

# Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España

Serge Gruzinski \*

No es fácil examinar en un breve ensayo el conjunto de normas, presiones y prohibiciones de origen cristiano al que los indios de Nueva España se enfrentaron constantemente desde los primeros años de su conquista. A lo largo de los tres siglos de dominación colonial los medios de imposición y difusión de estas normas fueron varios: predicación, confesión, catecismo, enseñanza oral y escrita, rituales, etc. Así como varias fueron las instituciones que se encargaron de su aplicación: clero regular y secular, jueces eclesiásticos y tribunales del provisorato sin olvidar a los indígenas —principales y macehuales— que en nombre de la iglesia intentaron vigilar y castigar la conducta de los fieles... Por otra parte, a pesar de la fijación de los dogmas y de las prácticas del cristianismo, cabe tomar en cuenta las inflexiones características de las tres principales fases que marcaron la historia de la iglesia novohispana: renacimiento con influencia erasmista, cristianismo tridentino y barroco, reacción ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. Recordemos en fin que nunca los indígenas constituyeron una población homogénea, sino que sus actitudes dependieron del origen étnico, de la posición social en la sociedad indígena y del tipo de relación mantenida con las castas, los españoles y el mundo colonial en general: así como los indios nahuas del valle de México desarrollaron experiencias

distintas de las de los zapotecos de Oaxaca, las respuestas de las noblezas hispanizadas no se confundieron nunca con las de los macehuales o de los indios vagos y naborios, etc. En otras palabras el estudio de la aplicación de la norma cristiana en el “medios indígena” implica una tarea tan extensa como ambiciosa que se confunde con la historia de la evangelización y de la emergencia progresiva de un cristianismo indígena. Tarea que rebasa los límites de este breve ensayo en el que sólo quisiéramos destacar algunos puntos de reflexión y precisar los ejes posibles de un trabajo de esta índole.

Para recordar la complejidad de la noción de norma partiremos de un ejemplo que tratamos en otro trabajo bajo un enfoque bastante distinto.<sup>1</sup> Se trata de la confesión cristiana que ilustran los testimonios múltiples de los manuales de confesión redactados en lengua indígena. Estos manuales reúnen numerosas normas destinadas a regir la vida de los indígenas en sus más diversos aspectos. En otra publicación nos detuvimos sobre las reglas relacionadas con el matrimonio, la alianza y el cuerpo. No son las únicas. Convendría mencionar las reglas que conciernen a otros momentos importantes de la vida del cristiano —el bautismo, la muerte...— y sobre todo recordar que los imperativos de la moral cristiana rebasan los límites de un campo estrictamente religioso. Así pues, abarcan muchos aspectos de la actividad económica y de la vida material: véanse, por

\* Centre National de la Recherche Scientifique.

ejemplo, las preguntas que hacía el confesor al inquirir sobre la calidad y el justo precio de la mercancía que ofrece el mercader indígena:

¿Y aquellas cosas que se miden y pesan, quizá no las pesaste bien ni las mediste al justo ni henchiste como convenía las medidas de lo que vendías o pediste más de lo que valía?<sup>4</sup>

El salario de los peones, los préstamos y la usura, la “crecida ganancia”,<sup>3</sup> en encubrimiento de cosas hurtadas son el objeto de reglas precisas, prohibiciones y amenazas que demuestran el ámbito considerable que pretendía regir la norma cristiana. Cabe añadir las conductas relacionadas con el ejercicio del poder, las relaciones sociales, la vida de la comunida, las obligaciones de los principales para con los macehuales, o de los criados con sus amos. Tampoco la reglamentación del trabajo bajo sus formas tradicionales o nuevas escapa a las estipulaciones de la norma eclesiástica:

¿Embias a lexos tierras los macehuales para que te traigan frutas o flores de tierras calientes? [...] ¿Aviendo de servir el machual en tu casa un día sólo [...] mandástele que sirviese muchos días? [...] ¿Mandaste por ventura que nadie se alquilasse a otros hasta que primero se acabasse de labrar tu heredad...<sup>4</sup>

A estas preguntas —que nos llevan lejos del terreno de las obligaciones meramente religiosas y rituales— el principal o el noble tiene que responder de manera conforme a los principios de la iglesia, aceptando en estas materias un control que resulta ser tan exigente como el que pesa sobre el matrimonio y las alianzas.

Estas reglas constituyen normas *explícitas* ya que son claramente y abiertamente formuladas. Sin embargo no son las únicas. Existen normas “silenciosas”, postulados *implícitos* sobre los cuales se apoyan los códigos de la iglesia. Basta recordar el enfoque que propone M. Foucault en su *Historia de la Sexualidad*,<sup>5</sup> al definir el alcance y la evolución occidental del rito de la

penitencia. El autor demuestra de manera convincente cómo, a partir del siglo XVI y de la Contrarreforma, la confesión se vuelve una práctica más apremiante e invasora, constituyendo un punto de anclaje del poder en el que se desarrollan “en una especie de vaivén incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento”. Al desarrollar un discurso en gran parte centrado sobre la carne y el sexo y que se inscribe dentro de una estrategia global de dominación, la confesión cristiana impone como marco de referencia una relación al cuerpo y al deseo que representa una norma tan implícita como básica: o sea una serie de obligaciones, de disciplinas mentales y corporales, relacionadas con el cuerpo y el sexo y hasta cierto punto, disociables de la doctrina cristiana. Basta recordar en el siglo XIX la emergencia y el éxito de una moral burguesa y laica desligada de la referencia cristiana en la que había nacido.

Pero tal vez podamos destacar otro tipo de norma implícita en el discurso de la confesión. Una norma tal vez más fundamental aun, basada en un concepto específico de la persona, transmitida y expresada bajo varias formas. Una norma bastante subversiva: pues, por una parte, los indígenas veían sustituir la concepción prehispánica y nahua de las tres entidades vitales (cuyo funcionamiento armonioso determinaba el equilibrio físico, mental y moral de la persona) por la noción unitaria de alma. Por otra parte, descubrían la noción del libre albedrío que debió provocar en ellos tanta perplejidad como el concepto de alma. Los confesionarios insistieron particularmente en este punto:

No dirás hízome fuerça o provocóme el demonio a que pecasse ni tampoco dirás era mi amigo o pariente el que me hizo cometer el pecado [...] pues assí que yo hize lo que me mandó, yo tengo la culpa de lo que cometí y del desatino que hize.<sup>6</sup>

Tales son las palabras de Alonso de Molina en 1565. Diez años más tarde el agustino Juan de la Anunciación ponía en boca de su penitente indígena:

Por mi propia voluntad y motivo me privé de mi padre Dios...<sup>7</sup>

Los textos son terminantes y, de hecho, no hacen más que retomar un punto fundamental del catolicismo del siglo XVI: el indígena debe actuar de su propio movimiento, y dar cuenta de sus actos, haciendo a un lado su medio y grupo social; debe pasar por alto el peso de la tradición y de las fuerzas externas que solían influir sobre sus comportamientos, ya fuese el poder o el enojo de un dios, el hechizo de un brujo, la envidia de un vecino o de un familiar, la emanación nefasta de un desviante sexual o de un infractor de prohibiciones, etc.

En pocas palabras, al centrarse sobre el *sujeto* —en el sentido más occidental del término— el interrogatorio de la confesión podía hacer estallar las antiguas redes de solidaridad y sociabilidad, socavando los lazos temporales y sobrenaturales transmitidos y reforzados por la tradición indígena. Así pues, la confesión ignora la creencia en una fuerza familiar (relacionada con el *tonalli*) de la que dependían la cohesión y el bienestar de cada uno de los integrantes del grupo.<sup>8</sup> Aparece en cambio una definición nueva de la persona: la noción cristiana y occidental de individuo que se vuelve una o tal vez la norma fundamental impuesta a los indígenas, dado que sirve constantemente de trasfondo a todas las demás normas de conducta difundidas por la iglesia. La representación cristiana de la persona no sólo condiciona el concepto del pecado como acto libre del individuo, sino también la creencia como acto de fe personal, como adhesión individual a un conjunto de valores, de normas particulares y más explícitas. De allí la paradoja y la considerable dificultad de pretender imponer modelos y patrones de comportamiento sin realmente formular de manera abierta los postulados básicos que éstos suponen y desarrollan. En este escollo más de una vez, creemos, tropezó la cristianización de los indígenas.

Más allá de estas maneras de hacer —las normas de conducta— y de ser —las normas básicas de referencia— tal vez podamos destacar otras instancias culturales que rigen el comportamiento. Pensamos en las lógicas intelectuales que determi-

nan la relación del sujeto con sí mismo o en las que animan sus sistemas de representación. Son normas del pensamiento que de manera aún más inconsciente introducen e imponen la predicación y la confesión cristiana. Son también normas características de un medio intelectual dado —el clero novohispano— cuya cultura se apoya sobre la escritura alfabética<sup>9</sup> y, en gran parte, el tiempo lineal. En efecto, no basta subrayar la manera como la introspección impuesta por la confesión cristiana (“es muy necesario conocer primeramente lo que hay dentro de tu ánima, lo qual no parece exteriormente, conoce a tí mismo”)<sup>10</sup> remite a la herencia filosófica griega a la vez que expresa una concepción del sujeto enfocado dentro de la perspectiva del humanismo occidental. Cabe añadir que no hay introspección sin previa memorización por lo que es imprescindible “conocer y acordarse de los pecados”, “traer a la memoria todos los pecados”.<sup>11</sup> La memorización no sufre la aproximación, debe ser exacta, exhaustiva y, de hecho, copiada de un modelo aritmético, “tomando exemplo de un mayordomo, al qual quiere tomar su cuenta su señor...”<sup>12</sup> En otras palabras, la confesión introduce en el ámbito de la vida interior, en el espacio subjetivo de los pensamientos y de los deseos una exigencia de rigor y de contabilidad inspirada de modelos económicos.

La memorización que el confesor pide a su penitente indígena debe abarcar el entero transcurso de su vida, concerniendo tanto los actos como los “pensamientos, deseos, intenciones”. De allí no sólo el empleo de una nueva escala de valores, sino también la organización de los recuerdos a través de un filtro individualizante y de acuerdo con el paso de un tiempo subjetivo, percibido como un encadenamiento de causas y consecuencias personalizadas que conforma la trayectoria singular e irreductible del *yo biográfico*. Cada individuo debe descubrir en sí mismo un tiempo lineal, que empieza y se terminará, en vez de considerarse como la confluencia de fuerzas divinas, de destinos que siguen ritmos cíclicos. A través de estos ejemplos tal vez se vea en qué medida la norma cristiana supone la interiorización de normas temporales o “aritméticas” que rebasan el campo estrictamente religioso.

Por otra parte, al familiarizar a los indígenas con una serie de categorías por medio de las cuales debían expresar sus actos y pensamientos, no sólo el catecismo, la predicación y la confesión cambiaban las reglas de la vida cotidiana, sino también la noción misma de categoría. Las categorías y normas de la iglesia integraban un sistema de valores que se consideraba como único, eterno y universal, por lo que no dejaba lugar a la más mínima improvisación en cuanto a los conceptos y a las clasificaciones. Existía una sola manera de expresar los pecados, existía un orden que se debía seguir:

“Pon tus pecados por orden [...] dí por orden todos tus pecados...”<sup>13</sup>

Este orden indiscutible, “natural” para los sacerdotes católicos remite, como sabemos, a series jerarquizadas y escritas desde un tiempo inmemorial: los diez Mandamientos de Dios, los cinco Mandamientos de la iglesia, los siete pecados mortales, los cinco sentidos, etc. Estas series están parcialmente balanceadas según un principio dualista que contrapone las siete virtudes a los siete pecados mortales, que a su vez subdivide la categoría “pecado” en pecados mortales y veniales, que alinea las tres potencias del alma frente a sus tres enemigos... En otros términos, la iglesia constriñió (en teoría por lo menos) a los indígenas a pasar de sistemas de referencia múltiples, variables según la etnia, el lugar, el grupo social, el contexto ritual... a un aparato conceptual único, sin arraigo territorial, incapaz de aprehender al Otro en su especificidad cultural e intelectual.

Independientemente de su contenido uniforme y alcance universal, la norma cristiana se distingue también por su existencia material, pues no sólo se trata de un sistema “revelado”, sino también de un conjunto de códigos respaldado por una tradición escrita y teóricamente protegido de los azares de la transmisión oral. Su conocimiento, difusión y aprendizaje suponen el uso del libro y de la escritura. Un uso inmediato entre los nobles y principales que saben leer y pueden poseer libros manuscritos o impresos; un uso más indirecto entre los *macehuales* que descubren la constante referencia que el clero espa-

ñol hace a las “Escrituras” para extraer normas, respaldarlas, comprobarlas, ilustrarlas. Cabe añadir que lo mismo sucede con las leyes civiles que son también normas escritas y que la nobleza vencida asimiló muy temprano esta novedad al hacer traducir y copiar en nahuatl los textos castellanos que la favorecían.<sup>14</sup> Sin embargo, la norma cristiana se impuso de modo más brutal ya que pretendió sustituir cualquier otra norma en el campo religioso y ético. A la tradición oral indígena sucedió pues un nuevo marco de referencia integralmente basado sobre lo escrito y la escritura.

Ahora bien, el uso de la escritura no sólo confiere una materialidad a la norma sino que autoriza una regulación mucho más sistemática y “totalitaria”. Sabemos que por razones técnicas (que sería demasiado largo desarrollar aquí) los códices y la pictografía prehispánica no permitían fijar principios de conducta con una precisión comparable a la de los textos cristianos. Al contrario, nos parece obvio que la casuística cristiana es indisociable de un discurso escrito capaz de notar todas las palabras, todos los conceptos y sus inflexiones, y de “jugar” con ellos. Más aún: la escritura permite unificar las tradiciones y confrontarlas a criterios “universales” de verdad y autenticidad.<sup>15</sup> O sea, la ortodoxia, principio fundamental del cristianismo, es también y sobre todo el producto de una cultura que puede fijar la palabra por medio de una escritura. El cristianismo no puede ser desligado de un medio de expresión —la escritura fonética— que permite asignar a los seres y a las cosas un lugar definitivo, permanente e unívoco, mientras las culturas indígenas parecen manejar un pensamiento más móvil, flexible, abierto a soluciones alternativas, construido sobre una amplia gama de oposiciones, distinciones, analogías y paralelismos.

Por estas varias razones la imposición de una norma cristiana no puede reducirse a la difusión de nuevas formas de ser y de hacer. Con el cristianismo cambia la naturaleza, la forma misma de la norma al manifestar una rigidez, una “materialidad” y un alcance que favorece mucho la práctica de la escritura alfabética.

Dejando a un lado el examen de las modalidades concretas de aplicación de estos principios y

modelos,<sup>16</sup> nuestras consideraciones sólo pretenden recordar que la difusión de una norma implica varios registros imbricados, más o menos obvios para el agente normalizador, y que sus implicaciones rebasan generalmente los principios explícitos que formula. De allí la hipótesis que el éxito o el fracaso aparente de una norma puede ocultar efectos en otros niveles análogos a los que suponemos en el campo de la confesión. Así nada impide imaginar que en lugar de contribuir a la cristianización de los indígenas, en muchos casos la predicación y la confesión concurren a socavar las relaciones tradicionales y los fundamentos interpersonales de las sociedades colonizadas. Es lo que sugieren, entre otros, etnólogos que hoy en día estudian los avatares de la confesión cristiana en Africa occidental y se interrogan sobre la "monadización de la persona", o sea los efectos disolventes y contradictorios de ciertas formas de confesión sobre etnias en vías de aculturación.

#### Las reacciones indígenas

En tan corto espacio sólo podemos destacar algunos tipos de respuesta a las exigencias de la iglesia, sin pretender establecer un balance global que carecería de sentido. Las reacciones indígenas cambian según el momento, el lugar, el grupo étnico y el medio sociocultural. Traducen, como lo veremos, la diversidad y la evolución de una sociedad indígena mucho más compleja y contradictoria que la que solemos imaginar.

Conviene ante todo matizar la eficacia de los medios empleados para difundir e imponer las normas del cristianismo. Por lo que concierne a la práctica de la confesión, después de un inicio brillante —según los primeros cronistas franciscanos— los observadores de la segunda mitad del siglo XVI esbozan un panorama mucho menos halagador. Sólo un sector minoritario de la población indígena participa en el rito de la confesión: hacia 1566, en el arzobispado de México, más del 80% de los adultos mueren sin confesión; en la ciudad de México menos del 10% de los fieles se confiesa en 1566; en la región de Tlaxcala sólo un 20% lo hace anualmente mientras en otras

parroquias la frecuencia del sacramento varía entre el 6 y el 40% de los indígenas.<sup>17</sup>

En otro lugar recordamos los límites de la predicación que tropezaba sobre obstáculos lingüísticos, lexicales y conceptuales.<sup>18</sup> Tampoco la confesión escapa a estas dificultades. Analizada de más cerca la actitud de la minoría de fieles que se confiesa manifiesta algunos de los escollos mentales y culturales a los que se enfrentaban al no percibir el sentido y el alcance de las normas nuevas. Así pues, a principios del siglo XVII, según las observaciones de dos eminentes especialistas de la confesión, el franciscano Juan Baptista<sup>19</sup> y el dominico Martín de León,<sup>20</sup> la clasificación y la categorización de los pecados parecen particularmente mal asimiladas: los indios no lograban distinguir entre pecado venial y pecado mortal, hasta equivocaban la obra meritoria y la culpa; solían contestar de manera "incoherente" —para los confesores— como lo enseñaba "la facilidad que tienen en su confesión de dezir aora una cosa y luego, dentro de un *Ave María. otra*"<sup>21</sup> tampoco conseguían proporcionar una estimación cifrada de sus infracciones:

Al cabo dizen que dos veces, y por allí se van en todo lo restante de la confesión [...] Se van estos naturales por el número del primer pecado que confiessen en lo demás.<sup>22</sup>

Es obvio que sin la comprensión y la interiorización del marco conceptual cristiano, cualquier intento de contabilidad resulta tan vano como privado de sentido, pues los indios no hacían más que aferrarse a números arbitrariamente escogidos, al no poder "ordenar en una *sucesión* sus cosas y sus recuerdos". Todo sucede como si el esfuerzo realizado por cumplir con el rito y complacer al confesor desvirtuase por completo el contenido de las respuestas. Como sugerimos, no basta que el penitente asimile el contenido *explícito* de una norma —la naturaleza de la infracción o de la prohibición— además debe entender su posición sobre una escala de valores y dentro de una *sucesión* o sea de una lógica conceptual y temporal. Así pues, ciertos indios ignoraban las reglas y los mecanismos que rigen la confesión mientras otros acostumbraban per-

derse en detalles irrelevantes y otros más no lograban superar el acondicionamiento psicológico, el estado angustioso que preparan y preceden la confesión. Al mencionar la "turbación" del penitente, Martín de León comenta:

(el indio) va tan turbado a la confesión que no advierte lo que dice .<sup>23</sup>

Así a los mil disparates, a las contradicciones y malentendidos se sumaba a veces la confusión mental del sujeto.

Incapaces de atribuir sus fracasos a la distancia cultural que les separa del Otro, a la diferencia de los sistemas de representación y de las lógicas simbólicas, los confesores de los principios del siglo XVII concibieron la reacción indígena como la manifestación de su inferioridad lamentando "la poca capacidad, cortedad y rusticidad, la ignorancia y el poco entendimiento" de sus penitentes indígenas. Así pues, aunque el franciscano Juan Baptista admitió que "su rudeza no es natural, sino falta de instrucción de gente habil y discreta",<sup>24</sup> más desilusionado, el dominico Martín de León propuso limitar las exigencias de la confesión: "es muy necesario el acomodarnos en esto más que en otras cosas a su bajo y corto juicio".<sup>25</sup>

Un siglo después las cosas parecen haber cambiado poco. El autor del *Farol Indiano* —publicado en 1713— hacía eco a las quejas de los confesores que acabamos de mencionar: "los más de ellos ignoran el modo de la buena confesión".<sup>26</sup>

Unos cincuenta años más tarde otro confesor ponderaba: "a excepción de algunos, se confiesan mal todos los indios".<sup>27</sup> Aunque ya no se trata de denunciar la poca práctica del rito, sino su calidad deficiente, para parte de la población indígena del siglo XVIII el sistema cristiano de valores sigue siendo una realidad confusa: "tienen por malo lo que es bueno o a la contra". Tampoco logran dominar la técnica del examen de conciencia:

los indios para confesarse se examinan muy superficialmente o no examinan sus conciencias.

Se repiten los obstáculos de siempre: la dificultad de memorizar los actos y pensamientos, la imposibilidad de proporcionar un balance cuantitativo de sus infracciones, de distinguir entre lo venial y lo mortal. Se leen los mismos epítetos bajo la pluma de los confesores que acumulan los juicios peyorativos —para no decir rotundamente racistas— sin que los tempere ahora la esperanza de alguna superación:

el indio a los pies del confesor es sumamente incapaz [...] Las reglas (de la confesión) en los indios por su ignorancia, su rudeza, su ningún alcance, su inconstancia, su suma infidelidad, se hacen en muchos casos impracticables [...] Entendimiento, no podemos darles...<sup>28</sup>

Rara vez encontramos fuentes de la época colonial que permitan captar tan claramente el choque de pensamientos y de preocupaciones totalmente distintos. La comunicación entre los dos universos parece volverse impracticable según los términos de Pérez de Velasco. Hasta tal punto que los curas estiman inconcebible y aun peligroso razonar con los indios, pues "argüirles de inconsecuentes en lo que dicen [...] es confundirlos".<sup>29</sup>

Sin embargo las reacciones indígenas a las normas cristianas no se reducen al enfrentamiento de lógicas, de "mentalidades" diferentes y muchas veces impermeables. Sería equivocado confinar el "diálogo" propiciado por la confesión a la alternativa de la dominación o de la incompreensión, haciendo de los penitentes indígenas meros receptores pasivos, turbados e ignorantes. Por una parte, no podemos descartar que a veces y desde muy temprano la incompreensión, los malentendidos y las aproximaciones hayan sido deliberadas, disfrazando bajo los silencios y las respuestas superficiales una profunda indiferencia hacia el cristianismo o una real distanciaci3n, tal vez an3logas a las que describi3 Richard Hoggart en algunos de los medios populares contempor3neos.

Pero, por otra parte, se perfilan actitudes m3s complejas, m3s "inventivas" digamos, que distan tanto de la incompreensi3n como del conformis-

mo. Ya a fines del siglo XVI existen indígenas —probablemente los nobles y principales “ya resabidos, ya españolados” del confesor franciscano Juan Baptista— que logran desviar y desvirtuar el discurso del confesor, oponiéndole astutas réplicas:

Meten historias porque suelen, para dezir un pecado, poner primero mil excusas para disminuirlo y disfraçandolo para que no parezca tan mal y para ella buscan bocablos exquisitos para que no se entienda...<sup>30</sup>

Aunque las tácticas son diversas, todas coinciden en atestiguar el discernimiento de estos indios y su profunda asimilación de las categorías cristianas. Todas también corresponden a una especie de sabotaje de la norma dominante, ahogándola en “una multitud de palabras e historias que no son necesarias”, o conducen a una manipulación de las reglas de la confesión, jugando sobre las circunstancias atenuantes del pecado. La astucia toma formas aún más sorprendentes cuando frente a confesores que se empeñan en formular sus preguntas del modo más inteligible y accesible, los penitentes manejan un lenguaje propio, voluntariamente inusitado y desconcertante. Tanto la verborrea, el maquillaje de la culpa, el hermetismo terminológico como la sencilla mentira intentan confundir a los sacerdotes españoles en el campo mismo que ellos escogieron e impusieron: el discurso.

En el siglo XVIII la manipulación de las normas cristianas sigue suscitando argumentaciones tan sutiles como maquiavélicas que bastarían para comprobar tanto el conocimiento como la interiorización de las exigencias de la ética católica, aunque fuese para evadirlas. Sea el caso de los indios seductores que pretenden conseguir los favores de mujeres indígenas:

les dicen ellos —y ellas lo creen— que es más pecado el no darles gusto en su liviandad porque les hazen desearlas y cometer más culpas y que, si los admitieran, no fuera más que uno el pecado...<sup>31</sup>

Hábiles casuistas, estos indios se apropian la

lógica cristiana de la culpa y del deseo, desviándola para satisfacer fines personales y demostrando una astucia comparable a la de los curas solicitantes para con sus penitentes indefensas. Digamos en otras palabras, inspirándonos en Michel Foucault, que un mismo discurso —el de la confesión— puede pasar a cumplir estrategias opuestas, propiciando conductas delictivas y escapando enteramente a la institución —en este caso la iglesia— que lo originó.

¿Incomprensión o astucia diabólica? Como vemos, las respuestas indígenas a las normas cristianas toman múltiples cauces. Al principio de su *Farol Indiano*, Manuel Pérez expresa perplejidad: “es gente tan rústica y, por otra parte, tan abil”, no sabiendo qué lamentar, “¿los inconvenientes de su rudeza o de su habilidad?” Sin embargo, la habilidad no se limita a una perversión de la norma cristiana.

Veamos los indios de la ciudad que los autores del siglo XVIII concuerdan en oponer a los del campo (en vez de plantear la diferenciación social que distinguía el franciscano Juan Baptista). O sea los Indios que viven en México, Puebla y sus alrededores, y difieren de “los que deben estimarse por su naturaleza, por su ignorancia y rusticidad, puros indios”.<sup>32</sup> Aquellos indígenas, por ser “los más ladinos”, parecen mucho más familiarizados con el sacramento de la confesión:

Tienen bastante discreción para examinar sus conciencias, explicar sus culpas, hacerse cargo de su gravedad [...] Conocen muy bien lo que es pecado.<sup>33</sup>

Sin embargo, muchos de ellos conciben el pecado según una lógica propia que se aleja sensiblemente de los esquemas clasificatorios y de los criterios de la iglesia, aunque tan lógica, por su sola existencia, corrobora la asimilación del examen de conciencia. Estos sectores producen una casuística específica, elaborada a partir de la combinación de rituales y prohibiciones católicas. “Crean”, por ejemplo, la obligación de ayunar el sábado, de oír misa y de no comer carne estando enfermo, o “inventar” culpas que no lo son para el clero, como la de tomar pulque, acostarse con su mujer durante la semana santa, es-



cupir después de comulgar, etc... Aunque la iglesia reduce estas creencias a los efectos y errores de la "conciencia errónea", cabe preguntarse si no corresponden a un notable esfuerzo de interpretación y asimilación por parte de ciertos penitentes indígenas, pues son bastante notables y "ordinarias" para ocupar una quincena de rubros y más de veinte páginas del *Farol Indiano*.

Paradójicamente, lejos de suavizar o de vaciar de su contenido las prescripciones de la iglesia, las prácticas (que estos indios se reprochan no seguir) equivalen a la extensión de las obligaciones, a la multiplicación y al fortalecimiento de las prohibiciones que estipula el catolicismo romano: del pecado de creer en los sueños se pasa al pecado de soñar, del pecado de emborracharse al de tomar pulque... Estos penitentes se acusan erróneamente de "comer huevos y leche antes de sacar la Bula de la Santa Cruzada", tienen por pecado el comer carne en miércoles, "teniendo el escapulario de la Virgen" como si hubiesen valorizado excesivamente el culto mariano; denuncian incestos inexistentes (para la iglesia) cometidos con compadres que no lo son "pues llaman compadres y comadres a todos los parientes y parientas de Pedro..."<sup>34</sup> Tanto la inflación desmedida del parentesco espiritual como la ampliación de las prescripciones rituales, que se respetasen o no, siguen una lógica de la alianza y del pecado que termina por hacer estallar los límites fijados por la iglesia.

Las razones de esta actitud son complejas. Refleja una percepción rigorista de la ley eclesiástica que puede tanto significar la necesidad de rituales más apremiantes como el miedo obsesivo de no cumplir con ella. Empero, en algunos casos la motivación no deja lugar a duda: los indígenas pretenden calcar las obligaciones religiosas de los españoles y de la gente de razón en general, en obvio intento de identificación cultural y promoción social. Así pues, el no oír misa los sábados o comer carne en cuaresma son vividos como culpas que competen al tribunal de la penitencia como si el observar las mismas obligaciones de los mestizos y blancos se hubiese vuelto una manera de igualarse a ellos.

En otros casos la interpretación indígena de la norma cristiana puede desembocar en una nueva

jerarquización de los pecados, al hacer, por ejemplo, de la hechicería la culpa máxima. Puede también encontrar nuevas formas de expresar la infracción: así, para significar la gravedad de una embriaguez el penitente confiesa: "cometí todos los siete pecados mortales". Puede en fin originar actitudes sistemáticas aún más desviantes que en los casos anteriores. Siempre según el autor del *Farol Indiano*.

paréceles a muchos indios—y aun a los más—que sólo es pecado lo que se comete en la cuaresma [...] en la culpa de comer carne, embriagarse, no oír misa y sensualidad que son en ellos las más ordinarias culpas.<sup>35</sup>

A partir de las transgresiones que persigue la iglesia y una periodización ritual cristiana, los penitentes arman un código personal que privilegia la observancia de tiempo litúrgico en detrimento del acto en sí. Lo que corresponde a un mero desplazamiento de prohibiciones—tratándose de la misma y del ayuno—pero que desvirtúa por completo el sentido de la transgresión sexual y alcohólica.

Como vemos, las reacciones indígenas son varias. En sus respuestas a la norma cristiana, los indios desarrollan interpretaciones y prácticas que pueden aparecer a la vez como estrategias de adaptación y apropiación o/y como el producto de un esfuerzo orientado hacia la delimitación de un orden, de una lógica en el embrollo de reglas eclesiásticas y sociales que caracterizan a la sociedad novohispana, a la vez rígida y móvil, del siglo XVIII.

Sin embargo, tampoco podemos olvidar que los indígenas, de manera más o menos sistemática, evaden la mayoría de las obligaciones que pesaban sobre el cristianismo. Aprovechando amistades y lazos con compadres de razón, recurriendo a la protección interesada de amos españoles, comprándola eventualmente "por una poca de fruta o un par de aves o el servicio de su casa", estos indios se ausentan de su parroquia, cambian vestidura y se pierden en la muchedumbre de las castas:

dicen que son de iglesia de españoles y se



acabó la doctrina, la ley de Dios y no hay para ellos ministros...<sup>36</sup>

Aunque es imposible medir la importancia de la población indígena que se refugia en el silencio y renuncia parcialmente a su identidad, es evidente que el investigador no puede ignorar esta forma tan muda como categórica de rechazo de la norma cristiana.

### Normas nuevas y antiguas

Hasta ahora seguimos la aplicación de la norma cristiana en el medio indígena sin tomar en cuenta la existencia o, más exactamente, la perpetuación de normas autóctonas, de origen prehispánico. No podemos tratar aquí este tema por los considerables problemas que plantea. Nos limitaremos a señalar dos ejes de reflexión y a ilustrarlos por medio de un ejemplo.

Es difícil interrogarse sobre la perpetuación de las normas prehispánicas sin plantear la cuestión de la *tradicción*, de sus medios de transmisión, de sus agentes en las sociedades indígenas. En pocas palabras, la tradición prehispánica parece haberse basado sobre un conjunto muy extendido de discursos orales —véase, por ejemplo, los famosos *huehuetlahtolli*— asociados a documentos pictográficos, los así llamados *códices* indígenas. Con la conquista española gran parte de las pictografías desapareció destruida por las guerras, los evangelizadores o los indios mismos, mientras se difundió entre las élites autóctonas el uso de la escritura alfabética. La catástrofe demográfica que azotó a las poblaciones indígenas a partir de la mitad del siglo XVI, borró o estorbó considerablemente la transmisión oral al diezmar a los hombres y las memorias. Sin embargo, no todo se esfumó en los escombros humanos y culturales de fines del siglo XVI. De allí un panorama bastante complejo y caótico que no se limita a yuxtaponer algunas normas orales de origen prehispánico, milagrosamente conservadas y las normas escritas de la iglesia y de la Corona. En efecto, por medio de la escrituras alfabética, ya sea en sus conjuros “mágicos”, en sus *códices* coloniales (por ejemplo, los *códices Techialoyan*) o en

sus títulos de propiedad, varios sectores de la población se empeñaron en transcribir y salvaguardar parte del patrimonio antiguo mientras otros medios, portadores y trasmisores de una herencia oral, siguieron interviniendo constantemente en la vida de la comunidad y del grupo doméstico: pensamos, por ejemplo, en el papel de los *ancianos* y *ancianas* que hasta la fecha poco llamaron la atención de los investigadores y cuyo anonimato no deja de plantear numerosas cuestiones. Es decir que el estudio de la evolución de la norma tradicional resulta ser indisociable de una exploración detenida de las dinámicas de las culturas indígenas a lo largo de los tres siglos de la dominación colonial.<sup>37</sup>

Por falta de tiempo y espacio nos limitaremos a desarrollar un breve ejemplo. Un examen rápido del matrimonio indígena en el siglo XVIII permite observar la yuxtaposición y a veces el enfrentamiento de normas y costumbres de procedencia diversa. Aunque desde el inicio de la evangelización el matrimonio cristiano hace hincapié sobre la libre elección del cónyuge y el papel fundamental de la pareja frente a los demás —la familia extensa, la comunidad— y delante de Dios, el grupo doméstico y los padres siguen conservando el papel que tenían antes de la cristianización. Es común que los padres se opongan a la unión de sus hijos, “son muy continuos los padres y madres en querer estorvar a sus hijos el casamiento”.<sup>38</sup> Como es ordinario que la familia de la novia concierte el matrimonio con el novio, fijando las condiciones de su beneplácito: a veces el futuro yerno debe comprometerse en residir en la casa o el barrio de la novia, conformándose a una práctica de uxorilocalidad. A veces —sobre todo en medio rural— al yerno se le obliga a servir “por tiempo señalado” en casa de sus suegros después de haber pedido la india a sus padres.<sup>39</sup> Por otra parte, tanto en la ciudad como en el campo sigue vigente la costumbre de recurrir a casamenteros que, como recordamos, fungían con un papel relevante en los matrimonios prehispánicos y cuya presencia confirma el peso conservado por los tratos interfamiliares en la conclusión de la alianza.

De manera general, más que la ceremonia religiosa, el momento clave parece haber sido el de

los esponsales tanto por la intervención de los casamenteros como por la cohabitación sexual que se iniciaba a partir de este momento entre los novios.

Cabe decir que estas relaciones prematrimoniales no sólo eran toleradas, sino perfectamente permitidas por los mismos padres, con el escándalo de los impotentes curas. Para muchos indígenas era necesario poder comprobar la virginidad de la novia pues:

(los indios) tienen por gran deshonra casar con la que no está doncella y [...] es el motivo que tienen para comunicarlas antes de casarse porque, si las hallan corruptas, es muy difícil que se casen.<sup>40</sup>

Podríamos citar otras prácticas que manifiestan la importancia conservada por los padres, el grupo doméstico y la comunidad, tal como la costumbre —frecuente en el actual estado de Guerrero y la Costa del Sur— que tenían los padres de responder al cura por el novio en el momento del intercambio de consentimientos. Aunque es más difícil determinar en qué medida se mantuvieron ciertas reglas endogámicas, las numerosas dispensas matrimoniales otorgadas por el arzobispo de México parecen indicar que en muchos pueblos padrones autóctonos de casamiento seguían oponiéndose a las prohibiciones de parentesco fijadas por la iglesia.<sup>41</sup>

Sin embargo, no podemos reducir el matrimonio indígena a la coexistencia o al enfrentamiento de normas opuestas o divergentes. Es también el resultado de un esfuerzo de adaptación, de interpretación y de desviación de la norma cristiana que lleva, como vimos antes, a la definición de nuevas reglas. Hablaremos de mera interpretación al observar que muchos indígenas daban más importancia a las bendiciones nupciales que al intercambio de consentimientos y eso en contra del sentido profundo del sacramento del matrimonio.

los indios, lo que llaman casamiento no es la función de expresar consentimientos y darse las manos, sino la de recibir las bendiciones.<sup>42</sup>

Pero se dan desviaciones más espectaculares que repiten y reproducen infracciones cometidas por españoles y mestizos, a la vez que permiten observar parte de las antiguas prácticas matrimoniales. Para poder celebrar un matrimonio que infringía las reglas y prohibiciones fijadas por la iglesia, ciertos indios compraban testigos falsos. Otros fingían ser casados cuando nunca se había celebrado la boda o aprovechaban la corrupción de los alguaciles para seguir amancebados. Otros más no vacilaban en casarse dos veces mientras la primera pareja seguía viva instalándose en la bigamia hasta que alguien los denunciase a la autoridad eclesiástica. Introducidas en zona urbana y en los sectores indígenas que desmostraban más movilidad, estas prácticas desvirtuaban o socavaban el sacramento a la vez que constituían modalidades de adaptación que suponían —como en el caso de la confesión— tanto una perfecta inteligencia de la norma cristiana como una familiaridad total con los “modelos de inconducta” que podían generar en Europa o en México. Pero cabe también recalcar que la práctica indígena y colonial de la bigamia podía relacionarse con un pasado indígena que había ignorado la monogamia obligatoria y el matrimonio indisoluble. Dicho sea de otro modo, no podemos disociar la asimilación indígena de la norma cristiana del conjunto de reglas y prácticas —del *habitus* para emplear los términos de Pierre Bordieu<sup>43</sup> interiorizadas a lo largo de los siglos y de las generaciones.

Estos breves apuntes recuerdan que el estudio de la difusión e interiorización de la norma cristiana en el medio indígena se confunde con el estudio del proceso de aculturación o, más precisamente, de occidentalización. O sea el proceso lento de asimilación, de deformación y de recreación de los modos de pensar y de ser que introduce la dominación colonial. Tanto el caso de la confesión como el del matrimonio invitan a abandonar los esquemas reductores y engañosos. Demuestran que, más allá de su contenido explícito, una norma pone en juego redes muy extensas de reglas y de conceptos —en estos casos la concepción de la persona, de los sistemas de parentesco o de la pareja— por lo que su estudio debe tomar en cuenta sus implicaciones latentes

y manifiestas. Por otra parte, las condiciones reales de difusión de una norma y las dificultades de su aplicación en la sociedad colonial siempre dejan un espacio amplio a las iniciativas de los indígenas. Medir este espacio y estas iniciativas, estudiar las estrategias adaptativas concebidas y puestas en práctica por amplios sectores de la

población amerindia, analizar sus respuestas y actitudes a lo largo de tres siglos de la dominación colonial podrían constituir las bases de una antropología de las culturas indígenas coloniales, enfocada sobre la capacidad de recepción, asimilación y creación de los grupos y de los individuos.

## Notas

1 "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El placer de pecar y el afán de normar*. México, Planeta, de próxima publicación.

2 Alonso de Molina, *Confesionario mayor*... , México, Antonio de Espinosa, 1569, h. 36r<sup>o</sup>.

3 *Ibid.*, h. 41r<sup>o</sup>.

4 *Ibid.*, h. 42v<sup>o</sup>/43r<sup>o</sup>.

5 Véanse la edición castellana por Siglo XXI Editores, México y nota 1.

6 Molina, *Confesionario mayor*... (1569), h. 12v<sup>o</sup> y 13r<sup>o</sup>.

7 Juan de la Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida*... , México, Pedro Balli, 1575, p. 141.

8 Sobre este punto Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, 2 vol., México, UNAM, 1980.

9 Sobre la estrecha relación entre escritura alfabética y cultura intelectual occidental, Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press, 1977.

10 Molina, *Confesionario mayor*... (1569), h. 5v<sup>o</sup> y 6r<sup>o</sup>.

11 *Ibid.*, h. 6v<sup>o</sup>, 8v<sup>o</sup>.

12 *Ibid.*, h. 9r<sup>o</sup>.

13 La Anunciación, *Doctrina*... (1575), p. 142; Martín de León, *Camino del cielo en lengua mexicana*... , México, Diego López Dávalos, 1611, h. 109.

14 Véase la carta de Jerónimo López dirigida al Rey en fecha del 25 de febrero de 1545, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, Tomo IV, 1540-1546, México, Porrúa e Hijos, 1939, p. 165.

15 Véanse las hipótesis de J. Goody (nota 9) así como, bajo la dirección del mismo autor, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

16 Pensamos, por ejemplo, en el papel personal del confesor (y del clérigo en general), en su grado de formación, en las metas personales que perseguía, en los intereses que hacía prevalecer, en los numerosos obstáculos materiales y sociales que dificultaron la empresa de evangelización y cristianización...

17 Carta al Rey del Arzobispo de México, 31 de marzo de 1566 en *Epistolario de Nueva España*, X (1940), p. 132; Carta del Arzobispo de México al Consejo de Indias, 15 de mayo de 1556, *Ibid.*, VIII (1940), p. 71.

18 Véase nota 1.

19 En sus *Advertencias para los confesores de los naturales*. México, M. Ocharte, 1600.

20 En su *Camino del Cielo* (1611).

21 *Ibid.*, h. 101v<sup>o</sup>.

22 Juan Baptista, *Advertencias*... (1600), h. 2v<sup>o</sup>.

23 Martín de León, *Camino*... (1611), h. 102r<sup>o</sup>.

24 Juan Baptista, *Advertencias*... (1600), h. 59r<sup>o</sup>.

25 Martín de León, *Camino*... (1611), h. 104r<sup>o</sup>.

26 Manuel Pérez, *Farol indiano y guía de curas de indios*... , México, Francisco de Rivera Calderón, 1713, p. 16.

27 Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El Ayudante de Cura*... , Puebla, Colegio Real de San Ignacio, 1766, p. 45.

28 Pérez de Velasco, *El Ayudante*... (1766), p. 67.

29 *Ibid.*, p. 63. Es obvio que privilegiamos aquí la experiencia y el punto de vista de los confesores de indios. Sin embargo, quede claro que lo hacemos deliberadamente en la medida en que sólo ellos fueron capaces de juzgar el grado de conformidad de los indios con las normas que tenían la tarea de hacer respetar. Antes de criticar las fallas y las distorsiones de tales fuentes —son tan obvias como numerosas—, convendría tal vez preguntarse por qué tan pocos historiadores o antropólogos hayan recurrido a ellas hasta la fecha. La experiencia práctica de los confesores de indios constituye indudablemente una fuente etnológica de primera importancia tanto por su profundo conocimiento de estas poblaciones como por la riqueza y variedad de los datos reunidos. Por otra parte cabe señalar que si la iglesia del siglo XVIII ya no persigue las metas evangelizadoras del siglo de la conquista, sus exigencias mínimas siguen siendo aproximadamente las mismas. Sin embargo el espacio de estos apuntes es demasiado corto para entrar en estos matices.

30 Martín de León, *Camino*... (1611), h. 110v<sup>o</sup>.

31 Pérez, *Farol*... (1713), p. 11.

32 Pérez de Velasco, *El ayudante*... (1766), p. 67.

33 *Ibid.*

34 Pérez, *Farol*... (1713), p. 77.

35 *Ibid.*, p. 75.

36 *Ibid.*, p. 49.

37 Véase nuestra tesis de doctorado, *Le filet de chure Sociétés indigènes, occidentalisation et domination coloniale*, Université de Paris I, 1986, 1 vol. daet. por publcarse.

38 Pérez, *Farol*... (1713), p. 168.

39 *Ibid.*, p. 158.

40 *Ibid.*, p. 160.

41 En el ramo *Indiferente General* del AGNM, México.

42 Pérez de Velasco, *El ayudante*... (1766), p. 89.

43 Sobre la noción de *habitus* como disposición cultural, Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

