. 349.

[28] *Informe*, 1692, f. 8.

[29] Pérez, 1713, pp. 84-85.

[30] *Ibid.*

[31] Durante la confesión el cura ponderaba la pasión de Cristo, su sangre derramada, lo fiero de la culpa y el tormento del infierno. Pérez, 1713, p. 85.

[32] Pérez, 1713, p. 111.

[33] Lockhart, 1991, pp. 14-15.

[34] Pérez, 1713, pp. 74 y 191.

[35] *Informe*, 1692, f. 3v.

[36] Pérez, 1713, pp. 81-82.

[37] Vega, 1594, f. 289v. Busembaum narra otro caso y su conclusión es igualmente benévola: si alguien ha bebido mucho vino sin advertir el peligro de la ebriedad, no tiene culpa. Busembaum, 1697, p. 184. Como señalan otros teólogos, esta tolerancia puede abrir la puerta para que los penitentes encuentren la forma de disculparse, diciendo *no lo sabía*.

[38] Pérez, 1713, pp. 64-65.

[39] Pérez, 1713, pp. 66 y 67.

QUINTA PARTE

CONCLUSIÓN

X. UN INTENTO DE EXPLICACIÓN

¿PUEDE LA HIDRA RECUPERAR SUS SIETE CABEZAS?

ALGUNOS problemas se han podido resolver mediante conclusiones parciales. Ahora conviene retomar la catequesis entendida como una enseñanza supervisada, pero que evolucionó de manera poco deseable en la medida que la fiscalización se volvió excesiva. También quisiera insistir en la viabilidad de la enseñanza como deseable liberación y que debía contribuir a la promoción social y cultural de los indígenas y de los indios mestizados.

Retomar la cuestión después del análisis documental de las doctrinas, los confesionarios, los manuales sacramentales y los textos misceláneos que conforman la última parte del trabajo, permite integrar un conjunto de estrategias explicativas que se relacionan con dos inquietudes recurrentes: Primero, ¿cuál es el factor de naturaleza cultural y lingüística que se modifica durante el siglo XVII y que puede ser usado por el indio para revertir su marginación educativa? Segundo, ¿qué pueden hacer juntos el cura y el indio para que la enseñanza se transforme en un factor de libertad? Las posibles respuestas interpretativas que se van a manejar a manera de conclusión, tienen relación primero con la hidra y después con el lenguaje.

Hemos visto que el clero novohispano tuvo suficiente margen de acción práctico para usar su creatividad y adaptar con prudencia el discurso general. No es fácil distinguir, en cambio, el significado de la reiterada condenación de la embriaguez como la única o al menos la principal causa de todos los males del indio. Recordemos que los Padres de la Iglesia utilizaron la metáfora de la hidra o el dragón desde épocas muy tempranas para despertar en el hombre el deseo de luchar contra el mal. Esta imagen simbólica usada por los escritores para explicar la realidad sirve ahora para aventurar, también en lenguaje figurado, tres propuestas en relación con los pecados capitales y en especial con la embriaguez entre los indios.

Vamos a suponer que entre indios, y a pesar de lo que dicen los confesores, la embriaguez no fue el mayor de los males ni el peor de los vicios, sino una de tantas cabezas de la hidra. Aquí, igual que en Europa, la hidra es un monstruo completo que habita en el corazón del hombre, de todos los hombres, y su viaje a las tierras americanas, oculto en el libro de Balthasar Pacheco y de otros autores, no la habría debilitado ni privado de capacidad. Al desembarcar encontró a otra bestia igualmente poderosa y el final feliz de esta historia sería el inicio del combate comprometido de un hombre completo contra su enemigo igualmente capaz. Así, la catequesis americana quedaría insertada en la corriente tridentina y el discurso europeo encontraría su lugar en la Nueva España sin cambios ni modificaciones, como lo pretendió Zumárraga cuando editó sus catecismos humanistas y erasmistas. Sin embargo, sabemos que no fue así. Los

textos fueron retirados y esto se explicaría porque, allá, la Iglesia llegó al consenso de que el pueblo no tenía porqué preguntar ni saber, y cuando esa disposición se reiteró en la Colonia, también aquí debió replantearse la enseñanza en la nueva dirección.

Una segunda propuesta. ¿Qué pasa si la embriaguez es, en efecto, el mayor de los males? ¿Qué pasa, en otras palabras, si el mal (que no es sino la cara oscura del hombre completo) desembarca con los religiosos, y pasados los avatares de la conquista armada, encuentra a su contraparte bajo la forma de un dragón americano maltrecho y minimizado, reducida su fuerza porque el indio no tiene defectos, pero tampoco tiene cualidades? Esta hipótesis conduce hacia un desenlace absurdo de la historia porque, como escribió el obispo Palafox, el indio americano tiene solamente un vicio, la embriaguez. Cuando llegan los religiosos con sus confesionarios y manuales en la mano, deben enfrentar a la caricatura de un dragón y, por consiguiente, a la caricatura de un hombre. Esta hipótesis ayudaría a explicar la evangelización como enseñanza reducida a lo esencial y también a entender por qué los encargados de la catequesis abandonan los textos completos y complejos que Zumárraga imprimió en vida y que sólo tenían razón de ser para impartir una enseñanza integral a un hombre cabal. La adaptación del discurso de la Iglesia a la realidad americana se habría hecho en función de la poca habilidad del indio que tenía reducida capacidad para el aprendizaje. Pensar en esta forma es poco realista, porque estaríamos frente a un pequeño dragón, un pequeño indio y una pequeña catequesis. Más grave aún: aquí podría tener cabida una lectura literal, aunque a todas luces equívoca, de la *Carta sobre la naturaleza del indio* que escribió Palafox.

Como la explicación resulta ofensiva y absurda, se me ocurre una tercera propuesta. Qué pasa, y ésta sería otra alternativa, si la hidra oculta seis de sus siete cabezas y termina por *simular* que sólo tiene una. Esta opción es más compleja, porque descansa en las mil caras de la *simulación* humana y no es fácil descubrir cuál de esas máscaras esconde la realidad. Porque la simulación del dragón, que en este caso si está completo y es poderoso, nos lleva a pensar que la Iglesia llegó a México con todos sus recursos y sus propuestas de vida. Encontró aquí a un hombre peculiar, al indio, igualmente capaz, pero que hacía su vida con reglas singulares y diferentes. Uno de los dos contendientes tenía que perder la batalla que se llevó a cabo en 1521 porque no había espacio para los dos y porque, en las guerras, uno gana y el otro pierde. El viejo dragón mesoamericano fue vencido y los dioses desterrados, pero después de este trágico episodio sus cabezas volvieron a salir, porque la hidra tuvo la capacidad para adaptarse a un entorno nuevo y difícil, el entorno del vencido. Acabamos de ver, en este orden, el final feliz, el desenlace absurdo y la conclusión trágica de un mismo relato. Después volveré sobre esto para plantear al lector una cuarta posibilidad y con ella, una posible solución al problema de la catequesis.

EL LENGUAJE COMO ELEMENTO LIBERADOR

Una lectura cuidadosa de los confesionarios y manuales sacramentales me inclina a pensar que la clave de un aprendizaje más provechoso y dinámico para el indio tenía relación con el uso del lenguaje. Sólo lograron entenderse con ellos, o al menos hacer el intento, aquellos catequistas que tenían una lengua en común con sus feligreses. En una primera etapa, los buenos comunicadores fueron los escasos religiosos realmente bilingües como Molina o Alva que pudieron hacer el viaje desde la cultura occidental hacia el indio en *su lengua*. En 1600, fray Juan Bautista había hecho una singular defensa de los naturales. Digo singular porque a diferencia de lo que otros confesores iban a repetir cada vez con mayor fuerza durante los años siguientes, él tuvo el valor de decir que, contra toda apariencia, la borrachez pudiera no ser entre ellos el mayor de los males y, si lo era, debiera merecer indulgencia porque el hombre comete faltas mucho más graves. Leyó con cuidado sus textos de doctrina moral, pudo comprender a su clientela porque hablaba bien el náhuatl y concluyó que eran mayores pecados la fornicación, el adulterio o el hurto que cometían españoles e indios por igual, y no la bebida desordenada o excesiva con que se caracterizaba a éstos. Al menos eso parece indicar cuando afirma que los confesores españoles no negaban la comunión a quienes cometían estas faltas, siendo faltas *secretas*. En cambio aquí, “parécenos que en los indios es sacrilegio el embriagarse y por eso se les debe dejar de dar el sacramento del altar”, siendo que el adulterio y las fornicaciones “en gran número, no les privan de la Eucaristía”.^[1] Éste es un caso en que la experiencia de la naturaleza humana y la práctica responsable del confesionario mitigaron en el confesor el aparente rigor y la necia simplificación de los juicios.

Molina y fray Juan Bautista todavía confiesan a los naturales conforme a las normas de criterio general acordes con el humanismo de las primeras doctrinas impresas en América. Hacen el esfuerzo por colocar la evangelización indiana dentro de la corriente universal de la historia, esto es, procuran que la medida para valorar al pecador de allá, sea la misma utilizada acá, porque el Señor a todos ama y a todos salva. Para ellos el lenguaje no es una barrera y no se dejan engañar por la apariencia mísera del indio pues importa lo que anida en el corazón del hombre. El indio puede ser más ignorante acá que el labriego en España, pero es un hombre completo y su capacidad moral es semejante a la de los feligreses europeos. El mal está en las faltas secretas que germinan en el interior del hombre aunque el mundo no las conozca, no hable de ellas o no las castigue. En sus *Confesionarios*, la figura de la hidra no ha perdido *todavía* su fuerza, su tamaño, ni su poder. Es un animal temible, pero guarda la promesa de grandes tesoros: en el indio hay un hombre íntegro que propiamente cristianizado va a dominar a la bestia y a cortar sus siete cabezas cuantas veces sea necesario para poder acceder al tesoro de la inmortalidad, después del singular combate que se lleva a cabo a lo largo de la vida.

No es casualidad que la riqueza del mensaje se haya reducido cuando los buenos lingüistas fueron sustituidos por un clero menos capaz y, posiblemente, menos motivados para dedicar su vida al servicio de los indígenas. Vimos la indignación de Vetancurt porque “los predicadores no ladran, los obispos no dan voces, y así se va llevando el lobo las ovejas”.^[2] La Iglesia como institución denunció esos abusos y no faltaba gente

con vocación para la vida religiosa, ni con talento para la enseñanza, pero eran insuficientes. El lenguaje de los confesionarios tampoco ayudaba, porque al insistir en la miseria, la rusticidad y la mansedumbre de los naturales, la tentación del fuerte por abusar del débil era muchas veces irresistible.

Muchos curas bien intencionados pero mal preparados, experimentaron cada vez mayores dificultades de comunicación y debieron simplificar el mensaje porque no tenían el talento para transmitirlo, independientemente de que el indio tuviera o no la capacidad para recibirlo.

El clero indiano tuvo dificultad para confesar de manera abierta que no podía cumplir con su cometido, hacer crecer al hombre, porque no tenía, entre otras cosas, las herramientas lingüísticas necesarias para darse a entender. En lugar de aceptar esa limitación, los curas podían decir que el indio no tenía las luces para comprender lo que ellos enseñaban. Casualmente la evangelización termina cuando dejan de emplearse los idiomas indígenas y se generaliza el español. Esta aparente desventura se tradujo en un corte en el marco del proceso histórico que se venía dando desde que se inició la catequesis, pero abrió la puerta para una segunda oportunidad, no sólo de enseñanza sino de comunicación directa entre ambos grupos. Se buscó por segunda vez una lengua común entre curas e indios para llevar un mensaje general, pero este esfuerzo se generaba ahora en la dirección contraria. Doscientos años antes, el catequista había tenido que aprender la lengua del indio. Ahora se pedía al indígena que él aprendiera español para comunicarse, no sólo con el cura, sino con la sociedad en general.

A pesar de su situación desventajosa, en el siglo XVI los indios conquistados habían dejado oír su voz cuando obligaron a los religiosos a aprender sus lenguas. Poco hincapié se ha hecho en el significado y en la transcendencia de ese aprendizaje. El indio impuso sus condiciones, pero ese desplante no iba a insertarlo en la corriente de la historia. En el siglo XVIII, que ya es otro mundo, toca al indio hacer el esfuerzo para darse a entender hacia afuera, esta vez en español. Poder expresarse en esta lengua y tener *oficio en la república* no era entregarse a los conquistadores (o a sus descendientes), ni trabajar de mala gana en sus negocios (aunque esto también sucediera), sino dejar de ser un niño que espera pasivamente y que necesita ser conducido. El idioma español debía permitir al indio no quedar al margen de la historia, le daba oportunidad de presentar su propio discurso y sentaba las bases para su paulatina incorporación a una sociedad dinámica a pesar del recelo de los curas. Esto, me parece, ha sido poco valorado porque el hincapié se ha hecho con demasiada frecuencia en el casi fatalismo de la explotación del indio. El uso del español como medio de comunicación entre gente de distinta vida podía ser el detonante para una educación completa y compleja. Se trata de una opción deseable para comenzar a *hablar el mismo idioma*. Habían pasado dos siglos y medio desde que ambas culturas entraron en contacto por vez primera; era tal vez el momento de comenzar a pensar en español como la clave para *hablar con el otro* y para escapar al aislamiento del que no puede comunicarse. Este podía ser un camino viable para salir de la irrealidad, el absurdo y la tragedia en que, al parecer, podía quedar atrapada la historia.

EL JUEGO DE LA SIMULACIÓN

Los actores de este drama son el indio y la Iglesia; ambos protagonistas interactuaron sus partes en el juego irónico de la simulación.

El parteaguas de la catequesis tuvo su origen en Trento cuando la Iglesia católica o universal usó su autoridad para limitar la diversidad y orientar a sus fieles en la obediencia y en la aceptación incuestionada del discurso moral. Ese concilio favoreció la impresión de nuevos textos morales para ser usados en la enseñanza de los fieles que eran en su mayoría poco hábiles. Hasta aquí la historia de la Vieja y de la Nueva España es la misma. Pero el Orbe Indiano era original y único, de la misma manera que visto desde la óptica de las Indias, el Viejo Mundo resultaba diferente y extraño. La posible apatía de los feligreses europeos se tradujo allá en una catequesis mediocre, pero que calaba en sus tradiciones cristianas, pues los párrocos luchaban contra una ignorancia que nada ocultaba porque nada tenía que esconder. Aquí pasaba lo contrario porque el indio mantenía vivas muchas de sus tradiciones y el regreso a sus raíces era el retorno a la cultura prehispánica que Bartholomé de Alva había observado como un encierro en la propia soledad. Así funcionaron las cosas por algún tiempo, pero la historia no podía quedar paralizada indefinidamente. Recordemos que Alva anunciaba el amanecer de un nuevo día.

Llegando a este punto, los documentos indican que la catequesis tomó un giro inesperado y original. Un problema en apariencia tan concreto como la enseñanza, resultó más complejo de lo que prometía; los párrocos oscilaron entre el rigor y la tolerancia y la relación que terminaron por establecer con los fieles llegó con frecuencia más allá de la ironía. El indio decidió, mediante un proceso que tomó tiempo y del cual puede no haber tomado siquiera conciencia, que podía serle provechoso aparentar ser lo que *en realidad* no era. Éste pudo ser el punto de corte o el eje de la discontinuidad en la historia de la evangelización. Debió haber sucedido hacia los años en que murió Zumárraga, en que dejó de funcionar Tlatelolco como centro de enseñanza de calidad, en que se convocó a los primeros concilios mexicanos, en que Sahagún pulía sus textos sobre los indios de la Nueva España y en que Molina redactaba sus confesionarios, el *Mayor* para los indios que sí sabían la lengua y el *Menor* para los curas que todavía no la sabían.

A partir del siglo XVII, la lectura de los documentos nos lleva a pensar que los confesores dudan del arrepentimiento de los indios y de su capacidad de adaptación a la manera cristiana de ver el mundo pero, aun así, deben absolverlos si exteriorizan las palabras apropiadas, aunque éstas *carezcan de propósito*. La clave de este juego complejo y original en que la Iglesia y los fieles participan de manera igualmente activa y significativa, es el *mal* uso del lenguaje, que permite a una parte decir lo que tal vez no le convence y lleva a la otra a actuar como si se lo creyera, a sabiendas de que las cosas *no son lo que parecen*. En casos extremos, posiblemente más comunes de lo deseable, ambas partes actúan así porque ninguno cumple a fondo con su obligación. Uno no transmite los conocimientos con claridad y el otro no pone empeño suficiente y sostenido

para hacer suya la catequesis.

Los vínculos entre los indios y las autoridades novohispanas (la Iglesia y la Corona), nunca fueron fáciles. El indio fue humillado, se abusó de él y, una vez derrotado, se replegó hacia adentro. Este es el umbral de la ruptura a que hice referencia. Es el momento en que se hizo más difícil la comunicación porque ambas partes dejaron de *actuar* y sin darse cuenta, ni menos adivinar las consecuencias que iba a traer esa opción, comenzaron a *vivir* la simulación. Pero en la historia, no existen causas unilaterales. En su estudio sobre el poder, Romano Guardini hace una afirmación que deseo compartir porque expresa en buen lenguaje la inquietud que me interesa transmitir.

Un ser actúa sobre otro porque éste hace posible el efecto e incluso colabora a su realización. En general, al ejercicio del dominio corresponde a la larga en el dominado no sólo [como] un pasivo dejar hacer, sino también [como] una voluntad de ser dominado, pues ello *le descarga de la responsabilidad y del esfuerzo*. Vistas las cosas en conjunto, *al dominado le sucede lo que él quiere*. Es necesario que hayan caído las barreras levantadas en su propio interior por la estimación de sí mismo y el instinto de defensa personal para que el poder pueda violentarlo.[3]

El juego de la simulación a que hice alusión fue jugado con tanta agudeza que lo que se inició como un simulacro, porque los indios decían a los catequistas lo que ellos querían escuchar aunque no estuvieran convencidos, terminó por ser creído. Cuando esto sucedió, los párrocos que los veían poco dispuestos para el aprendizaje, tuvieron una razón adicional para desentenderse del estudio del idioma indígena. La enseñanza del indio dejó de ser un simple problema de ignorancia o desconocimiento que podía, debía e iba a ser vencido mediante un aprendizaje perseverante, porque el indio *se descargó de la responsabilidad del esfuerzo*.

La Iglesia también tomó parte activa en esta dinámica. La simulación de los indios, perversa en sus efectos y destructiva para ellos mismos, encontró su contrapartida en la actitud igualmente negativa de los párrocos de indios. Esto no sucedió de un día para otro. Durante los primeros años de la Colonia los frailes se convirtieron en los mediadores naturales entre vencedores y vencidos. Como conquistadores y conquistados hablaban lenguas diferentes, los catequistas que sabían leer y escribir y que ya eran bilingües, tuvieron en sus manos y en sus libros la clave de la enseñanza y la clave del poder. Los *padres* dirigieron, aconsejaron y protegieron a sus *hijos* de los abusos, la codicia y la explotación de los malos encomenderos y de los excesos de cualquier autoridad. Llevaron a cabo una verdadera labor de evangelización; dieron amor, protección y educación a sus *hijos, plantas nuevas en la fe*.

Cuando los indios se acomodaron a jugar el papel de cristianos poco capaces, hubo párrocos que retroalimentaron esta imagen porque así se hacían necesarios en la vida de la comunidad. Con frecuencia usaron su poder para fiscalizar y no para liberar. No quiero decir que esto fuera planeado ni deseado, ni que todos los párrocos de indios lo hicieran; simplemente sucedió porque la necesidad de los curas de ser útiles y de tener un modo de vida, se juntó con la necesidad de los indios de ser protegidos. Después de 1650, los párrocos observaron que al hacerse más común el idioma español, los distintos grupos

comenzaban a entenderse sin necesidad de que ellos sirvieran de intermediarios. En el escenario que se estaba configurando, los curas iban a participar en la vida de las comunidades progresivamente mestizadas, pero sin poder fiscalizar de manera excesiva.

A la luz de los confesionarios que hemos visto, el dilema que enfrenta la Iglesia a fines del siglo XVIII es muy serio. Como Madre y Maestra debe encontrar la manera de convencer al cura-catequista para que enseñe al indio a ser libre, sabiendo que cuando tenga éxito en esta misión (la de educar), habrá dejado de tener el poder para controlar, porque la persona estará en posibilidad de tomar sus decisiones y de aceptar la responsabilidad de su propio destino.

Por eso me parece que una posible clave para abandonar esta soledad histórica y para romper el círculo perverso del aislamiento-marginación-ignorancia, estaba en el aprendizaje y en el dominio de un lenguaje común con *el otro*. El indio debía arriesgarse a dejar de simular que era de pocas luces y la Iglesia debía dejar de controlar, simulando que lo hacía por amor al indio incapaz. Hacer a un lado el juego de la simulación era un especie de regreso al mundo real, al mundo de la historia.[4] El indio que había *levantado la barrera en su interior*, debía mostrar estima por sí mismo y adentrarse con valor en el terreno del otro. Me parece que quienes pugnaron por la enseñanza en español (incluyo funcionarios de la Iglesia y la Corona), facilitaron el encuentro, favorecieron el contacto y merecerían un reconocimiento que, por razones muy diversas, ha tardado en llegar. Asumir ambas partes el riesgo de la cercanía era el inicio del México mestizo.

Coyoacán, domingo 30 de noviembre de 1993

[1] Juan Bautista, 1600, ff. 57r, v. 58r.

[2] Vétancurt, 1698.

[3] Guardini, 1963, p. 80. Las cursivas son mías.

[4] Recuerdo al lector la manera como Jenofonte reintegra a sus personajes al mundo real, al mundo de la historia donde se ama y se vive de verdad. Cf. *El vino y el amor*.

APÉNDICES

I. LAS CUATRO FIGURAS DEL LENGUAJE

ANTES de referirme a los tropos del lenguaje, quiero hacer mención a un historiador napolitano demasiado atrevido para su época, y por eso poco comentado entonces. Juan Bautista Vico (1668-1744) atacó el principio cartesiano que postulaba la idea clara y distinta como criterio de verdad y señaló que este criterio sólo tenía un valor subjetivo o psicológico (excepción del caso de las matemáticas). El hecho de que un lector de la historia piense su idea como clara o distinta solamente prueba que cree en ella, pero no prueba que sea verdad. Cualquier idea, dice Vico, por más falsa que sea puede convencernos por su aparente auto-evidencia. Nada hay más fácil ni más atractivo para el historiador que pensar que sus creencias son de suyo evidentes, cuando en realidad puede tratarse sólo de ficciones sin fundamento alcanzadas por argumentos sofísticos. Para Vico el hombre conoce solamente aquello que hace o de lo que es autor; acción y verdad son mutuamente compatibles y convertibles. Consideraba que la historia es un quehacer peculiar y para quien se ocupa en la lectura de los textos del pasado, las cuestiones acerca de las ideas y acerca de los hechos no son susceptibles de distinción. Esto a diferencia de la filosofía cartesiana que consiste, fundamentalmente, en distinguir entre estos dos tipos de cuestiones.

Después de la filípica cartesiana en contra de la historia, este napolitano pensante y original hizo mucho por devolver a los estudiosos del pasado la confianza en sí mismos y afirmó de manera clara y contundente que el hombre es el autor de su historia y que por eso la conoce. En 1744, el año de su muerte, se publicó la redacción definitiva de su *Ciencia Nueva*.^[1] Incluyó un capítulo dedicado a la *lógica poética* y a los *corolarios sobre los tropos*. Usó la cuádruple distinción entre los tropos como eje para diferenciar las bases de la conciencia por las que ha pasado la humanidad desde las culturas primitivas hasta la civilización. En lugar de ver una *oposición* entre la conciencia poética (mítica) y la conciencia prosaica (científica) a semejanza de los discípulos de Descartes, Vico veía una *continuidad*. Afirmaba que en el mundo antiguo, las figuras de las divinidades como Júpiter, Cibeles o Neptuno, usaban un lenguaje poético para dar cuenta de todo lo perteneciente al cielo, a la tierra y al mar. De manera semejante significaban todas las otras cosas correspondientes a cada dios, “como todas las flores por Flora, todas las frutas por Pomona”. (Vico, 1973, v. 2, parágr. 402 y ss.). Así quería dar a entender a sus lectores que cuando queremos comprender el mundo real, tenemos que auxiliarnos con la fantasía o con la imaginación para representárnoslo, y “al modo de los pintores, fingir imágenes humanas”.

Los Padres de la Iglesia, como san Gregorio Magno o san Juan Crisóstomo, copiando también a los antiguos, ya habían considerado las conveniencias de utilizar el lenguaje poético para enviar un mensaje real o histórico. A partir del Renacimiento fue convencional distinguir cuatro tipos de estrategias figurativas, mismas que ahora han sido renovadas por las modernas teorías del lenguaje y que corresponden a los cuatro tropos

principales del lenguaje poético. Estos tropos o figuras enuncian las situaciones que producen contrastes de opiniones o, incluso, contradicciones y hacen posible el análisis de las categorías que se encuentran en el lenguaje poético. Por tanto, la teoría de los tropos “proporciona una base para clasificar las formas estructurales profundas de la imaginación histórica en determinado periodo de su evolución”. (White, 1992b, p. 40.)

Los tropos básicos para analizar el lenguaje poético son la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. Estas figuras permiten elaborar una teoría de la conciencia humana en que la razón no se opone a la imaginación, sino que reconoce la continuidad entre una y otra. En un mundo histórico imperfectamente conocido, la teoría de los tropos propone relacionar razón y fantasía como partes de un proceso más general de indagación humana. Razón y fantasía ayudan a penetrar en la riqueza y la complejidad de la *narrativa histórica* y contribuyen al descubrimiento de la verdad. Cualquier escritor, incluso el historiador, puede recurrir a las varias modalidades del lenguaje poético y usarlas como estrategias explicativas, con el propósito de analizar los diferentes modos de pensamiento, representación e interpretación presentes en campos no científicos, como sucede en la historiografía.

El lenguaje figurado o metafórico es útil, sobre todo cuando el análisis se resiste a la descripción en prosa clara y convencional, como en el caso de los manuales de teología moral. Permite que el contenido de estos textos normativos pueda ser captado en forma prefigurativa y preparado para la aprehensión consciente por el lector. Voy a usar como ejemplo los términos *catequesis* y *control* con el propósito de explicar al lector las posibilidades de los tropos del lenguaje como medio de alcanzar lo real en la historia.

La metáfora es *representativa* de la realidad, significa literalmente *transferencia* y se usa para señalar la semejanza, analogía o símil entre dos objetos. El término *cabeza*, por ejemplo, se usa como expresión referente a cima, cúspide o principio; y *boca* designa cualquier tipo de abertura. Toda metáfora, dice Vico, viene a ser una pequeña fábula o un pequeño cuento real. (Vico, 1973, v. 2, parágr. 405.) Leída como metáfora, la frase *catequesis* y *control* simplemente identifica la enseñanza de las verdades de la fe (y por extensión el aprendizaje en general), con la censura que ejerce el maestro con el propósito de vigilar y de conducir al que aprende.

La metonimia es, literalmente, un *cambio de nombre*. El nombre de una parte del todo puede sustituir al nombre del todo. Es *reduccionista* porque una de las partes se reduce a la categoría de aspecto o función de la otra y la reducción se efectúa de una manera *mecanicista* y permite establecer relaciones *extrínsecas* y parte-parte. (Vico, 1973, v. 2, parágr. 406.) La *parte* de la experiencia que es aprehendida como *efecto* se relaciona con la *parte* que es aprehendida como *causa* a la manera de una reducción. Explica Vico que el cambio de las causas por sus efectos se da a la manera de otras tantas pequeñas fábulas en las que los antiguos se imaginaban a las causas vestidas con sus efectos, como son la desnuda pobreza, la triste vejez y la pálida muerte. Leído como metonimia, el texto anterior cambia de sentido: el valor, la significación y la importancia de la catequesis o enseñanza quedarían reducidos a su capacidad como medio de censura. Hay que educar para poder censurar o, con diferentes palabras, el efecto del

aprendizaje es la aceptación de la norma y el sometimiento a la autoridad.

Sinécdoque. Para algunos autores, la sinécdoque es una forma de metonimia. Utiliza la parte para simbolizar alguna *cualidad* presuntamente inherente a la totalidad. (Vico, 1973, v. 2, parágr. 407.) Vico afirma que la sinécdoque se convirtió en una figura cuando se elevó lo particular a lo universal y cuando se compusieron unas partes con otras para formar un todo. Es *integrativa* porque las dos partes se *integran* en un todo que es cualitativamente diferente de la suma de las partes. Volviendo a la frase anterior, educación y censura se combinan y el resultado de los dos elementos es diferente y más que la suma de las partes. Un sujeto catequizado es diferente a otro que no ha pasado por el mismo proceso de aprendizaje. Tiene las cualidades de sujeto cumplidor de la ley, que a su vez da como resultado a un hombre modelo.

La ironía es la figura más compleja y “no pudo empezar más que en los tiempos de la reflexión, pues está formada por lo falso gracias a una reflexión que adopta una máscara de verdad”. (Vico, 1973, v. 2, parágr. 408.) Tiene la virtud de caracterizar entidades negando en el nivel figurativo lo que se afirma positivamente en el nivel literal. En los primeros párrafos del trabajo explico el sentido irónico de la catequesis identificada con el control. La ironía siempre es *negativa* y es dialéctica por su comprensión de la capacidad del lenguaje para oscurecer más de lo que aclara. El tono irónico puede ser *intrínsecamente* refinado y realista y su táctica figurativa es el *mal uso* de las palabras que inspiran en el lector segundos pensamientos de naturaleza escéptica. Plantea dudas y usa un tono relativista. Veremos que el uso de esta figura del lenguaje es especialmente atractivo para el historiador porque presupone la ocupación de un punto de vista *realista* sobre la realidad. Por eso seleccioné la frase *la catequesis como control* como ejemplo para entender los tropos.

[1] *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*. La primera versión, publicada en 1725, fue revisada primero en 1730 y después en 1744. Para este trabajo, se usó el texto de 1744 en la edición de Aguilar, 1973. Cf. Vico, 1973, v. 2, “De la lógica poética” y “Corolarios sobre los tropos, monstruos y transformaciones poéticas”.

II. LOS CONCILIOS MEXICANOS

EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL fue aprobado por la Sagrada Congregación del Concilio de Trento el 21 octubre de 1589 y confirmado por Sixto V. España, por su parte, lo autorizó en real cédula de Felipe II expedida en San Lorenzo el 18 de septiembre 1591.

Del Tercer Concilio de 1585 salieron una cartilla y dos catecismos, uno mayor y otro menor, que fueron escritos por el padre Plaza, el mismo que redactó los decretos del Concilio a partir de los memoriales que se pasaron para su revisión. (Vera, 1893, p. 28; Cuevas, II, p. 100.) No conozco los textos de estos dos catecismos, pero Fortino Hipólito Vera afirma que el menor fue publicado por el Cuarto Concilio Provincial Mexicano en 1771 y que pudiera ser el mismo que conocemos como el *Catecismo* de Ripalda. Se supone que el texto de Jerónimo Ripalda fue editado por primera vez en Burgos en 1591, pero el catecismo menor original y el de Ripalda contienen la misma doctrina y con el mismo laconismo: “Puede bien conjeturarse que el que corre con el nombre de aquel religioso (Ripalda) es la obra del referido P. Plaza, aprobada y recomendada por nuestro Tercer Concilio”. (Vera, 1893, p. 32.) Yo no he podido cotejar la edición.

El *Catecismo Mayor* también era trabajo de Plaza y existía una copia al final del primer tomo de las actas del Concilio que, según parece, fue publicado por el Cuarto Concilio a fines del siglo XVIII. (Vera, 1893, p. 32.) El catecismo ordenado en 1585, que debía usarse bajo pena de excomunión mayor, se perdió. La persona que escribió las notas del Concilio dice: “No se encuentra el día de hoy ningún ejemplar de él, aun en las bibliotecas de los más curiosos anticuarios”. (Cuevas, 1928, II, p. 411.) Si en efecto, el *Catecismo* que conocemos como el Ripalda fue el breve que ordenó el Concilio en 1585, habría que replantear algunas preguntas pues es muy escueto, aunque muy completo y fue tanta su popularidad en México como doctrina de uso general, que hasta el Concilio Vaticano Segundo se usaba en las iglesias y escuelas católicas como catecismo básico de uso general.

El *Ceremonial*, uno de los libros del Tercer Concilio, pedía “que se forme ritual común a los clérigos y regulares, para evitar en los indios dudas sobre la validación de los sacramentos administrados con diversos ritos” (18 de marzo de 1585). F. H. Vera afirma que en 1600 estaba en uso en el arzobispado el *Manual* para la administración de los sacramentos de que habla fray Juan Bautista en sus *Advertencias* para los confesores de naturales.

III. LOS RELIGIOSOS

CADA una de las tres órdenes religiosas que primero llegaron a la Nueva España, franciscanos, dominicos y agustinos, tenía un *carisma* propio y dejó su peculiar huella en la manera de catequizar a los indios. Doy a continuación los datos biobibliográficos de algunos religiosos que fueron autores de textos para la catequesis. No pretendo que los datos estén completos, ni incluyo en esta lista a todos los autores de la serie estudiada. En el apartado cuatro de este apéndice hago lo mismo con miembros del clero secular. En ambos casos, autores del clero regular y secular, la constante es su dominio de lengua de indios.

FRANCISCANOS. Estaban organizados en provincias que tenían jurisdicción sobre las custodias, o sea sobre las misiones fijas con pocos conventos cada una, bajo la autoridad de un superior o guardián. Le seguían en importancia las doctrinas; que eran casas menores con dos, tres o cuatro frailes presididos por un doctrinero. A su vez, todos los superiores dependían de un comisario con autoridad sobre los mismos provinciales. En teoría el comisario era enviado por el general de la orden, pero en la práctica lo escogían los reyes de España, quienes así distanciaban a las órdenes religiosas de sus generales residentes en Roma. (Cuevas, 1928, II, p. 160.)

Fray Alonso de Molina nació en España hacia 1513 y murió en México en 1585. Dejó un *Confesionario breve, en lengua mexicana y castellana* (1565) y un *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* editado por primera vez en 1565 y la segunda vez en 1569. Para esta investigación se usó la edición de 1569 publicada por la UNAM con introducción de Roberto Moreno de los Arcos. El *Confesionario Mayor* fue “visto y examinado” por fray Domingo de la Anunciación en su capacidad de vicario provincial de la Orden de los Predicadores. De Molina se dijo que, “este religioso es la mejor lengua mexicana que hay en la Nueva España entre españoles, sin hacer agravio a nadie”. (*Códice Franciscano*, 1889, p. 33. Véase también: Mendieta, 1924, libro 5, cap. 48; Zulaica, 1931, pp. 83-91; Moreno de los Arcos, 1975, pp. 9-20. Cf. Molina, 1569, f. 1v).

Fray Juan Bautista nació en 1555 y García Icazbalceta dice desconocer el año de su muerte, que de todas formas fue antes de 1613. A diferencia de Molina, este franciscano aprendió la lengua mexicana siendo ya adulto. Una vez que la dominó y que comprendió lo necesario para tratar con los indios, andaba convidando, buscando y rogando que la aprendiesen los que no la sabían. Publicó en 1599 un *Confesionario en lengua mexicana y castellana con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*. García Icazbalceta lo considera el más copioso porque ayuda a conocer las costumbres de los indios en aquellos tiempos. (García Icazbalceta, 1954, p. 436.). Un año después (1600), sacó a la luz *Advertencias para los confesores de los naturales*, dirigido directamente a sus colegas confesores. Fray Juan Bautista cita textualmente a “los gravísimos doctores de la Iglesia”, a teólogos y autoridades buscando dar solidez a su discurso moral.

Menciona el Concilio de Trento, el Catecismo romano de Pío V y también a Scoto, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Azpilcueta el Navarro, Manuel Rodríguez, Henrico Henríquez, Covarrubias, Vega, Corella y otros que, dicho sea de paso, nunca estuvieron en América ni conocieron a los indígenas. La excepción más notable porque sí trabajó en las Indias, es el padre Juan Focher. Mendieta llama a Focher “doctísimo y santo varón”. Fue doctor en leyes de la Universidad de París y, como religioso franciscano, pasó más de 40 años en México dedicado a la predicación y a la formación teórica del nuevo clero mexicano. Escribió, confesó y predicó en lengua mexicana y murió en México en 1572. (Mendieta, libro cuarto, cap. 46; cf. García Icazbalceta, 1954, p. 506).

Fray Ángel Serra nació en Michoacán. Mandó publicar un *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, (México, 1730), reimpresión del original (México, 1697). El autor se dirige a los curas beneficiados y curas doctrineros del obispado de Michoacán con el deseo de que esta obra bilingüe en tarasco y castellano facilite su trabajo pastoral con los indios de la provincia de Tzintzuntzan. El *Manual* guarda el orden del que ya había sido publicado en latín por fray Agustín de Vetancurt en el año de 1674 para uso de la arquidiócesis de México.

Fray Agustín de Vetancurt era hijo de españoles y nació en la ciudad de México en 1620. Tomó el hábito franciscano en el convento de Puebla en 1641. Enseñó filosofía y teología y fue eminente predicador y maestro de lengua mexicana. Se apoya en la autoridad de Mendieta, por intermedio de Torquemada. Pasó a ser cura de San José, cuyo puesto desempeñó durante más de 40 años. Allí murió en 1700, (Chavero da como fecha 1708; otras fuentes, el año 1700). Fue el cronista de la Orden franciscana y el autor de un *Arte de lengua mexicana* (1673), de una *Instrucción breve para administrar los santos sacramentos* (1673), de un *Manual de administrar los santos sacramentos* (1674) y de un “Manifiesto. Del celo de un religioso ministro de los naturales, acerca del estado de la república de los indios con el pulque que beben, y la perdición que tienen”. Este *Manifiesto* es parte de *Teatro Mexicano* que salió a la luz en 1698.

DOMINICOS. Fray Domingo de la Anunciación (1510-1591), nació en Fuenteovejuna, España. Llegó joven a la Nueva España y profesó en 1532. Lo ordenó presbítero fray Julián Garcés obispo de Tlaxcala. Recibió de sus superiores cargo de indios mexicanos, “con tal motivo se dedicó a aprender la lengua y salió en ella muy aventajado”. (Sobre la vida de fray Domingo, véase García Icazbalceta, 1954, pp. 192-199; Beristáin y Souza, 1883, I, 79-80). Escribió una *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de dialogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua castellana y mexicana* publicada en México en 1565.

Fray Martín de León. No tengo la fecha de su nacimiento ni de su muerte. Profesó en la Orden de Santo Domingo en octubre de 1574 y publicó *Camino del cielo* en 1611. Comienza esta obra con un catecismo y oraciones diversas en lengua mexicana y al final incluye un “Confesionario [breve] en lengua mexicana y castellana con las preguntas necesarias para los pecados en que estos naturales de toda la Nueva España caen comúnmente”. Parece que escribió otras obras que nunca se imprimieron. Antes de ser

impreso, cada nuevo manual de confesión tenía que llevar una secuencia de permisos: 1. La aprobación de los religiosos de su orden. 2. Licencia del provincial. 3. Licencia del ordinario. Para ver el orden de los permisos y aprobaciones necesarios antes de imprimir un confesionario, véase *Camino del cielo*.

AGUSTINOS. Llegaron tarde a la repartición del espacio geográfico de la Nueva España y como las otras órdenes se les habían adelantado (menos consultas y ninguna concertación les permitían moverse con rapidez), debieron deslizarse hacia las áreas indígenas no ocupadas por franciscanos y dominicos, mismas que Robert Ricard llama “zonas de nadie”. (Ricard, 1986, p. 152.) Avanzaron hacia el sur (zona oriental del actual estado de Guerrero); hacia el norte (entre los otomíes de Hidalgo y en dirección de la Huasteca potosina y veracruzana); y hacia el occidente, en dirección de Veracruz.

Fray Juan de la Anunciación (1514-1594), nació en Andalucía y tomó el hábito en México, teniendo ya 40 años de edad. El cronista Grijalva lo elogia como hombre de gran santidad, maduro gobierno y gran celo de la religión. Fue “muy buena lengua mexicana y podemos llamarle maestro de ella para todos los ministros evangélicos”. (Grijalva, 1924, p. 652.) Gobernó los conventos de su orden en Puebla y en México (pertenecientes a la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús) y llegó a ser rector del Colegio de San Pablo en la capital. (Beristáin y Souza, 1883, I, 80.) Murió a los ochenta años en 1594. En 1577 publicó un *Catecismo en lengua mexicana y española*. Parece que también escribió una *Doctrina muy copiosa en mexicano y castellano para la instrucción de los indios y administración de sacramentos*. Yo no la conozco, pero Anunciación la menciona en el prólogo de su *Catecismo* como “la doctrina que el año pasado imprimí”. Beristáin y Souza, (1883, I, p. 80) dice que fue impresa en México por Pedro Balli en 1575. El *Catecismo* y la *Doctrina* tuvieron muchas copias y son “hoy como el Arte para los que predicán y administran”. (Grijalva, 1924, p. 653). Afirma que ambas obras se complementan y lo que en una falta se encuentra en la otra. Son para enseñar a los naturales, que en común es gente de menos suficiencia de ingenio. Esta fórmula se encuentra con frecuencia y me pregunto si los catequistas estaban en verdad convencidos de lo que escribían o lo repetían porque ésa era la costumbre. La pregunta se justifica pues a pesar de estar dirigido a los indígenas, este texto es en buena medida una compilación y resulta lo suficientemente impersonal, frío y apegado al *Catecismo Romano* (1566) para ser utilizado por cualquier grupo social o étnico. El *Catecismo en lengua mexicana y española* incluye la explicación de los artículos del credo, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos, los siete pecados mortales, las virtudes cardinales y teologales, las obras de misericordia, los cinco sentidos y los enemigos y potencias del alma. Aunque breve en palabras, su autor afirma que es “sustancial, copioso y claro en sentencia, como conviene para lo que se les ha de enseñar a estos naturales”. (Anunciación, 1577, pról.)

Fray Manuel Pérez escribió un *Farol indiano y guía de curas de indios*, publicado en México en 1713. Su “Confesionario mexicano” se encuentra al final del *Farol indiano*. Este fraile agustino desempeñó durante muchos años el cargo de cura-ministro de la parroquia de naturales de San Pablo de la ciudad de México, y de catedrático de

lengua mexicana de la Real Universidad. La primera parte del *Farol indiano* se ocupa de los cinco sacramentos que pueden administrar los sacerdotes y de los “casos morales” que se presentan entre ellos; la segunda es un breve “Confesionario” bilingüe mexicano-castellano.

IV. EL CLERO SECULAR

BARTHOLOMÉ DE ALVA (ca. 1600-1670). Escribió un *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supersticiones de idolatrías, que el día de hoy han quedado en los naturales de esta Nueva España*, publicado en México en 1634. En esa fecha era cura y juez eclesiástico del pueblo de Chiapa de Mota. (Beristáin y Souza, 1883.) Esta parroquia era dependiente del arzobispado de México, fue fundada en 1580 y estaba situada en el Estado de México, al sur de Jilotepec, en una zona pobre y poco fértil poblada por indios otomíes. El autor era descendiente del último señor de Texcoco y de doña Beatriz Papantzin, hija de Cuitláhuac, penúltimo emperador de México. Alva tradujo al náhuatl obras de Calderón de la Barca y tres comedias de Lope de Vega en 1641. Su *Confesionario* obtuvo el permiso de impresión del virrey Marqués de Cerralvo y fue aprobado por el arzobispo de México don Francisco Manso y Zúñiga, por el visitador general doctor Jacinto de la Serna y por los padres Juan de Ledesma y Antonio de Carvajal, ambos de la Compañía de Jesús. El doctor de la Serna era el “examinador sinodal de suficiencia y lengua mexicana” del arzobispado de México y hombre con larga experiencia de indios. Fue rector de la Universidad de México y, a su vez, autor de un *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656). Los padres Ledesma y Carvajal que aprobaron el confesionario de Alva, pertenecían a la congregación que, en la década siguiente, tuvo un largo y desafortunado encuentro con el arzobispo-virrey Palafox y Mendoza. Si fue tomado en consideración por tantas distinguidas autoridades, y si mereció la aprobación entusiasta de todos, podemos pensar que su libro fue bien recibido y que tuvo amplia difusión en su momento.

Alonso de la Peña Montenegro escribió un muy conocido *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración* (petición, 1662; licencia, 1668). Desconozco la fecha de la primera edición. Conozco una *nueva edición*, hecha en Amberes en 1698; y otra de Madrid, del año 1771, que es la citada en este trabajo a menos que se indique lo contrario. El libro de Peña Montenegro gozó de enorme popularidad y respeto entre todos los curas de la América española. Es un texto normativo para los confesores y lo citan autores que vivieron y trabajaron entre los indios de México, como Vetancurt. A su vez, él menciona como autoridades al padre Joseph de Acosta, a Torquemada y a fray Juan Bautista entre otros. (Véase Peña Montenegro, 1771, p. 197.) El padre Mateo de Moya (Mota al principio del documento de aprobación, pero cuando firma al final, la grafía cambia a Moya) hizo votos porque el *Itinerario* sirviera de camino, “alumbrando no sólo en entendimiento [de los párrocos] con la doctrina, sino mejorando la voluntad con su fervorosa exhortación”.

V. EL REAL PATRONATO

LA PUGNA entre dos concepciones de la Iglesia venía de la época de Urbano II, el Papa reformador que predicó las cruzadas y que se opuso de manera decidida y total al concepto tradicional de la Iglesia que agrupaba a los prelados de cada nación bajo el escudo del rey consagrado y constituido en su protector. Urbano II proclamaba lo espiritual como superior a lo temporal, consideraba que los monarcas debían estar sometidos a los obispos y éstos a la autoridad unificadora del obispo de Roma. El conflicto que se había iniciado en la Europa carolingia nunca se resolvió, porque ninguna de las dos partes aceptó ceder ante la otra. En España, unida bajo los Reyes Católicos después de 1492, la autoridad de cada una de las dos Coronas nunca quedó delimitada con claridad y los reyes cuidaron con celo sus prerrogativas de Reales Patrones provocando conflictos de autoridad con la Santa Sede.

A partir de 1609, los candidatos a obtener *beneficio curado* y a ser electos párrocos, debían ser presentados y aprobados por el Real Patronato presidido por su Patrón (el rey) a través del obispo y siempre y sin excusa, ser examinados en concurso por el ordinario. Los reyes de España habían logrado que en el Nuevo Mundo “ningún arzobispo, obispo, prebendado de cualquier iglesia catedral, doctrinero o cura de españoles pudiera ser electo” sin haber sido primero “presentado por su majestad, o por las personas que para ellos tuvieran su facultad” (Bula de Julio II, luego de Clemente VIII a Carlos V y a sus sucesores en 1526. Real cédula llamada del Escorial, 1o. de junio de 1574 y otra del 22 de junio de 1591). Esta regla se aplicaba tanto al clero secular como al regular, aunque quedaban como excepción las doctrinas atendidas por religiosos que servían con título de curas. En estos casos, bastaba con que sus párrocos fueran examinados por el obispo para asegurarse de que hablaban la lengua de los indios, pero no debían pasar concurso (Real cédula, fechada en Madrid a 6 de abril 1629).

Vimos que el rey tenía la facultad de presentar al pontífice los candidatos para obispos y al ordinario los candidatos para los beneficios eclesiásticos. Por eso cuando Palafox secularizó las parroquias, lo único que hizo fue recordar a las órdenes establecidas que él era el delegado legítimo de las dos autoridades que gobiernan las áreas espiritual y temporal de la sociedad.

VI. EL PULQUE FORTIFICADO

LA PRIMERA legislación relativa al pulque que se conoce data de 1529 y no interfiere directamente con la bebida misma, sino con la raíz que los indios le añadían para acelerar su fermentación y darle más fuerza embriagante. Este documento no especifica el nombre de la raíz, aunque en este caso es probable que se trate del *ocpatli*, palabra compuesta por el término *octli*, pulque y *patli*, medicina. El *Códice Florentino* menciona a un personaje mítico, Patécatl y explica que “halló primero las raíces que echan en la miel” [aguamiel con que se hace el pulque], pero no dice el nombre de la raíz. (*Códice Florentino*, libro décimo, cap. 29.) El *ocpatl* se conoce como cuapatle y es la corteza de la *Acasia angustissima* que se menciona como un aditivo ordinario al pulque en diversas relaciones geográficas escritas en el siglo XVI en el centro de México y en Oaxaca. (Véase: Gonçalves de Lima, 1956, pp. 31-32; Taylor, 1987, p. 53). Motolinía explica cómo se adicionaba el *ocpatli* al pulque:

Cocido este licor en tinajas, como se cuece el vino [cuando se fermenta], y echándole unas raíces que los indios llaman ocpatl que quiere decir melezina [medicina] o adobo de vino, hácese un vino tan fuerte, que a los que beben en cantidad enbeoda reciamente. De este vino usaban los indios en su gentilidad para enbeodarse reciamente, y para se hacer más crueles y bestiales. (Motolinía, p. 128.)

En 1545, la Corona expidió otra cédula a petición de las audiencias, prelados, religiosos, cabildo de la ciudad de México. El texto muestra que, para entonces, el clero indiano estaba preocupado por la cantidad que bebían los naturales y por las circunstancias en que lo hacían y por eso pedía el apoyo de la Corona para remediar el mal. La respuesta que llegó de España, firmada por el príncipe Felipe, reiteraba que ni los indios ni los españoles, ni persona alguna hiciese “vinos de la tierra con raíces ni los vendiesen pública ni secretamente por el grande daño que de ello reciben los dichos indios a causa de los poner fuera de sentido y dar grandes aullidos y voces y que estando así idolatraban”. (El príncipe, en Valladolid, a 24 de enero de 1545. *Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del Mar Océano*, Libro 6, título 3, ley 5 por Alfonso Zorita, 1574).

BIBLIOGRAFÍA

MANUALES ESPAÑOLES DE TEOLOGÍA MORAL

- Apolinar, Francisco, *Manual Moral*, Imprenta Real, Madrid, 1663.
- Azpilcueta el Navarro, Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, ca. 1569 faltan el título y las primeras hojas. Comienza en la p. 15 (son páginas, no folios) y termina en la p. 799, seguido de Capítulo veintey ocho de las *Adiciones del Manual de Confesores* del doctor Martín de Azpilcueta el Navarro, añadido por el mismo autor. Las *Adiciones* son aprob. en 1569, por Adrián Ghemart, Valladolid.
- Blázquez del Barco, Juan, *Trompeta evangélica, alfange apostólico y martillo de pecadores, sermones de misión, doctrina moral y mística y relox del alma*, 2a. impresión, Tomás Rodríguez Frías, Madrid, 1724.
- Bussembaum, padre hermano, *Médula de la Theología moral que con fácil y claro estilo explica y resuelve sus materias y casos*. (aprob. 1664). Escribiola en idioma latino el padre hermano Bussembaum de la Compañía de Jesús, [...] redúcela al español [...], corregida y añadida, Casa de Florian Anysson, Madrid, 1697.
- Cliquet, Joseph Faustino, *La flor del moral, esto es, lo más florido y selecto, que se halla en el Jardín ameno, y dilatado Campo de la Teología moral*, tomo I., 11a. ed., Madrid, 1787; tomo II, 3a. edición, Antonio Sanz, Madrid, 1724.
- Córdova, Antonio de, *Casos de conciencia*, Toledo, 1575.
- Corella, Jaime de, *Práctica del Confesionario* (lic. en 1685), 1a. parte, 28a. impresión, Joaquín Ibarra, Madrid, 1767.
- Enríquez, fray Iván, *Questiones prácticas de casos morales*, Madrid, 1669.
- Filguera, Manuel Ambrosio de, *Casos de conciencia que se disputan en la teología moral*, 2a. edición, Melchor Sánchez, Madrid, 1671.
- Galvis, Juan Bautista, *Suma moral, para examen de curas, confesores y predicadores*, Orden de Predicadores, tomo 2, Alicante, 1750.
- García, Miguel, *Promptuario de la Theología Moral*, obra póstuma, sacada a la luz por fray Lorenzo Bravo, Tomás Rodríguez Frías, Madrid, 1726.
- Madalena, Thomas, *Año Evangélico, Panegírico y Moral*, 2 vols. (la portada interior no especifica cuál es), 1735.
- Noydens, Benito Remigio, *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes* (aprob. 1649), 15a. edición, Imprenta de Andrés García, Madrid, 1676.
- Pacheco, Baltasar, *Catorce discursos sobre la oración sacrosancta del Pater Noster* (lic. en 1592), Juan Fernández, Salamanca, 1596.
- Rodríguez, Antonio Joseph, *Nuevo aspecto de theología médico moral y ambos derechos o paradoxas phisico-theológico-legales. Obra crítica provechosa a párrocos, confesores y profesores de ambos Derechos, y útil a médicos, filósofos y*

- eruditos*. Por Don Antonio Joseph Rodríguez, monje cisterciense. Tomo primero, Francisco Moreno, Zaragoza, 1742; tomo segundo (aprob. 1745), 2a. ed., en la Imprenta Real de la Gaceta, Madrid, 1763; tomo tercero, Madrid, 1764.
- Rodríguez, Manuel, *Obras morales en romance* (licencia del rey en 1590, aprob. 1592), 2 vols., Luys Sánchez, Madrid, 1602. Contiene la *Suma de casos de conciencia*.
- Torrecilla, Martín de, *Alegatos, apologías y consultas varias sobre todas la materias morales, privilegios de los Señores Obispos, de los misionarios apostólicos y de los regulares, censuras y modo de proceder en imponerlas* (aprob. 1695), tomo tercero, segunda impresión, Imprenta de Gerónimo de Estrada, Madrid, 1703.
- , *Suma de todas las materias morales*, tomo II, 2a. impresión, por Antonio Román, Madrid, 1696.
- Vega, Alonso de, *Summa llamada Sylva y práctica del foro interior*, Iuan Iñiguez de Lequericas, Alcalá de Henares, 1594.
- Villalobos, Henrique de, *Summa de la teología moral, y canónica, Primera parte*, 13a. impresión, Imprenta de Bernardo de Villa-Diego, Madrid, 1682.

DOCTRINAS PUBLICADAS POR ZUMÁRRAGA (1543-1548)

- Zumárraga, Juan de (ed.), *Doctrina Breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*. Compuesta por el reverendísimo señor don fray Juan Zumárraga primer obispo de México. Del Consejo de su majestad. Impresa en la misma Ciudad de México por su mandato y a su costa. Año de MDXLIII. 1543–1544 (Ed. facs., The United States Catholic Historical Society, Nueva York, 1928.)
- Córdova, Pedro de, *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de historia*. Compuesta por el muy reverendo padre fray Pedro de Córdova: de buena memoria: primero fundador de la Orden de los Predicadores en las islas del Mar Océano: y por otros religiosos doctos de la misma Orden. La cual doctrina fue vista y examinada y aprobada por el muy R. S. el licenciado Tello de Sandoval inquisidor y visitador en esta Nueva España por su majestad. La cual fue impresa en México por mandado del muy R. S. don fray Juan Zumárraga primer obispo de esta ciudad: del consejo de su Majestad y a su costa. Año de MDXLIII. 1544. Localicé esta obra en la Universidad de Texas, Austin.
- Gerson, Juan, *Tripartito del Cristianísimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina cristiana: a cualquiera muy provechosa*. Traducido de latín en lengua Castellana para el bien de muchos necesario. Impreso en México: en casa de Juan Cromberger. Por mandato y a costa del R. S. obispo de la misma Ciudad. Fray Juan Zumárraga. Revisto y examinado por su mandato. Año de 1544. Ed. facs. ordenada por Salvador Ugarte, pról. de Alberto María Carreño, Libros de México, 1949.
- Molina, Alonso de, *Doctrina cristiana breve traducida en lengua Mexicana*, por el

padre fray Alonso de Molina de la Orden de los Menores y examinada por el reverendo padre Juan González, canónigo de la iglesia catedral de la ciudad de México, por mandato del reverendísimo señor don fray Juan de Zumárraga, obispo de la dicha Ciudad, el cual la hizo imprimir en el año de 1546. a 20 de junio en *Códice franciscano*, ca. 1570.

- , *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar*. Impresa en México por mandato del reverendísimo señor don fray Juan Zumárraga, 1546. El único ejemplar que conozco, se encuentra en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- , “Suplemento o adiciones del catecismo”, en *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar*. Impresa en México por mandato del reverendísimo señor don fray Juan Zumárraga, 1546. Este catecismo breve es, en efecto, un suplemento o adición a la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera* a que hago referencia en la ficha anterior y se localiza también en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- , *Regla cristiana breve para ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta: para que Jesuchristo more en ella*. Impresa por mandado del reverendísimo señor don fray Juan Zumárraga primer obispo de México Del consejo de su majestad. A quien por la congregación de los señores obispos fue cometido la copilación y examen e impresión della. Acabose de imprimir en fin del mes de enero del año de 1547, ed., introd. y notas de José Almoína, Editorial Jus, México, 1951.
- , *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, México, en casa de Juan Pablos, por mandato de fray Juan de Zumárraga, 1548. Religiosos de la Orden de Santo Domingo. El ejemplar que pude consultar se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y le faltan la portada y los primeros sermones.

CONFESIONARIOS Y MANUALES DE SACRAMENTOS PUBLICADOS EN LA NUEVA ESPAÑA DESPUÉS DE 1565

- Alva, Bartholomé de, *Confesionario Mayor y Menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las Supersticiones de idolatrías, que el día de hoy han quedado en los Naturales de esta Nueva España*, Francisco Salbago, México, 1634. (Náhuatl-español.)
- Anunciación, Domingo de la, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de*

- diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua castellana y mexicana*, Pedro Ocharte. México, 1565. (Náhuatl-español.)
- Anunciación, Juan de la, *Catecismo en lengua mexicana y española breve y muy compendioso para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, Antonio Ricardo, México, 1577. (Náhuatl-español.)
- Barreda, Nicolás de la, *Doctrina Cristiana en lengua chinanteca añadida a la explicación de los principales misterios de la fe y método de administrar los sacramentos* por el Br. don Nicolás de la Barreda, cura beneficiado y juez eclesiástico del Beneficio de San Pedro de Yolos en el obispado de Oaxaca, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1730, en Nicolás León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*, sección primera, quinta parte, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México, 1908. (Chinanteco-español.) (*Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, 10.)
- García, Bartholomé, *Manual para administrar los Santos Sacramentos de Penitencia, Eucaristía, Extrema-Unión y Matrimonio, dar gracias después de comulgar y ayudar a bien morir*. [Escrito en lengua chichimeca], Imprenta de los herederos de doña María de Rivera, en la calle de San Bernardo y esquina de la Plazuela de el Volador, México, 1760, en Nicolás León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*, sección primera, quinta parte, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México, 1908. (Chichimeca-español.) (*Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, 10.)
- Gastelu, véase Vázquez Gastelu.
- Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Melchior Ocharte, Santiago Tlatilulco, 1599. (Náhuatl-español.)
- , *Advertencias para los confesores de los naturales*, incluye un *Catecismo* bilingüe náhuatl-español, Pedro M. Ocharte, México, Convento de Santiago Tlatilulco, 1600. (Náhuatl-español.)
- León, Martín de, *Confesionario en lengua Mexicana y Castellana, con las preguntas necesarias para los pecados en que estos naturales de toda la Nueva España caen comúnmente quitadas las superfluas*, en *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, Imprenta de Diego López Dávalos, México, 1611. (Náhuatl-español.)
- Molina, Alonso de, *Confesionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, 1a. ed. 1565, en casa de Antonio de Espinosa Impresor, México, 1569, ed. facs., introd. de Roberto Moreno de los Arcos, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, México, 1975. (Náhuatl-español.)
- , *Confesionario Breve, en lengua Mexicana y Castellana*, compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del seráfico padre Sant Francisco, 1a. ed. 1565, en casa de Antonio de Espinosa, México, 1569. (Náhuatl-español.)
- Pérez, Manuel, *Farol indiano y guía de curas de indios. Suma de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América con todos los casos morales que suceden entre indios. Deducida de los más clásicos autores y*

amoldado a las costumbres y privilegios de los naturales. Incluye un *Confesionario mexicano* breve en náhuatl-español. Por fray Manuel Pérez, del Orden de N.P.S. Agustín. México, 1713.

Saavedra, Marcos de, *Confesionario Breve Activo y Pasivo, en Lengua Mexicana.* “Con el cual, los que comienzan, sabiéndolo bien de memoria, parece que cualquiera estará suficiente mientras aprenda más. Por el P.F. Marcos de Saavedra predicador general en la Orden de Santo Domingo, en la Imprenta Real de Superior Gobierno y del Nuevo Rezado, de doña María de Rivera, México”, 1746, en Nicolás León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII, Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, 10, sección primera, tercera parte, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México, 1908.

Sáenz de la Peña, Manuel, *Manual de los Santos Sacramentos*, conforme al ritval de Paulo Qvinto. Formado por mandato del Rev., Illus. y Excell. Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, Francisco Robledo, México, 1642. (Náhuatl-español.)

Serra, Ángel, *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los Españoles y Naturales de esta Provincia de los Gloriosos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII. Compuesto por el M. R. P. Fr. Ángel Serra, predicador, ex custodio de dicha Santa Provincia, en la Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1730. Se reimprimió de su original impreso en México con licencia el año de 1697. (Tarasco-español.)

Vázquez Gastelu, Antonio, *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana*, en *Arte de lengua mexicana*, compuesto por el bachiller don Antonio Sánchez Gastelu. Censura y licencia en 1689, en la Imprenta de Francisco Xavier de Morales y Salazar, Puebla de los Ángeles, 1716. (Náhuatl-español.)

Vetancurt, Agustín de, *Instrucción breve para administrar los Santos Sacramentos de la Confesión, Viático, Matrimonio y Velaciones en la lengua mexicana*, 1673, en *Arte de lengua Mexicana*, publicada por Francisco del Paso y Troncoso, Imprenta del Museo Nacional, México, 1904. (Latín-español. Casi todo está en latín.)

——, *Manual de administrar los santos sacramentos conforme a la Reforma de Paulo V*, Francisco Lupercio, México, 1682 .

——, “Manifiesto. Del celo de un religioso ministro de los naturales, acerca del estado de la república de los indios con el pulque que beben, y la perdición que tienen”, en *Teatro mexicano, descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, dispuesto por R. P. Fr. Agustín de Vetancurt, por doña María de Venavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1698. Es más accesible la 1a. ed. facs.: *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano*. Editorial Porrúa, México, 1971.

DOCUMENTOS PUBLICADOS DE LOS SIGLOS XVI, XVII Y XVIII (Y ALGUNOS ANTERIORES)

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), ed. preparada por Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano americana sepentrional*, 2a. ed., 3 tomos, publicada por el presbítero Br. Fortino Hipólito Vera, Tipografía del Colegio Católico, Amecameca, 1883.
- Cárdenas, Bernardino de, *Memorial y relación de las cosas del Reino del Pirú*, Francisco Martínez, Madrid, 1634.
- Cartas de Indias*, Siglo XVI, 1a. ed., Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.
- Presentación de Andrés Henestrosa, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Miguel Ángel Porrúa, México, 1980.
- Casiano, Juan, *Instituciones*, Ediciones Rialp, Madrid, 1979.
- Códice Franciscano*, escrito aprox. en 1570. En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo segundo, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, México, 1889.
- Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pío V y después por Clemente XIII*, anotada por el presbítero D. Atanasio Machuca Díez, texto latino y castellano, Librería Católica de Gregorio, Madrid, 1901.
- Concilio de Trento*, en latín y castellano, por el Presb. don Atanasio Machuca Díez (ed.), Librería Católica de D. Gregorio del Amo, Madrid, 1903.
- Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Ilustrísimo Señor D. Francisco Antonio Lorenzana, en la Imprenta de el Superior Gobierno de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal*, México, 1769.
- Concilio Tercero Provincial Mexicano celebrado en México en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, Eugenio Maillefert y Compañía*, México, 1859.
- Confesionario para los curas de indios Con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir. Compuesto y traducido en las lenguas quichua y aimara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año 1583. Antonio Ricardo primer impresor en estos reinos del Perú, Ciudad de los Reyes (Lima)*, 1585.
- Diccionario de Autoridades. Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua (1726-1739)*, ed. facs., Editorial Gredos, Madrid, 1979.
- Fabián y Fuero, Francisco. *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima, el Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1770.
- Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia. *Historia general de la Real Hacienda, por*

- orden del Virrey Conde de Revillagigedo, 6 vols.*, Imprenta de Vicente García Torres, 1845, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853. México, 1850. Sólo se consultó el vol 3. Ed. facs. publ. por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1978.
- García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2a. ed., (1a. ed. México, 1905-1911). Particularmente “La Inquisición de México”, “Tumultos y rebeliones en México”. Editorial Porrúa, México, 1974.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. (1a. ed. 1886), Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1954 .
- Gregorio el Grande, *Morales sur Job I y II*, introd. y notas Dom Robert Gillet, trad. Dom André de Gaudemaris, editions du Cerf, Sources Chrétiennes. París, 1950.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, ed. facs., Imprenta Victoria, México. 1924.
- Hernaez, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos, relativos a la historia de América y Filipinas, dispuesta, anotada e ilustrada por el P. Francisco Javier Hernaez de la Compañía de Jesús*, 2 vols., Imprenta de Alfredo Vromant, Bruselas. 1879
- Informe que la Real Universidad y Claustro pleno de ella de la Ciudad de México de esta Nueva España hace a el Excelentísimo Señor Virrey de ella en conformidad de orden de su Excelencia de 3 de julio de este año 1692, Sobre los inconvenientes de la bebida de el Pulque*, México, 1692.
- Jenofonte, *El Banquete*, versión directa, introd. y notas de Juan David García Bacca, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946.
- Kelley, Emilia Navarro de (comp.), *Constantino Ponce de la Fuente, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Beatus Vir, Carne de Hoguera*, ed. introd. y notas de Emilia Navarro de Kelley, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Juan Crisóstomo, *Obras de San Juan Crisóstomo*, “Homilías sobre el evangelio de San Juan (46-90)”, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, 14, Madrid, 1956.
- Lardizábal y Elorza, Juan Antonio de, *Edicto prohibiendo la fábrica y uso de las bebidas perniciosas, por don Juan Antonio de Lardizábal y Elorza, obispo de Puebla, 20 de febrero de 1725. Vuelto a publicar el 1o. de junio de 1735 por don Benito Crespo, Obispo de Puebla*, Puebla de los Ángeles, 1725.
- Lorenzana, Francisco Antonio (comp.), véase *Concilios Provinciales Primero y Segundo*.
- Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana* (data de fines del siglo XVI; fue publicada por primera vez por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería Portal de Agustinos, 1870), ed. facsimilar, Porrúa, México, 1970.
- Motolinia, Toribio de Paredes, *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado. Manuscrito de la Ciudad de México*. Introd, trans. paleog. y notas de colación con los Manuscritos de la Biblioteca de San Lorenzo El Real de El Escorial

- y The Hispanic Society of America, Nueva York, Javier O. Aragón, Contabilidad Ruf Mexicana, México, 1979.
- Orozco y Berra, Manuel (comp.), *Apéndice al Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, México, 1855
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, 15 vols., Imprenta de don Gabriel Ramírez, Madrid, 1762. Particularmente el tomo IV, “Direcciones para los obispos y cartas pastorales al clero” y “De la naturaleza del indio”.
- Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Por el doctor don Alonso de la Peña Montenegro obispo del obispado de San Francisco de Quito [petición: 1662, licencia: 1668], nueva edición, Amberes, 1698. (Se encuentra en el Seminario Conciliar de México.) Se utiliza la edición de 1771 (oficina de Pedro Marín, Madrid) excepto para las citas que se refieren a la aprobación del padre Mateo de Moya, mayo de 1668, y del padre Alonso Pandoja, del año 1666, que están tomadas de la de Amberes, 1698.
- Rotterdam, Erasmo de, *Enchiridión o Manual del caballero cristiano*, 1a. ed. 1515 ed. de Dámaso Alonso, prof. de Marcel Bataillon, S. Aguirre Impresor, Madrid, 1932. (Revista de Filología Española.)
- Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-22 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., México, Archivo General de la Nación, 1982.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, compuesto por el doctor Jacinto de la Serna, natural de México. 1a. ed. México, 1892”, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México*, Fuente Cultural, México, 1953.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692. Relación de don Carlos de Sigüenza y Góngora en una Carta dirigida al almirante don Andrés de Pez (1692)*, edición anotada por Irving A. Leonard, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.
- , *Relaciones históricas*, selección, pról. y notas de Manuel Romero de Terreros, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972.
- Vera, Fortino Hipólito, *Apuntamientos históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al Primer Concilio Provincial de Antequera*, tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, México, 1893.
- , *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea Antigua y Moderna legislación de la Iglesia. Compilados por el Pbro. Br. Fortino H. Vera*, 3 tomos, Imprenta del Colegio Católico, a cargo de Jorge Sigüenza, Amecameca, 1887.
- Vico, Juan Bautista, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, publ. por primera vez en 1744, 4 vols., trad del italiano, pról. y notas de Manuel Fuentes Benot, Aguilar, (Biblioteca de Iniciación Universitaria.) Buenos

Aires, 1973.

Zorita, Alonso (comp.), *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano, por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los Reinos de Castilla*, por Alonso Zorita, 1574, versión paleográfica y estudio crítico por Beatriz Bernal, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL CONSULTADA

Ancilli, Ermanno, (comp.), *Diccionario de espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, versión castellana de Joan Llopis, Herder, Barcelona, 1987.

Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Burrows, Ernest J., “Religious Chroniclers and Historians: a summary with annotated bibliography”, en *Guide to ethnohistorical sources*, Howard F. Cline (comp.), vol. 13, Londres, University of Texas Press, Austin, 1973.

—, “The third Mexican Council (1585) in the light of the Vatican archives”, en *The Americas*, vol. XXIII, abril 1967, número 4, 1967.

Calderón, Francisco R., *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988

Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, trad. de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, (1a. ed. 1946), Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 9 vols., ed. castellana dirigida por Manuel Sacristán, trad. de Juan Manuel García de la Mora, Ariel, México, 1983.

Corcuera de Mancera, Sonia, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3a. ed., Gredos, Madrid, 1983.

Cox, Harvey, *Las fiestas de locos*, trad. de Rafael Durbán Sánchez, Taurus, Madrid, 1972.

Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*, trad. de Eduardo J. Prieto, (1a. ed. 1915), Escuela, Buenos Aires, 1955.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., 3a. ed., Editorial Revista Católica, El Paso, Texas, 1928.

Chavero, Alfredo, véase Riva Palacio, Vicente.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos* (1a. ed. en francés, 1969), versión castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1988.

De la Torre Villar, Ernesto, “Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como

- instrumentos de evangelización y civilización”, en Fray Pedro de Gante, *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*, edición facs. de la de 1553, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México, 1981-1982.
- , *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, 2 tomos, Porrúa, México, 1991.
- Delumeau, Jean, *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Arthème Fayard, París, 1990.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, (1a. ed. en francés, 1963), trad. de Francisca Perujo, Siglo XXI, México, 1966.
- , *El orden del discurso. Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970*, trad. de Alberto González Troyano, Tusquets, Barcelona, 1973.
- Gillet, Robert, véase Gregorio el Grande
- Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados durante el periodo colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, Porrúa, México, 1982.
- Gonçalves de Lima, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Guardini, Romano, *El poder; un intento de orientación*, trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Guadarrama, Cristianismo y hombre actual, 49, Madrid, 1963.
- Hexter, J. H., “Historiografía”, “La retórica de la historia”, en *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales* (1a. ed. en inglés, 1968), Aguilar, Madrid, 1979.
- Huxley, Francis, *The dragon*, Collier Books, Nueva York, 1979.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Legendre, Pierre, *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático* (1a. ed., 1974), trad. de Marta Giacomino, Anagrama, Barcelona, 1979.
- Leonard, Irving A, véase Sigüenza y Góngora, 1932.
- Lockhart, James, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican history and philology*, Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications University of California, Latin American Studies, vol. 76, Los Angeles, 1991.
- , *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, Stanford, California, 1992.
- Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, ed. facs., 8 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Merquior, José-Guilherme, *De Praga a París, crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista* (1a. ed. 1986), trad. de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Moreno de los Arcos, Roberto, véase, Molina, *Confesionario Mayor*, 1569.

- Riva Palacio, Vicente, *et al.*, *México a través de los siglos*, 5 vols., México, Ballestá y Compañía editores, Barcelona, Espasa y Compañía editores, 1884. Particularmente vol. I, Alfredo Chavero, 1884; vol. II, Vicente Riva Palacio, 1885.
- Rivera, Manuel, *Los gobernantes de México desde don Hernando Cortés hasta el C. Benito Juárez*, 2 tomos, Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, México, 1873.
- Rops, Daniel, *La Iglesia de la catedral y de la cruzada*, trad. de Luis Horno Liria, Luis de Caralt, Barcelona, 1956.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario general de americanismos*, 3 tomos, Editorial Pedro Robredo, México, 1942.
- Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, trad. del inglés de Mercedes Pizarro de Parlange, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, (1a. ed. en inglés, 1984), trad. de Eric Herrán Salvatti, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- White, Hayden (a) *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, 1a. ed., 1987, trad. de Jorge Vigil Rubio, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- , (b) *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, 1a. ed. 1973, trad. de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- , (c) *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*, 1a. ed., 1978, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1992.
- Zulaica Garate, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, Editorial Pedro Robredo, 1939.



Del amor al temor gira alrededor del proceso incompleto de la evangelización indígena y hace hincapié en la capacidad del lenguaje, sobre todo del lenguaje metafórico como vehículo de comunicación entre grupos de raza, historia y cultura diferentes.

La llegada de los españoles suscitó en la Nueva España diversas opciones de enseñanza que, a su vez, resultaron en propuestas no siempre coincidentes para explicar y dar sentido a la vida. La primera se sustentó en el esfuerzo inicial de los misioneros por aprender lenguas vernáculas, en el respeto evangélico a la persona del indio y en la enseñanza cabal de la catequesis. La segunda consideraba las ventajas de simplificar los contenidos de la enseñanza para adaptarlos a lo que se dio en llamar la especial y menor capacidad de los naturales; en estos casos el indio, con frecuencia mal instruido, corría el peligro de quedar al margen de los cambios que pudieran darse en la Nueva España. Podemos pensar en un indio hábil y capaz que, obligado a adoptar modelos de comportamiento que le son ajenos, decide, para protegerse, simularse incompetente y dar pie a que los catequistas, en efecto, lo crean limitado. La última opción apunta hacia el uso del español como lengua común, hacia la posibilidad de una comunicación real que atenuara la desconfianza mutua, permitiera a cada uno hablar con el otro y sentara las bases para que los indios se integraran paulatinamente a la sociedad mestiza y plural.

SONIA CORCUERA DE MANCERA es maestra en historia de México y doctora en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, así como especialista en historia de las mentalidades, en particular de la evangelización, y temas culinarios del México colonial. Es autora de *Voces y silencios en la historia: siglos XIX y XX*; *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*; *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, y *Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana*.

Índice

Índice	4
Introducción	10
Primera Parte. EL DISCURSO QUE SE PREPARÓ EN EUROPA (1570-1750)	20
I. Todo comenzó en Trento	23
¿Usar el latín o el español?	25
El texto en su contexto	28
II. Recuperar la vida hecha historia	32
La gula es hija de un dragón de siete cabezas	33
Gozo y libertad en el banquete de bodas	38
El vino y el amor	39
¿Cómo distinguir al ebrio del sobrio?	42
Cuidar el cuerpo y conservar la salud	43
Segunda Parte. NUEVA ESPAÑA (1555-1642)	48
III. Los concilios mexicanos (1555, 1565, 1585)	51
Dificultades entre el clero regular y el diocesano	53
Seleccionar y unificar los textos	54
IV. La época de oro de los confesionarios (1565-1642)	63
La catequesis; del gusto al susto	66
Mensaje y lenguaje; el poder del intérprete	68
Los confesionarios y las órdenes religiosas	75
Los seculares. Bartholomé de Alva y la metáfora en la historia	81
La historia como proceso hacia la luz	82
Entre Apolo y Dionisios	85
Cristiano por las buenas o por las malas	86
Indios y españoles en los escritos de Palafox	89
Tercera Parte. LA COMUNICACIÓN INTERRUMPIDA (1642-1771)	101
V. La estructura del poder en las parroquias secularizadas	104
Unificar un mundo “no cristiano del todo”.El “Manual” de 1642	104
Los indios como hombres fieros; la soledad del cura.El libro como compañía	108

La coherencia formal de los signos externos	111
VI. Menos evangelización y más confesión; todos parejos, todos iguales	116
Contra el miedo al infierno, la gracia del sacramento	116
¿Qué es confesarse? El sacerdote como padre	117
El sacerdote como juez y médico	120
La habilidad del confesor; el juego de las palabras	122
Muchos confesores, un solo texto; la comunicación disminuida	124
Entre varias posibles interpretaciones: de santo Tomás a Foucault	125
VII. La ironía del silencio y el desencanto de la razón (1771)	134
El Cuarto Concilio Provincial y la segunda evangelización	134
La reacción antiescolástica bajo la influencia de Feijóo	136
Cuarta Parte. EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA EN LA VIDA DIARIA	141
VIII. El arte de escribir para informar, compartir y narrar	144
Los textos casuísticos como expresión de un “clima mental”	145
La ironía al servicio de la historia	148
IX. Cuando el pulque se vuelve un problema social	152
Un domingo con poco maíz y mucho pulque; el motín de 1692	152
El asiento del pulque. Lo que dice y lo que hace la autoridad	158
La pulquería, ¿infierno o gloria?	161
El anonimato de la ciudad y la monotonía del campo	168
Entre la compasión y el rigor	173
Quinta Parte. CONCLUSIÓN	178
X. Un intento de explicación	181
¿Puede la hidra recuperar sus siete cabezas?	181
El lenguaje como elemento liberador	182
El juego de la simulación	185
Apéndices	188
I. Las cuatro figuras del lenguaje	191
II. Los concilios mexicanos	195
III. Los religiosos	197
IV. El clero secular	202
V. El Real Patronato	205
VI. El pulque fortificado	207
Bibliografía	209

Manuales españoles de teología moral	209
Doctrinas publicadas por Zumárraga (1543-1548)	210
Confesionarios y manuales de sacramentos publicados en la Nueva España después de 1565	211
Documentos publicados de los siglos XVI, XVII y XVIII (y algunos anteriores)	213
Bibliografía general consultada	217