



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA



DE LAS PENITENCIAS A LA PENITENCIA  
SINCRETISMO Y CONVERSIÓN EN EL *CONFESIONARIO MAYOR*  
DE FRAY ALONSO DE MOLINA.

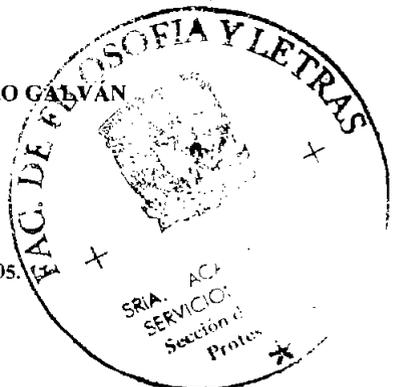
T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN HISTORIA  
P R E S E N T A :  
AUGUSTO ROJAS ÁLVAREZ

ASESOR:  
DR. JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

m340341

MEXICO, D.F. 2005.





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

A Frida y Javier, mis padres, por haberme apoyado de mil maneras toda mi vida.

A Frida, Abril, Amor y Melba, mis hermanas, a quienes siempre llevo en el corazón.

A todos mis amigos, con quienes he compartido grandes momentos.

A Oliva, mi más grande amor, mi compañera y, sobre todo, mi mejor amiga.

A todos gracias, pues -de una manera o de otra- una parte de ellos está presente en este trabajo.

Quiero agradecer profundamente al Dr. José Rubén Romero Galván, quien amablemente dirigió de cerca esta tesis. Todas nuestras sesiones fueron muy enriquecedoras en mi formación como historiador. También agradezco a la Mtra. Rosa de Lourdes Camelo, a la Dra. Elsa Cecilia Frost, al Dr. Miguel Pastrana y a la Dra. Marcela Corvera, por haberme concedido gentilmente un poco de su tiempo y cuyos comentarios me fueron de gran utilidad.

Finalmente, doy las gracias también -y muy especialmente- a la Universidad Nacional Autónoma de México, mi *Alma mater*, en donde ha cambiado mi vida.

Luego [Quetzalcóhuatl] juntó [los huesos], los recogió, los envolvió y los llevó a Tamoanchan; cuando llegó allá, los molió Quilaztli, que es Cihuacóhuatl, y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces Quetzalcóhuatl se sangró el pene sobre [el lebrillo]; e hicieron penitencia todos los dioses arriba nombrados: Apanteuctli, Huictloinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y en sexto lugar, Quetzalcóhuatl. Después [por eso] decían: "Por los dioses nacieron los hombres, porque ellos hicieron penitencia por nosotros".

*(Leyenda de los soles)*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Augusto Razo Alvarez

FECHA: 25 - enero - 05

FIRMA: 

## ÍNDICE

Introducción.	4
Capítulo I. El camino hacia el sincretismo religioso.	13
Capítulo II. Las penitencias en el cristianismo.	32
Capítulo III. Las "penitencias" prehispánicas.	49
Capítulo IV. La penitencia en Nueva España.	82
Capítulo V. Fray Alonso de Molina y la labor lingüística de los franciscanos.	95
Capítulo VI. El Confesionario Mayor. Una obra auxiliar en el ejercicio apostólico.	115
Capítulo VII. La síntesis de dos mundos: las "penitencias" en el confesionario.	129
Conclusiones.	158
Bibliografía.	165

## INTRODUCCIÓN.

El proceso de evangelización de los indios mesoamericanos ha sido un tema que siempre ha generado un especial interés en los estudiosos de la historia novohispana del siglo XVI. Desde los cronistas religiosos y laicos de la época colonial hasta los modernos historiadores de varios países nos han legado una multitud de testimonios e interpretaciones sobre dicho proceso, todo lo que en conjunto ha contribuido a nuestra mejor comprensión de este proceso tan importante de la historia mexicana. A pesar de la riqueza interpretativa que ofrece la mayoría de tales investigaciones, aún existen muchos terrenos vírgenes que los historiadores apenas comienzan a explorar y que nos permitirán obtener una visión más completa de la evangelización.

Uno de estos campos es la participación del mundo indígena en su propia cristianización. Los primeros análisis basados en el estudio de las crónicas religiosas de aquel tiempo presentaban regularmente la actividad de los misioneros sobre una masa anónima de indígenas que *recibían* el evangelio; que eran *objeto* de las más sinceras preocupaciones de los religiosos, y que casi nunca toman un papel activo en su propia conversión. El principal ejemplo de análisis histórico desde esta óptica lo tenemos en la obra de Robert Ricard titulada *La conquista espiritual*, publicada por primera vez entre los años de 1932 – 1933, la cual pronto se convirtió en un clásico y en un referente obligado de los estudios sobre evangelización en Nueva España.<sup>1</sup>

Años más tarde, surgieron autores que decidieron darle voz a los indios dentro de aquel proceso y se abrió un nuevo campo –vastísimo– sobre los estudios de religión

---

<sup>1</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. Ángel María Garibay Kintana. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

colonial. Primero Charles Gibson y después James Lockhart resaltaron la importancia que tuvo el mundo mesoamericano sobre el cual se asentó el Virreinato; mundo que impuso una influencia decisiva para dar forma a las "nuevas" estructuras políticas, sociales y económicas de Nueva España, muchas de las cuales no eran "nuevas" en absoluto, pues pertenecían a la realidad indígena antigua (tal es el caso, por ejemplo, del funcionamiento del *altepetl*, el cual sobrevivió a pesar de la dominación española). Dicha participación de la estructura sociocultural mesoamericana fue ignorada por muchos años puesto que las crónicas e informes coloniales no dan cuenta de ello:

Aunque los funcionarios en América comprendían la importancia de las estructuras indígenas para el éxito de las medidas que tomaban, no les interesaba mucho mencionarias cuando informaban de los avances a sus superiores. Si así lo hubieran hecho, sus medidas hubieran parecido obvias, casi inevitables, con su resultado prácticamente determinado en gran medida por la naturaleza de la sociedad indígena (como de hecho lo determinó). En cambio, presentaban imágenes de las revolucionarias transformaciones que estaban generando en la vida indígena y de lo bien recibidas que eran las medidas que introducían.<sup>2</sup>

Esta situación está particularmente presente en lo que se refiere a la labor de conversión de los gentiles americanos. Así, la primera impresión que se tiene al analizar las crónicas y reportes de los eclesiásticos del siglo XVI, es que los únicos artifices de la evangelización fueron los propios religiosos y —como hace Ricard— se soslaya cualquier tipo de influencia indígena en los mecanismos, estrategias y, en general, en el rumbo que tomó la cristianización durante las primeras décadas. Únicamente existen reconocimientos aislados a la labor de los niños educados en los conventos como pequeños transmisores del evangelio e incluso como mártires. También existen breves reconocimientos a sus ayudantes indios. No obstante, en todos los casos la función de éstos se encuentra subordinada a la voluntad de los sacerdotes.

---

<sup>2</sup> James Lockhart. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Trad. Roberto Reyes Mazzonei. México, Fondo de Cultura Económica, 1999. P. 12.

Sin embargo, como lo indican Gibson y Lockhart, la esfera de la vida religiosa no podía quedar exenta de la mencionada influencia de las estructuras autóctonas: el culto cristiano no podía simplemente derrumbar todo el sistema religioso de los indígenas como lo hacía con sus templos, "ídolos" y demás manifestaciones materiales del culto mesoamericano.

Para demostrar este tipo de aseveraciones, los investigadores estadounidenses no se sirven únicamente de las fuentes más conocidas, sino que analizan una serie de textos de carácter variado, escritos en lengua náhuatl por manos indígenas para sus propias comunidades. Con ello, como ya se mencionó, pretendían dar voz a los indios en su propio proceso de adaptación a las nuevas circunstancias. En el mismo sentido, Serge Gruzinski analiza en una de sus investigaciones otros escritos nahuas –los llamados "Títulos primordiales"- en donde observa la manera en que los nahuas se apropian de un discurso occidental e insertan su propio devenir en el plano europeo y viceversa.<sup>3</sup>

Todas estas perspectivas en conjunto -muchas veces opuestas entre sí- han arrojado luz sobre el proceso de la evangelización en Nueva España y han contribuido en mayor o menor medida a nuestra mejor comprensión de aquel proceso.

Sin embargo, creo que no se ha insistido lo suficiente en la influencia que el mundo indígena ejerció sobre los misioneros y, evidentemente, en el propio proceso evangelizador, lo que representaría una vía más para acercarse al problema de la cristianización. Es decir, las actuaciones que se describen en dicho proceso son presentadas habitualmente en forma unívoca: ya sean los frailes que ejercen su acción (sujetos) sobre los indígenas (objetos-receptores), o bien los naturales que en forma más o menos unilateral adaptan los nuevos esquemas a los suyos (en este caso pasan de ser objetos a sujetos de acción, aunque su carácter de receptores no se pierde del todo).

---

<sup>3</sup> Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. Jorge Ferreiro. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Finalmente, también se afirma que las estructuras mesoamericanas terminan por sobrevivir en sus bases más sólidas con algunas transformaciones un tanto superficiales, a pesar de los intentos europeos por aniquilarlas (en este caso el mundo indígena vendría a ser un sujeto que actúa sobre las nuevas circunstancias: objeto).

No obstante, desde mi punto de vista es imposible simplificar la dinámica de la cristianización en relaciones tipo sujeto-objeto/causa-efecto como las que acabo de esbozar, sin caer en generalizaciones peligrosas que nos impidan conocer y comprender este proceso en una forma más completa, reconociendo a todos sus actores como sujetos y objetos a la vez, en donde se estableció una especie de "diálogo" intercultural, el cual por definición no puede ser unívoco. Los factores y circunstancias que entraron en juego en este proceso llamado de conquista y colonización de Mesoamérica ejercieron su influencia sobre todos los sujetos históricos en forma dialéctica. Siendo así, no podemos ignorar o pasar por alto el influjo que la realidad indígena operó sobre la conducta de los frailes, sobre todo en aquellos que mantuvieron un contacto activo y permanente con los diversos grupos indígenas de quienes aprendieron las lenguas del territorio, muchas de sus costumbres, formas de organización, ritos, etc. que los indios tenían al momento de enfrentarse a los españoles.

El contacto entre dos sistemas culturales que tuvo lugar en Mesoamérica a partir de la irrupción española en estas tierras se manifestó de múltiples formas en todos los niveles de la vida social: desde la aceptación (como los sometimientos voluntarios de diversos pueblos), la adaptación (sincretismo religioso), la oposición (como los diversos tipos de resistencia india), hasta la destrucción (por ejemplo, el aniquilamiento de varias manifestaciones religiosas). Cada una de éstas implicaba una interacción entre europeos e indígenas, quienes tuvieron la necesidad de establecer vehículos de comunicación con el objetivo de "conocerse" unos a otros y así saber tanto a quiénes se iba a dominar, cómo hacerlo, a quiénes se iba a convertir al catolicismo, etc., como quiénes eran los

extranjeros, qué pretendían, cómo reaccionar, etc.; en resumidas cuentas, cada uno de estos grupos debía interpretar las nuevas circunstancias y para ello debían conocer y comunicarse con su contraparte.<sup>4</sup>

Ahora bien, dado que esta interacción produjo asimismo intercambios culturales, no sólo de ideas, sino de un conjunto de expresiones culturales distintas, considero que existió esa especie de diálogo intercultural que mencioné más arriba. No obstante, debe advertirse que no se trata de un diálogo verdadero, puesto que indios y españoles no "hablaban" en igualdad de circunstancias ni tampoco lograban comprenderse siempre unos a otros. A pesar de esto, el intercambio permitió que ciertos elementos culturales fueran asimilados por ambos grupos, lo que en muchas ocasiones derivó en la creación de formas culturales mixtas, por ejemplo, los cultos o ritos sincréticos.

Además, utilizo el término de diálogo intercultural en oposición al de conquista debido a la naturaleza unilateral de éste último, el cual pondera un solo lado de la moneda, mientras que al referirse a este proceso como un diálogo se enfatiza el hecho de que ambos actores (indígenas y españoles) son parte activa de la construcción de la realidad novohispana.

Es por todo esto que en el presente trabajo pretendo ponderar la influencia que el mundo náhuatl tuvo sobre el proceso evangelizador –proceso que al final de cuentas recaía sobre él mismo– a través del estudio de uno de sus aspectos en particular: la penitencia. Para ello me centro en el análisis del *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina, escrito en la segunda mitad del siglo XVI; obra que gozó de amplio

---

<sup>4</sup> Para acercarse a los mecanismos que europeos e indígenas emplearon para comunicarse y conocerse unos a otros ver Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. 12ª ed. Trad. Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI Editores, 2001. *Passim*.

reconocimiento en su época y que se convirtió en modelo de los demás confesionarios redactados en Nueva España en los años posteriores.<sup>5</sup>

Antes de continuar es necesario aclarar el por qué elegí la penitencia y por qué en particular la obra de Molina. En primer lugar, debo decir que unas de las vías más activas para el diálogo intercultural son los puntos en los que se pueden encontrar paralelismos entre ambos sistemas culturales. Los europeos que llegan a las Indias comienzan por explicarse las cosas que descubren en el Nuevo Mundo principalmente a partir de analogías, buscando un lugar para la realidad que tienen entre sus ojos, entre sus propios esquemas conceptuales. Las fuentes abundan en ejemplos: desde las descripciones de Cristóbal Colón hasta las narraciones de los conquistadores y los cronistas del siglo XVI<sup>6</sup>. Por otra parte, no hay razón para no asumir que los indígenas actuaron de la misma manera al enfrentarse a los elementos culturales extraños portados por los españoles. Un ejemplo sencillo de esto lo podríamos tener en los nombres que los nahuas dieron a algunos artefactos o animales desconocidos para ellos: llamaron venados *-mazatl-* a los caballos que traían consigo los soldados extranjeros, cuya razón no parece ser otra que alguna semejanza, aunque lejana, en la apariencia física de los animales. De esta manera, el diálogo se establecería fundamentalmente en el nivel de los esquemas conceptuales de la realidad en los que cada una de las partes observa coincidencias para de esta manera hacer más inteligibles los mensajes emitidos y recibidos.

Es evidente que aquellos elementos en donde se percibieron paralelismos culturales se fueron "descubriendo" con el paso del tiempo y gracias al continuo contacto entre las culturas. Además, la necesidad de conocer mejor al otro arrojó una vasta información junto con su inevitable interpretación parcial, de lo cual, las obras de los

---

<sup>5</sup> Hablando de manuales de confesión en náhuatl, en el siglo XVI encontramos entre los escritores franciscanos los confesionarios *Mayor* y *Menor* de Molina, editados en tres ocasiones y el confionario de fray Juan Bautista y sus advertencias para confesores, compuestas en el umbral del siglo XVII.

<sup>6</sup> Todorov, *op. cit.*, cap. I.

frailes estudiosos como Olmos, Sahagún y Durán, entre muchos otros, son un excelente ejemplo.

A través de este contacto y estudio, los religiosos encontraron algunas prácticas indígenas que se asemejaban sorprendentemente a algunos ritos cristianos, como es el caso de los sacramentos del bautismo, la penitencia y la comunión. Mientras se descubrían estas semejanzas, los franciscanos bautizaban y confesaban a miles de indios quienes, según testimonios de la época como los de fray Toribio de Benavente (Motolinía), acudían fervorosamente a recibir dichos sacramentos.<sup>7</sup>

Así tenemos que dos prácticas cristianas –el bautismo y la penitencia- que tenían un posible paralelo en el mundo indígena pagano, se ejecutaban con éxito en las primeras épocas de la cristianización; sin embargo, ambas recibieron fuertes críticas por parte de algunos religiosos, aunque las razones no fueron exactamente las mismas: por un lado se criticaban los métodos de los franciscanos para administrar el sacramento (es el caso del bautizo) y por el otro se ponía en tela de juicio la sinceridad del indígena en el confesionario o si éste había comprendido bien la esencia del rito católico, y en menor medida se criticaba la manera en que la penitencia era administrada.

El debate sobre la confesión se extendió en el tiempo más que aquél sobre el bautismo e incluso ha llegado hasta nuestros días. Desde la época colonial mucho se ha escrito acerca de este sacramento durante el proceso de evangelización en la Nueva España: sobre los elementos que ya se han señalado aquí y, más recientemente, como un instrumento de control y vigilancia de la sociedad indígena.<sup>8</sup> En casi todos estos

<sup>7</sup> Toribio de Benavente Motolinía. *Historia de los indios de la Nueva España. 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*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman. 5ª ed. México, Editorial Porrúa, 1990. P. 24, 84, 91-96. Por otra parte, en el caso de la comunión se debatía sobre si los indios eran capaces de comprender la esencia del sacramento del altar y si eran merecedores de recibir el cuerpo de Cristo.

<sup>8</sup> Vid. Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España.” en *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de Historia de las Mentalidades*. México, Joaquín Mortiz, 1988. p. 171-215. Sonia Corcuera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

escritos se menciona la existencia de aquellos ritos indígenas semejantes a la confesión católica, los cuales desde el principio llamaron la atención de los frailes, quienes enunciaron ciertas hipótesis al respecto: ¿eran resabios de una evangelización primitiva o unos de tantos engaños del demonio para ser honrado como Dios?

Por su parte, los estudiosos modernos se plantean la interrogante de si la existencia de esas prácticas facilitó la adopción del cristianismo. Las respuestas son variadas según el autor, pero la mayoría coincide en que éstas explican la aceptación del sacramento de la penitencia durante los primeros años. Sin embargo, no se profundiza en el análisis de la influencia de dichas “penitencias” prehispánicas sobre la labor misional de los frailes durante las primeras décadas de la Colonia. Se debate, siguiendo las discusiones de la época contenidas en las crónicas, si estas coincidencias eran un estorbo para la conversión de los indios o, por el contrario, la facilitaban, pero no se va más allá. No se investiga el modo en que los misioneros combatieron o promovieron la persistencia de tales ritos; ni *cómo aprovecharon* la circunstancia para impulsar la práctica cristiana (quienes no la consideraban peligrosa); ni la presencia de estos ritos y conceptos en las obras doctrinales escritas por los religiosos, entre otros aspectos.

El título del presente trabajo hace referencia precisamente a estos problemas, ponderando la importancia de los elementos nahuas en la evangelización a través del *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina en donde las antiguas prácticas penitenciales son aprovechadas para tratar de transmitir el concepto cristiano en cuestión. Con ello, veremos que el discurso que Molina construye a partir de las bases conceptuales mesoamericanas da forma –consciente o inconscientemente- a un mensaje que se puede considerar sincrético.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> En este trabajo utilizo el término “sincretismo” como lo explica el etnólogo Hugo Nutini: “la fusión de rasgos religiosos o no religiosos, complejos de rasgos o instituciones de dos tradiciones culturales en el transcurso de una interacción frente a frente. En esta concepción, la reinterpretación de elementos de las culturas que interactúan da origen finalmente a nuevas entidades.” Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural*

De todo ello daré cuenta en las siguientes páginas en donde en primer lugar presentaré un análisis sobre los conceptos de penitencia en ambas tradiciones culturales (capítulos I y II), para después esbozar las características del proceso evangelizador resaltando la naturaleza del contacto cultural (capítulo III). Enseguida mostraré el estado del sacramento de la penitencia dentro del proceso de conversión deteniéndome en las reacciones que generó entre los religiosos el conocimiento de las prácticas indígenas antiguas (capítulo IV).

A partir del capítulo V comenzaré el análisis de la vida y obra de fray Alonso de Molina, poniendo de relieve la influencia que el mundo en el que se desarrolla ejerce sobre su formación y en su misión religiosa. Finalmente, los capítulos VI y VII están dedicados al estudio del confesionario, primero en términos generales y después en cuanto al resultado del diálogo intercultural expresado en las concepciones de penitencia que maneja el autor.

## I. EL CAMINO HACIA EL SINCRETISMO RELIGIOSO

### **Los derroteros de la empresa evangelizadora de los franciscanos en el siglo XVI**

En este primer capítulo presentaré un breve panorama general del curso que tomó el proyecto evangelizador que emprendieron los religiosos de la orden de San Francisco durante el siglo XVI. Mi intención no es la de mostrar una síntesis detallada de dicho proyecto ni describir pormenorizadamente las actividades que llevaron a cabo los hermanos menores en territorio novohispano, puesto que existen varias obras -muy importantes todas ellas- que se han dado a la tarea de hacerlo y que me sirven de fuente para redactar las siguientes líneas.

El propósito es, en todo caso, delinear el camino que siguió el proceso de conversión durante este siglo, en el que se pueden identificar dos momentos específicos: la construcción de la llamada "utopía franciscana" y su desvanecimiento posterior; subrayando las posturas y actitudes que los franciscanos y otros religiosos asumieron ante el cristianismo indígena en ciernes y frente al paganismo en muchos sentidos vigente a lo largo de estos años.

Me centraré en el caso franciscano puesto que se trata de la orden a la que perteneció Alonso de Molina, quien vivió de cerca y desde muy pequeño los momentos de la empresa evangelizadora a que hice referencia y en los que se formó como sacerdote en Nueva España; lo que en muchos sentidos se ve reflejado en su obra.

Asimismo, tal revisión del camino de la evangelización en los primeros tiempos de la Colonia nos permitirá advertir algunos aspectos del inobjetable sincretismo religioso que tuvo lugar en estas tierras, como resultado del diálogo cultural que se produjo entre indios y españoles.

## El proyecto franciscano y sus obstáculos.

Como se ha mencionado, a través del proceso de evangelización de los indios de Nueva España en el siglo XVI se pueden identificar distintos momentos o etapas, cada uno con características bien definidas. El primer momento lo marca el arribo de los doce primeros franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia. Estos hombres, formados en la provincia reformista de San Gabriel en Extremadura, emprendieron la cristianización de los indios del centro de la Nueva España con la idea principal de fundar una Iglesia indiana perfecta, reflejo fiel de la Iglesia cristiana primitiva. Las posturas escatológicas junto a la influencia erasmiana prevalecientes en la orden constituyeron entre ellos los ideales en los que iban a fundamentar la erección de aquella Iglesia Indiana de cristianos perfectos.<sup>1</sup>

La imitación de Cristo y de sus apóstoles, un cristianismo interior libre de ceremonias y manifestaciones externas excesivas y superfluas, la visión idealizada de las sociedades indígenas y de sus individuos (por naturaleza mansos, nobles, humildes, simples, pobres, etc) y la sensación de que "los últimos días" estaban cerca formaban parte del ideario franciscano que guiaría las primeras décadas de la evangelización, denominada años más tarde "la Edad de Oro" por fray Gerónimo de Mendieta. Durante ella, la mayoría de los hermanos menores estaba convencida de que su obra era comparable con la que habían llevado a cabo los Doce Apóstoles y que compensarían a la cristiandad por los fieles que perdía en el centro de Europa a causa de la Reforma protestante que había sacudido a la Iglesia Romana desde principios de ese mismo siglo.

---

<sup>1</sup> Cfr. Antonio Rubial. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Estudio introductorio Pedro Ángeles Jiménez. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996. Cap. 3; Patricia Nettel Díaz. *La utopía franciscana (1554-1604) (El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta)*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1989. *Passim*. Y, Elsa Frost. "Características espirituales de los fundadores de la provincia del Santo Evangelio", en la misma autora, *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1996, p. 31-43.

Este espíritu los llevaría a emprender la erección de una Iglesia indiana dentro de un reino utópico, para lo que exigieron que la separación de los pueblos de indios de las villas españolas fuera efectiva con el fin de evitar la contaminación y explotación que podían sufrir los naturales, quienes deberían quedar bajo la tutela de los frailes.

Las respuestas de los indígenas hacia el mensaje evangélico de los hermanos menores parecían ser muy prometedoras. Después del recelo natural de los primeros años, los conquistados acudían en masa a pedir el bautismo a los frailes y renunciaban a su antiguo culto; al menos eso era lo que percibían religiosos como Motolinía, cuyo entusiasmo y optimismo respecto a una cristianización exitosa de los indios luce desbordado en todos sus escritos<sup>2</sup>. Además del bautismo, la enorme demanda del sacramento de la penitencia entre los indios resultaba asombrosa, por lo que se constituía en un argumento sólido para quienes defendían el éxito casi milagroso de la conversión de esta gente.

A pesar de que desde el comienzo hubo voces que denunciaban algunas faltas y omisiones en el proceso de evangelización y que dudaban de la sinceridad y la comprensión de los indios de los principios de la religión católica; la visión que los franciscanos tenían era muy optimista en la mayoría de los casos.

Ahora bien, no se debe perder de vista el hecho de que este escenario ideal y lleno de optimismo de la cristianización indiana corresponde asimismo a la fase más dura de los procesos inquisitoriales en contra de indios y a la campaña más extremista de destrucción de la cultura material indígena relacionada con la religión. Visualicemos estos dos escenarios: el de la cristianización ideal y el de la persecución y destrucción de aquello considerado como demoníaco.

---

<sup>2</sup> Como ejemplo tenemos la siguiente cita del franciscano: Vienen muchos no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día de ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas[...] Cuando van al bautismo, los unos van rogando, otros importunando, otros lo piden de rodillas, otros alzando y poniendo las manos, gimiendo y encogiéndose, otros lo demandan y reciben llorando y con suspiros." Motolinía, op. cit, trat. II, cap. 3, p. 84.

Por un lado, las crónicas describen la compleja labor catequética, la enseñanza de nuevos oficios, la defensa y protección de los indios por parte de los mendicantes y aquella imagen del indio manso, noble y lleno de virtudes que mencionamos más arriba. Por otro lado, a través de los procesos inquisitoriales contra indios podemos observar la mano dura de renombrados defensores de indígenas como los frailes Juan de Zumárraga y el propio Martín de Valencia, quienes reprenden enérgicamente a los neófitos que reincidían en la práctica de alguno de sus ritos o costumbres antiguas prohibidas por la nueva religión. Por ejemplo, Valencia creyó necesario ejecutar cuatro indios en Tlaxcala, alrededor de 1525, por idolatría y sacrificios.<sup>3</sup>

Un punto que debemos resaltar es que varios de los procesados eran antiguos estudiantes de importantes centros de instrucción como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Este es el conocido caso de don Carlos, cacique de Texcoco, en 1539 y el de algunos dogmatizadores como Marcos y Francisco de Tlatelolco, quienes censuraban las enseñanzas de los franciscanos y difamaban sus costumbres sexuales, se mofaban de los frailes ante sus propias congregaciones y atacaban el sacramento de la penitencia afirmando que los frailes eran quienes sentían curiosidad por los pecados y no Dios.<sup>4</sup>

Estos dos escenarios parecen ser contradictorios. Sin embargo, ambos se complementan para darnos un panorama más amplio de las circunstancias de la primera mitad del siglo XVI. Como podemos observar, la permanencia y vitalidad de la antigua religión indígena, que en ocasiones se manifestó en expresiones de resistencia abierta por parte de algunos indios a abandonar su antiguo culto, nos muestra que el aparente éxito abrumador de la conversión y el optimismo desbordado por la Iglesia Indiana parecen haberse sustentado sobre elementos bastante simplificados y no necesariamente acordes con la realidad: los religiosos como Motolinía y más tarde Mendieta veían en el

---

<sup>3</sup> Richard Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: sources for the ethnohistorian". En *The Americas*, Washington, 1978, v. XXXIV, núm. 3, p.323.

<sup>4</sup> *Idem.*, p. 324.

indio a un ser pasivo, bueno por naturaleza, que con la labor evangelizadora y educativa de los frailes, y con la gracia de Dios desecharían sin más sus antiguos ritos<sup>5</sup>. Ahora bien, esto mismo explica la severidad con que se actuaba respecto a las manifestaciones de paganismo entre los neófitos<sup>6</sup>, puesto que no podían tolerar ningún tipo de acción que pusiera en peligro el logro de su objetivo primordial: levantar en esta tierra una Iglesia perfecta que fuera reflejo fiel de la fundada por Cristo y sus discípulos. Con el tiempo, estos dos extremos tenderían a suavizarse, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, época en la que nuestro autor comienza su labor doctrinaria.

### **Cambio de actitudes. Escepticismo y relajación.**

A pesar de que la mencionada utopía franciscana pronto comenzó a desmoronarse en Nueva España, por lo que algunos misioneros fijaron sus esperanzas en China<sup>7</sup>, ésta no se vería reducida únicamente a escombros puesto que varios de los elementos que la conformaron seguirían en pie durante otros años más, como la necesaria separación de indios y españoles y la permanencia de la tutela de los religiosos sobre las comunidades indígenas que fue defendida con ahínco.

Muchas fueron las circunstancias que condujeron a abandonar el proyecto utópico original, sobre todo a partir de la década de los años cincuenta, en los que Mendieta ubica

<sup>5</sup> José María Kobayashi. *La educación como conquista, (empresa franciscana en México)*. México. El Colegio de México, 1974. *Passim*. En esta obra el autor realiza un estudio sobre el proyecto educativo de los frailes, el cual no sólo intentaba adoctrinarlos sino integrarlos a las nuevas formas de vida de la cultura occidental.

<sup>6</sup> Las explicaciones eclesásticas de estas manifestaciones de resistencia residían básicamente en la supuesta intención del demonio de recuperar su reino perdido exhortando a los indios, mediante amenazas de futuros castigos, a levantarse en contra de los españoles. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesíastica indiana*. 2 v. Intr. Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar de Antonio Rubial García. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. Lib. III, cap. XVIII, v. 1, p. 370.

<sup>7</sup> El propio fray Martín de Valencia (m. 1534) expresó su desencanto respecto a la Iglesia india y declaró que se descubriría otra tierra en donde se establecería la Iglesia de los últimos tiempos. También en diversas ocasiones Zumárraga y Betanzos planeaban viajar hacia China para ejercer allí su labor evangélica. Rubial, *op. cit.*, p. 131-132.

el fin de la "Edad de Oro". En este sentido las siguientes palabras de Antonio Rubial son bastante ilustrativas:

Muchos frailes que vivieron en la segunda mitad del siglo XVI aún compartían algunos de los ideales de los primeros misioneros, pero aquel optimismo con el que los religiosos veían al mundo indígena había quedado atrás. El hecho de que Mesoamérica ya no fuera una tierra de misión, la gran mortandad que asolaba a las comunidades indígenas, la sobrevivencia de los ritos paganos, incluso entre la nobleza educada en los conventos, y las pugnas con el episcopado, dieron a las órdenes de la segunda mitad del siglo XVI otra actitud, una actitud de añoranza por el pasado y de desconfianza por el futuro; una actitud teñida de cierto escepticismo.<sup>8</sup>

Es también en esta época cuando disminuye la fuerza con que se perseguían las "idolatrías" en que recaían los indios conversos. Este cambio comenzó, de hecho, cuando Zumárraga fue removido como Inquisidor Apostólico en 1543; a partir de entonces, sus sucesores actuaron con suavidad, y en 1571 cuando se establece el Tribunal del Santo Oficio en Nueva España se declara que los indios quedan fuera de su jurisdicción pues se les considera como menores de edad en perpetuo proceso de evangelización. De esta manera, las prácticas con marcados tintes "idolátricos" de los indios fueron toleradas durante el fin del siglo XVI y todo el XVII a pesar de su considerable aumento y de la resistencia indígena a abandonarlas.<sup>9</sup>

A la vez que se relajaba el castigo de las recaídas en el paganismo, es interesante observar que crecen las voces críticas respecto al cristianismo indígena, de las cuales las de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán son las más sobresalientes. Es parte del escepticismo del que habla Rubial en el pasaje citado más arriba. Los estudios que realizaron estos dos religiosos, entre algunos otros, arrojaron luz

<sup>8</sup> Antonio Rubial, "Estudio preliminar" en Mendieta, *op. cit.*, v. I, p. 29.

<sup>9</sup> R. Greenleaf, *op. cit.*, p. 325-344. Para este autor, dicha situación dio pie a la formación de un "barroco religioso" en México, es decir, una religión que a menudo era católica en forma, pero pagana en substancia y función. Respecto a la supervivencia del paganismo indígena Wigberto Jiménez Moreno afirma que en el periodo que se extiende aproximadamente desde 1555 hasta 1590 hallamos una notable regresión de la idolatría en la región central de la Nueva España. Jiménez Moreno, "The Indians of America and Christianity" *The Americas*, Washington, 1958, v. XIX, núm. 4, p. 413.

acerca de los antiguos ritos y creencias indígenas y revelaron la permanencia de muchos de ellos bajo el velo de las ceremonias y costumbres católicas. Por ejemplo, según el dominico, los indios se resistían a dejar sus antiguos ritos y dioses a causa, principalmente, de su naturaleza temerosa “[...] como hacen quando algunos se ven enfermos ó en alguna necesidad; que juntamente con llamar á Dios acuden á los hechiceros y médicos burladores y á las supersticiones y ydolatrias y agüeros de sus antepasados[...].”<sup>10</sup>

En otro pasaje del mismo autor encontramos:

[...]cossa cierto que es mucho de tener en muchos destos yndios que, como no estan aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y assí tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.<sup>11</sup>

Las denuncias de Sahagún y Durán tenían como objetivo común evitar que se cometieran “herejías” y toda clase de actos que ofendieran a Dios y que tuvieran su raíz en el mundo indígena antiguo, así como impedir la ejecución de prácticas sincréticas demasiado heterodoxas que pudieran rayar en la idolatría. No obstante, a pesar de sus esfuerzos, las autoridades eclesiásticas se tomaron generalmente más laxas o permisivas ante dichas prácticas.

Además de estos descubrimientos y denuncias, que hacían dudar de la sinceridad de los indígenas y del éxito de su conversión, la primitiva imagen del indio manso, noble, sin malicia y cristiano perfecto había decaído y tomado fuerza la de un hombre de poco entendimiento, vicioso, holgazán y mentiroso. Hacia esa misma época, el interés de los frailes respecto al Colegio de Tlatelolco había decaído notablemente debido, en parte, a

<sup>10</sup> Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 v. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. Pról., trat. II, v. 2, p. 15.

<sup>11</sup> *Idem.*, p. 13.

que los indios allí formados tendían a buscar la vida mundana sin mostrar aptitudes – según algunos religiosos- para el sacerdocio.<sup>12</sup>

Sin embargo, el desencanto hacia la Iglesia indiana no venía únicamente de los frailes; también los indios se empezaron a alejar de la Iglesia y de sus sacramentos. En la misma época que venimos tratando se registró un enorme descenso de asistencia a los templos: hacia 1562 se afirmaba que sólo un tercio de la población indígena de la ciudad de México recibía los sacramentos y en 1569 el Provincial franciscano informaba que, aun en las zonas más cristianizadas, sólo la quinta parte de los indios asistía a la iglesia.<sup>13</sup>

La decadencia del proyecto evangelizador primitivo se acentuó hacia el último tercio del siglo XVI cuando los constantes y cada vez más fuertes conflictos entre los mendicantes y las autoridades civiles y eclesiásticas desgastaban el poder y la influencia sobre los pueblos de indios que los religiosos habían construido a lo largo de las primeras décadas. Además, la relajación en los principios de las órdenes y su creciente interés por los bienes materiales a causa, entre otras cosas, de la entrada masiva de criollos a los conventos provocó un creciente desinterés por las condiciones en que vivían los indios.<sup>14</sup> Ante esta situación se elevaron algunas voces de protesta y añoranza por el pasado como la de fray Gerónimo de Mendieta, quien atribuía el fracaso de la cristianización de los indios a las epidemias, al abuso y explotación del repartimiento y, especialmente, al perjudicial contacto entre indios y españoles seculares, los cuales contaminaron y

<sup>12</sup> La decadencia del colegio fue larga y con algunos altibajos. Siempre tuvo que enfrentar la fuerte oposición de clérigos, frailes de otras órdenes y españoles civiles quienes no juzgaban conveniente formar a los indios en estudios superiores. Robert Ricard, *op. cit.*, p. 337-346.

<sup>13</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. (1519-1810)*. Trad. Julieta Campos. 14ª ed. en español. México, Siglo XXI Editores, 2000. P. 114. *Apud*. Montúfar, "Carta del arzobispo", p. 341. Ricard, "Documents pour l'histoire des franciscains", pp. 228ss. Según Gibson, las causas de este fenómeno pueden encontrarse en el alejamiento de los mendicantes en relación a sus fieles y el cese de la defensa en contra de los abusos de los españoles, además de la pérdida de autoridad de la nobleza indígena, la cual fungía como intermediaria del poder de los religiosos sobre los pueblos de indios y se encargaba de regular la asistencia a los templos cristianos; de esta manera, dicha asistencia se volvió voluntaria. *Idem.*, p. 115. Además, la desolación de los pueblos indígenas debida a las epidemias de 1545, 1576 y 1588 también debió incidir en el descenso de la asistencia a las parroquias.

<sup>14</sup> Rubial, "Estudio preliminar". En Mendieta, *op. cit.*, p. 26.

“malearon” con su mal ejemplo a aquellos menores de edad perpetuos que siempre deberían quedar bajo la protección y guía de sus padres espirituales.<sup>15</sup> Sin embargo, para Mendieta no sólo los laicos eran culpables del fracaso, sino que incluso algunos sacerdotes contribuían a ello con sus acciones:

Pues qué diremos de los ejemplos que los indios reciben de algunos de nosotros los eclesiásticos, entre los cuales no falta quien los aperree y aporree, como lo hacen los seglares de poca suerte, que los hombres honrados (aunque seglares) no se apocan a esta bajeza ni se abajan a esta poquedad, y por eso dicen los indios de los tales, que no son teopixques, que quiere decir dedicados a Dios, sino cristianos, como los seglares se nombran [...].<sup>16</sup>

Finalmente, un factor que acompañó al cambio de rumbo del antiguo proyecto evangelizador mendicante fue el arribo de las conclusiones del Concilio de Trento en la década de 1560. La defensa de los dogmas impugnados por los protestantes vino a reforzar el fomento a las ceremonias externas y sus formas (culto a los santos y sus reliquias, a la Virgen, etc.); elementos que los antiguos franciscanos con influencia erasmiana habían combatido en la Nueva España. Además, con el Concilio Tridentino vino la prohibición de la lectura de la *Biblia* a los laicos y se impulsó la práctica de los sacramentos como el de la Penitencia, especialmente censurado por los reformistas, además de que se reforzó la jerarquización de la Iglesia, con lo que los frailes vieron reducida su autonomía respecto a la autoridad episcopal.<sup>17</sup>

### **La conversión y el sincretismo inevitable y... ¿conveniente?**

Ahora bien, al final del siglo XVI la cristianización de los indios parecía ser una empresa lejana a su conclusión y el combate a la “idolatría”, largo. Asimismo, a pesar de los esfuerzos de los primeros misioneros como Valencia, Motolinía y Zumárraga que

<sup>15</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, caps. XXXI-XXVII.

<sup>16</sup> *Idem.*, lib. IV, cap. XXXV, v. 2, p. 194.

<sup>17</sup> *Cfr.* Rubial, “Estudio preliminar” en Mendieta, *op. cit.*, p. 17.

aspiraron a levantar en Nueva España una Iglesia perfecta a imagen y semejanza de aquella de los primeros tiempos; y de los descubrimientos y denuncias de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, la mezcla o el sincretismo entre ambas tradiciones religiosas se había iniciado irremediablemente y no tendría marcha atrás. En este sentido, el propio Durán nos ofrece un precioso testimonio por su elocuencia y sencillez que nos retrata dicha mezcla de cultos inevitable. Relata el dominico su experiencia al haber reprendido a un indio por haber actuado mal a los ojos del religioso:

[...]y así riñéndole el mal que había hecho me respondió "Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla" y como entendiése lo que quiere decir por aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio torné a insistir me dijese que medio era aquel en que estaban me dijo que como todavía no estaban bien arraigados con la fé que no me espantese de manera que aun estaban neutros que ni bien acudían á la una ley ni á la otra ó por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían á sus costumbres antiguas y ritos del demonio y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aun permanecían en medio y estaban neutros.<sup>18</sup>

Hoy en día es imposible negar el sincretismo que tuvo lugar entre las tradiciones culturales de Mesoamérica y del Viejo Mundo. Prácticamente no hay rubro alguno de la vida social que no haya sufrido transformaciones derivadas de la mezcla de tradiciones; máxime el de la vida religiosa. Alfredo López Austin llama la atención sobre tales cambios ocurridos y afirma que ellos repercutieron en la aparición de distintas religiones indígenas a lo largo de la Colonia, las cuales incorporaban elementos de ambas culturas para conformar nuevos cultos o modificar los existentes.<sup>19</sup>

A través de la interacción cultural se construyeron inevitablemente prácticas, conceptos, costumbres, sistemas, etc. herederos de las culturas en relación. La dinámica de dicha construcción de sincretismos es muy compleja, pues para su análisis es

<sup>18</sup> Durán, *op. cit.*, trat. III, cap. III, v. 2, p. 243.

<sup>19</sup> Alfredo López Austin. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 4ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998. Caps. 2 y 10.

necesario tomar en cuenta tanto la participación de los indios, quienes asimilan, adoptan, adaptan, resisten e incorporan las formas y conceptos de una o de otra tradición cultural; como también la aportación de los misioneros en el mismo sentido. A pesar de que tradicionalmente se considera que éstos -principalmente los frailes de las primeras generaciones- fueron siempre reacios a cualquier tipo de mezcla de cultos, veremos que, consciente o inconscientemente, en muchas ocasiones ellos mismos dieron pie a la confusión de cultos.

### **Los paralelismos culturales.**

Pues bien, se señalaba que la dinámica que siguió la construcción de sincretismos es compleja y por lo mismo su descripción y análisis no son fáciles; además, debemos tener en cuenta que siempre se corre el riesgo de caer en generalidades demasiado esquemáticas. Empero, podemos identificar los principales canales en los que se desarrolló el mencionado diálogo entre la cultura europea y la mesoamericana, los cuales sirvieron de vía para la construcción de una multitud de creaciones culturales mixtas en Nueva España; entre ellas, los sincretismos religiosos.

Los paralelismos culturales fueron estos canales de comunicación y de intercambio, los cuales -nos dice Lockhart- permitieron una amplia interacción, derivando en la "implantación rápida y en gran escala de las formas [culturales] europeas, o al menos formas que parecían ser europeas, entre los pueblos indígenas".<sup>20</sup>

Sin embargo, como asienta el mismo autor, tales correspondencias nunca fueron perfectas por lo que siempre surgieron formas mixtas:

Las supervivencias absolutas sin modificaciones y el desplazamiento total son igual de raros en la historia del contacto cultural en el México central. En las primeras etapas, lo que se encuentra comúnmente es la identificación preliminar de los elementos intrusos e indígenas, que permitía que un concepto o práctica indígena funcionara de una manera

---

<sup>20</sup> Lockhart, *op. cit.*, p.15.

familiar bajo una cubierta cristiano-española. Al paso de los siglos se crearon combinaciones de formas y patrones estables, que debían algunos rasgos a uno de los donantes y otros al otro y, en algunos casos, a ambos.<sup>21</sup>

De igual manera, el mismo autor vuelve a indicar la dinámica que se desarrolló en el terreno religioso del contacto cultural:

Un principio general de la interacción entre españoles y nahuas es que siempre que existía un paralelismo entre las dos culturas los nahuas pronto adoptaban la forma española relevante sin abandonar la esencia de su propia forma.<sup>22</sup>

Un caso analizado por Lockhart en el que existe un sincretismo religioso es el del culto a los santos entre las comunidades indígenas de la colonia. Aquí el autor afirma que existe una gran dificultad para ofrecer una explicación consistente respecto a la manera en que se desarrolló este proceso sincrético, por lo que es necesario recurrir a la especulación y observa que "los actores potenciales en este asunto son los eclesiásticos españoles, sus ayudantes e intérpretes indígenas, los laicos españoles y las autoridades del *altépetl* indígena".<sup>23</sup> A esta amplia gama de actores potenciales en la construcción de un culto sincrético a los santos deberíamos agregar a curanderos, líderes espirituales y al pueblo en general, puesto que al final de cuentas la adoración se extenderá por todas partes y será popular; además, las mezclas se derivarán del contacto entre todos los actores de la sociedad. Sin embargo, es importante advertir que Lockhart identifica a los religiosos y a sus ayudantes indígenas como unos de los personajes más activos en el proceso sincrético.

En este sentido, Hugo Nutini sugiere que en la Nueva España del siglo XVI existió una clase de sincretismo -que él llama "dirigido"- el cual fue producto de una mezcla en aquellos elementos sobrenaturales, rituales o administrativos en los que existiera un cierto

---

<sup>21</sup> *Idem.*, p. 16.

<sup>22</sup> *Idem.*, p. 352.

<sup>23</sup> *Idem.*

grado de semejanza –estructural, funcional y/o simbólica–, donde los frailes manipularon deliberadamente algunos de esos elementos para facilitar la conversión pacífica de los indios. Como evidencia el investigador señala que los religiosos que emprendieron la evangelización de la región de Tlaxcala durante el siglo XVI promovieron intencionalmente el culto a los santos que compartían los atributos de los dioses locales; argumento que a Lockhart le parece razonable, pero "no muy compatible con lo que sabemos de la actitud de los frailes en las primeras generaciones y carecemos de evidencia firme".<sup>24</sup>

Sin embargo, Nutini sostiene que las semejanzas simbólicas, rituales, ceremoniales y formales entre el catolicismo y la religión autóctona facilitaron la política de conversión seguida por los frailes, quienes desde el principio reconocieron su utilidad en el proceso de evangelización, el cual puede caracterizarse como "sincretismo dirigido", una estrategia que los frailes siguieron conscientemente por dos razones: para estimular la rápida conversión de los indios y para suavizar el impacto de una conversión forzada y hacer a la nueva religión más aceptable para las masas indígenas.<sup>25</sup>

Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en Torquemada, quien describe algunos casos en donde los primeros religiosos en Nueva España quisieron sustituir el culto a algunos dioses por el de santos cristianos:

En esta Nueva España tenían estos indios gentiles tres lugares, en los cuales honraban a tres dioses diversos y les celebraban fiestas; el uno de los cuales está situado en las faldas de la sierra grande, que se llama Tlaxcalla, y los antiguos le llamaron (y los presentes le llaman) Matlacueye. En este lugar hacían fiesta a la diosa llamada Toci, que quiere decir nuestra abuela. [En otro lugar que se llama Tianquizmanalco] hacían fiesta a un dios que le llamaban Telpuchtlí, que quiere decir mancebo. Y en otro que está una legua de esta ciudad de México, a la parte del norte, hacían fiesta a otra diosa, llamada Tonan, que

<sup>24</sup> Nutini, *op. cit.*, p. 17-18. Lockhart, *op. cit.*, p. 352-353. Este último hace una serie de cuestionamientos a la obra de Nutini en los que intenta probar la debilidad de las bases sobre las que descansa la tesis del sincretismo dirigido. Al final sugiere que todo el material de dicho libro necesita volverse a estudiar. Mientras que Nutini, por su lado, admite que también existió un "sincretismo espontáneo", donde no es posible asegurar que los religiosos hubieran manipulado las semejanzas entre las religiones cristiana y mesoamericana; tal es el caso de la celebración de Todos los Santos.

<sup>25</sup> Nutini, *op. cit.*, p. 77-81.

quiere decir nuestra madre, cuya devoción de dioses prevaecía cuando nuestros frailes vinieron a esta tierra y a cuyas festividades concurrían grandísimos gentíos de muchas leguas a la redonda, en especial a la de Tianquizmanalco[...]

Pues queriendo remediar este gran daño nuestros primeros religiosos[...] determinaron de poner iglesia y templo en la falda de dicha tierra de Tlaxcallan, en el pueblo que se llama Chiauhtempa[...] y en ella construyeron a la gloriosísima Santa Ana, abuela de nuestro señor, porque viniese con la festividad antigua, en lo que toca a la gloriosa santa celebración de su día, aunque no en el abuso e intención idolátrica. En Tianquizmanalco construyeron casa a San Juan Bautista; y en Tonantzin, junto a México, a la virgen sacratísima, que es nuestra señora y madre; y en estos tres lugares se celebran estas tres festividades, a las cuales concurren las gentes, en especial a la de San Juan; y hay muy grandes ofrendas[...]

Pero sea lo que fuere, éstas son las fiestas y ésta la intención de haberlas instituido y con la que de presente las celebran, aunque no todos lo saben.<sup>26</sup>

Desde mi punto de vista, la idea del sincretismo dirigido parece bastante sugerente y podría venir bien en el caso de fray Alonso de Molina y su *Confesionario Mayor*, puesto que —como se verá más adelante— el franciscano conoció bien los ritos penitenciales y la confesión que practicaban los nahuas a la llegada de los españoles y decidió reutilizar los conceptos bajo un contexto cristiano dando pie a la mezcla de cultos y a la supervivencia de algunos rasgos de la religión indígena antigua. No obstante, no es muy fácil saber si el fraile quiso conscientemente que las prácticas penitenciales que surgieran de su discurso fueran sincréticas. También es posible suponer que fue el mundo náhuatl el que ejerció una influencia inconsciente sobre el pensamiento de nuestro autor. Sobre ello abundaré en los capítulos dedicados al franciscano y al análisis de su obra.

Afirmar que el sincretismo religioso que se inició en el siglo XVI en Nueva España fue impulsado de alguna manera por los frailes mendicantes parece temerario, pues, como señala Lockhart, esto resulta poco compatible con las censuras de hombres como Sahagún y Durán en relación a la mezcla de cultos y con la descalificación general de la

<sup>26</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983. Lib. X, cap. VII, v., III p. 357.

antigua religión indígena que hicieron desde un principio los eclesiásticos. No obstante, como se aprecia en la cita de Torquemada, al revisar las fuentes podemos observar que existieron matices importantes en la postura de los frailes que permitieron acoger algunos elementos cosmológicos y ritualísticos prehispánicos dentro de la religión que pretendían imponer. Veamos.

### **Los frailes ante la religión mesoamericana.**

A través de las crónicas y cartas de los religiosos del siglo XVI podemos conocer las diferentes reacciones de éstos ante el conjunto de ritos, creencias, costumbres, cultos, etc. que encontraron entre los pueblos indígenas de Nueva España. En estos relatos existe una presencia permanente de la figura del demonio, la cual es prácticamente la única explicación que encuentran los religiosos para las prácticas paganas de los indios, sobre todo para las que tienen que ver con sacrificios humanos.

Sin embargo, los frailes también hallaron ciertas prácticas indígenas que se asemejaban sorprendentemente a rituales católicos; algunos de ellos, como el "bautismo" y la "confesión" prehispánicas fueron denominados "execramentos". Uno de los primeros en identificar estas prácticas fue fray Andrés de Olmos, quien los menciona en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* bajo el nombre de execramentos y afirma que son obra total del demonio.<sup>27</sup>

Dicha definición sería recordada por los religiosos de las décadas posteriores, como es el caso de Mendieta, quien al hacer el recuento de las maneras en que el demonio engañaba a los indios en su gentilidad comenta:

[...]Y hablando primero de los execramentos que ordenó en su Iglesia diabólica, en competencia de los Santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos para

---

<sup>27</sup> Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía de texto náhuatl, versión española, intr. y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. Cap. III

remedio y salud de sus fieles en la Iglesia católica; por el contrario, para condenación y perdición de los que le creyesen dejó el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar á los verdaderos misterios de nuestra redención.<sup>28</sup>

Estos paralelismos han llamado la atención de varios estudiosos, desde los propios evangelizadores del siglo XVI hasta autores modernos; sin embargo, el análisis de ellos regularmente no traspasa la superficie del problema y la conclusión recurrente a que se llega es que el carácter diabólico que los frailes vieron en estas prácticas fue determinante para querer extirparlas y borrarlas totalmente, pues traerían el recuerdo de la antigua religión. En este sentido tenemos la opinión de Robert Ricard para quien el espíritu de repulsión a la herejía y el fiel seguimiento a la ortodoxia que dominaba en España explica el rechazo a cualquier elemento de la antigua religión indígena que representara una posible desviación de la doctrina cristiana:

Estas razones en conjunto nos hacen ver por qué los misioneros, en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo, que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes. Con todo: en lo que no se rozaba con lo religioso, de lejos o de cerca, tuvieron empeño en mantener el pasado: conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos.<sup>29</sup>

Por su parte, pero siguiendo la misma línea del historiador citado previamente, otro autor moderno como Carlos Robles lamenta este supuesto y señala que "hubiera sido de desear que [se] realizase una adaptación de los moldes externos, ritos, etc. del Cristianismo, pero esto suponía una labor intensa que los misioneros no pudieron realizar por exceso de trabajo. Por tal causa, en vez de presentar al Cristianismo como una

<sup>28</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib II, cap. XIX, v. I, p. 223.

<sup>29</sup> Ricard, *op.cit.*, p. 104. En la última parte cabría preguntarle a Ricard si la superposición de templos no "roza", aunque sea "de lejos", con lo religioso. Por otra parte, Ricard afirma también que "las analogías superficiales fueron, para [los frailes], más bien obstáculos que elementos favorables". P. 102. Aseveración que no concuerda con lo que venimos atendiendo en el presente estudio.

plenitud y perfeccionamiento de los valores culturales y creencias que ya tenían las religiones indígenas, lo proponen como algo absolutamente nuevo que supone la ruptura radical en las tradiciones y culto anteriores<sup>30</sup>

Si bien la relación entre la idea de extirpar la "idolatría" y la "rotura radical" con el pasado religioso parece congruente y lógica, existen testimonios que nos indican la posibilidad de rescatar ciertos rituales de raíces prehispánicas. De hecho, estas dos posturas se pueden encontrar en un mismo autor. Diego Durán afirma, por un lado, haber asumido la tarea de descubrir y relatar los ritos y costumbres de la antigua religión indígena con el fin de borrar "totalmente de su memoria [la de los indios] las supersticiosas ceremonias y cultos falsos de los falsos Dioses que adoraban"<sup>31</sup> y sólo así poder lograr con éxito la conversión de los indios.

En el mismo sentido, Durán reconoce la dificultad que hay para identificar cuándo los antiguos ritos se mezclan con los nuevos implantados por los religiosos porque aquellos "son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que estan encuertos con ellos, y acaeze muchas vezes pensar que estan jugando y estan echando suertes de los sucessos delante de nosotros y no los entendemos, y pensamos que se disciplinan y estanse sacrificando, porque tambien ellos tenian sacramentos, en cierta forma, y culto de Dios que en muchas cosas se encuentra con la ley nuestra[...]"<sup>32</sup> De esta manera, vemos que el dominico parece ser partidario de la idea de plantar el cristianismo en los indios como algo completamente nuevo y evitar tanto la permanencia de antiguas supersticiones como la confusión de cultos. La solución que plantea a lo largo de su obra es el conocimiento de las antiguas costumbres así como de

<sup>30</sup> Carlos Robles V. "Problemas que se presentan en la expresión de los conceptos filosófico-religiosos del cristianismo en las lenguas indígenas de América" En *XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México, 1962. Actas y Memorias*, 3 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964. P. 616.

<sup>31</sup> Durán, *op. cit.*, pról., trat. II, v. II, p. 13.

<sup>32</sup> *Idem.*, p. 15.

las lenguas nativas para castigar o reprender a aquellos que las sigan practicando o las mezclen con el catolicismo.

No obstante, el mismo Durán reconoce, por otra parte, el valor de ciertas prácticas del pasado gentil indígena e incluso sugiere su continuación. Por ejemplo, cuando relata la antigua manera de confesión que se realizaba durante la fiesta de la diosa Xochiquetzal —de la que hablaremos más adelante— el fraile concluye de la siguiente manera:

Esta era la confesion que estos tenían [...] lo qual aunque era ceguedad y grande error y ceguedad é ignorancia intolerable demas de causar admiracion el engaño en que el Demonio los tenía son dignas de que no esten sepultadas en el olvido pues no lo estan otras que son dignas de que lo estuvieran y de que la religion cristiana no las leysa pues son mas incitativas á mal que á bien [...]<sup>33</sup>

En este caso, tal parece que el dominico cree en la posibilidad de que el rito antiguo pueda ser “cristianizado” y utilizado en provecho de la conversión de los indios.<sup>34</sup> De esta manera, vemos que la idea general de que los misioneros no pensaron en aprovechar algunas de las prácticas antiguas al momento de emprender la cristianización de los indios, no es sostenible puesto que uno de los principales “acusadores” de la permanencia o mezcla de los antiguos ritos entre los nuevos fieles, opina distinto cuando se enfrenta a alguna ceremonia que no considera dañina, aunque fuera diabólica durante el paganismo.

Además, la posición contradictoria de Durán también se expresa en otros tantos casos que son expuestos por Tzvetan Todorov. Este investigador sostiene que a pesar de que el dominico se empeña, por un lado, en luchar claramente en contra del sincretismo

<sup>33</sup> *Idem.*, trat. II, cap., XVI, v. II, p. 162.

<sup>34</sup> *Cfr.* Rosa de Lourdes Camelo y José Rubén Romero Galván, “Estudio preliminar” en Diego Durán, *op.cit.*, p. 15-47. Aquí los autores advierten la ambivalencia con que el fraile concibe la antigüedad india en donde se combinan virtudes sorprendentes y vicios y costumbres reprobables. Es por ello que su actitud ante la supervivencia de prácticas paganas, a veces mezcladas con el cristianismo, también fue dual. Por ejemplo, los autores mencionan que en el caso de las ofrendas que los indios hacían a la Virgen en septiembre, las cuales tenían referencias con antiguos ritos dedicados a la diosa del maíz, Durán considera que ya están “convertidas” en ofrendas de Dios.

-pues es un sacrilegio-, por otro lado, al revisar la antigua religión de los nahuas, el fraile identifica numerosas semejanzas entre ésta y la religión católica (Pascua, Navidad, penitencia, Trinidad, etc.), con lo que

Durán se las arregla para encontrar semejanzas ahí donde los idólatras a los que fustiga nunca se habían atrevido a buscarlas; si se le tomara completamente en serio, uno podría conformarse con obedecer a la antigua religión, con algunas modificaciones, puesto que es la misma que la nueva [...] Aquello que a Durán le parecía la mayor infamia —el sincretismo religioso— lo llevaba en su propia mirada.<sup>35</sup>

Dicha contradicción entre querer, por una parte, borrar de la mente india la antigua religión y, por otra, considerar que existen numerosas analogías que de alguna manera pueden ser útiles para la cristianización, no se ha ponderado lo suficiente. Por lo regular se otorga mucho más peso a los reproches que algunos religiosos hacían acerca de las supervivencias paganas que a las evidencias del diálogo intercultural que se desarrollaba en Nueva España, principalmente a través de esas coincidencias, el cual conducía hacia la creación de sincretismos.

En el caso del presente estudio, las coincidencias o paralelismos culturales que interesan concretamente son las prácticas penitenciales que existían en ambos mundos, cuya confluencia y posible derivación en un sincretismo religioso se puede observar a través del análisis de los conceptos relativos a la Penitencia que maneja Molina en su *Confesionario Mayor*.

Ahora bien, antes de analizar las "penitencias" en el confesionario es preciso que revisemos y definamos claramente los sentidos de éste término y su utilización en el cristianismo y en el mundo náhuatl antiguo, los cuales entraron en conflicto con la llegada de los españoles a Mesoamérica y fueron, por así decirlo, sintetizados en cierta medida, por nuestro autor en su obra.

---

<sup>35</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 215-218.

## II. LAS PENITENCIAS EN EL CRISTIANISMO.

Hablar de la penitencia durante la evangelización en Nueva España requiere antes que nada, de establecer con precisión el sentido o los sentidos que este concepto tenía hacia la época que trataremos. Es necesario adentrarse en las ideas que los frailes del siglo XVI manejaban respecto al término de penitencia para poder comprender los usos que dieron al mismo en su labor doctrinal.

Ahora bien, una vez que se hayan podido develar esos sentidos de la penitencia en el mundo cristiano, se podrá, de igual manera, comprender por qué ciertas prácticas religiosas de los nahuas fueron identificadas como penitenciales por los propios eclesiásticos y analizar las actitudes y posturas que éstos adoptaron ante tales ritos. No obstante, antes de definir el concepto de penitencia creo necesario revisar en primer lugar la idea de pecado entre los cristianos pues ella nos permitirá comprender la función de la penitencia en el mundo occidental.

### **El pecado: nuestro punto de partida.**

Como lo explica Jean Delumeau en su libro *Le péché et la peur*, el cristianismo puso al pecado en el centro de su teología; hizo de él una oposición entre la voluntad del hombre y la voluntad de Dios.<sup>1</sup> Este carácter volitivo del pecado implica una carga de responsabilidad en el pecador, quien debe enmendar, igualmente por voluntad propia, su falta.

---

<sup>1</sup> Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe- XVIIIe siècles)*. Paris, Fayard, 1983, p. 211-212. No obstante, es preciso señalar que también se considera que en ocasiones el hombre peca por ignorancia, es decir, no lo hace en forma voluntaria o consciente, sin embargo, esto no lo exime de responsabilidad.

En el Viejo Testamento el pecado es presentado "como una ruptura del vínculo *conyugal* entre el pueblo y Dios."<sup>2</sup> Aquél aparece en el momento en que Adán desobedece un precepto divino y antepone su voluntad a la del creador. Más tarde, los escritores neotestamentarios conservarán los conceptos del pecado como alejamiento, separación e infidelidad hacia Dios, pero al mismo tiempo exaltarán notablemente la idea del perdón: Jesús no viene por los justos, sino por los pecadores y su sacrificio marca la reconciliación de Dios con su pueblo.<sup>3</sup>

A partir de entonces, el pecado se yergue como parte fundamental de la doctrina cristiana y es objeto de numerosas reflexiones que se encaminan hacia una definición más elaborada y compleja. San Pablo, quien considera al hombre terriblemente frágil ante el poder del pecado, colocó al pecado original y al personal dentro de un sistema de salvación, en donde la contraparte es la justificación<sup>4</sup>; es decir, el pecador debe volverse justo a través de distintas vías como la penitencia, la limosna y demás obras pías.

Más tarde, San Agustín se encarga de elaborar la definición de pecado que se convirtió en la más importante de su época: "el pecado es toda acción, palabra o codicia en contra de la ley eterna"; es *aversio a Deo* y *conversio ad creaturam*. El pecado se convirtió en un atentado contra la obra de Dios y en una injusticia que viola el dominio soberano de Dios sobre el mundo y sobre el hombre. De esta forma, el desorden del pecado es un agravio a Dios.<sup>5</sup>

Por otra parte, el pecado no es solamente factual o material, sino que aparece desde la intención de pecar y se puede decir que esto es lo más importante, pues está directamente vinculado a la voluntad del individuo. Las meditaciones iniciadas por

<sup>2</sup> *Diccionario de espiritualidad*. 3v. Dir. Ermanno Ancilli, trad. Joan Llopis. 2ª ed. Barcelona, Herder, 1987. V. III, p. 118 - 119. El subrayado es mío. Llama la atención el sentido en que es considerado el vínculo entre creador y criatura. En el mismo párrafo, el diccionario citado afirma: "El [pecado] es esencialmente infidelidad a un amor; el hombre que rechaza el amor a Dios".

<sup>3</sup> *Idem.*, v. III, p. 113. Cfr. J. Delumeau, *op. cit.*, p. 212-213.

<sup>4</sup> Delumeau, *op. cit.*, p.213.

<sup>5</sup> *Idem.*, p. 214. Santo Tomás agregaría a esta definición el aspecto del pecado por omisión.

Anselmo y Abelardo, entre otros, acerca de la *intención* en el acto de pecar llevaron a establecer ciertas distinciones importantes ligadas a la voluntad propia del pecador. Según los teólogos del siglo XII, el pecado comprende dos aspectos: la falta (*culpa*) y la pena (*poena*). La primera es para los discípulos de Abelardo el consentimiento (*consensus*) o el desprecio de Dios (*contempus Dei*); es decir, existe falta cuando el pecado fue cometido voluntariamente; mientras que la pena es el efecto de la trasgresión que reside en el pecador. De esta manera, en ciertas ocasiones, la ignorancia puede excusar la culpa y hacer que el pecado se considere venial o menor.<sup>6</sup> Más adelante veremos cómo esta distinción tuvo un efecto importante en la práctica de la penitencia sacramental.

A partir de este momento, la concepción de pecado permaneció sin alteraciones significativas.<sup>7</sup> Los religiosos que emprendieron la labor de cristianizar a los indios de Nueva España no se alejaron de las concepciones escolásticas relativas al pecado, las cuales se pueden resumir de la siguiente manera: El pecado es un alejamiento de Dios, el camino hacia la perdición del alma, provocado por el rechazo voluntario de la gracia y el amor divinos mediante la violación de la ley eterna. El vínculo con Dios se rompe y el pecador debe padecer las consecuencias del abandono de la gracia.

En un mundo en el que el hombre se encuentra fatalmente expuesto al poder del pecado, era necesario crear mecanismos para combatirlo: las normas morales, las obligaciones de los individuos hacia la Iglesia y una serie de rituales basados fundamentalmente en los Mandamientos de Dios y de la propia Iglesia fueron medios para evitar el pecado. Sin embargo, también se debieron crear los medios para reparar los

---

<sup>6</sup> Juan Manuel Romero, "Conceptualización de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio entre los nahuas prehispánicos". Tesina de licenciatura. México, el autor, 1995. P. 18. Cfr., Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1981. P. 245-246.

<sup>7</sup> En el siglo XVI, dentro de los movimientos de reforma se resaltaron algunos aspectos -sobre todo el pecado original- que fueron condenados en el Concilio de Trento y que no abordaré, puesto que su análisis rebasa los límites del presente estudio.

efectos del pecado cometido, sobre todo a causa de que en la prédica de Jesús se había dado un giro respecto a la idea de Dios como padre celestial, el cual dejó de ser un personaje vengativo y colérico para convertirse en uno amoroso y siempre dispuesto al perdón.

Uno de esos medios fue la penitencia como sacramento, la cual se colocó en el centro de las meditaciones acerca del problema de la reconciliación con Dios y con la Iglesia.

Ahora bien, la penitencia también es el centro de las reflexiones de la presente investigación; sin embargo, no lo es únicamente en su sentido de sacramento, sino en una más amplia variedad de significados que, si bien se relacionan entre sí, guardan ciertas particularidades que los hacen definir acciones específicas dentro del ámbito religioso. Esta es una de las razones por las que el título de esta tesis habla de "las penitencias"; es decir, hacer notar que se trata de un término con una multiplicidad de sentidos que iremos analizando. La otra razón a que obedece el uso del plural es el hacer una referencia a la gran diversidad de rituales nahuas que ha sido nominada como penitencial. Así pues, veremos que las concepciones de penitencia cristianas y nahuas entraron en interacción a través del manejo que Alonso de Molina hizo del término en su obra bilingüe, cuyo fin era conformar una idea conjunta de penitencia cristiana para los nahuas de Nueva España.

### **Ideas de penitencia.**

La palabra penitencia es utilizada para nombrar diversas prácticas que se realizan dentro del cristianismo e incluso algunas otras pertenecientes a tradiciones ajenas. La variedad de sentidos que encierra este término provoca que en ocasiones sea utilizado con cierta ligereza o ambigüedad sin que se pueda distinguir fácilmente en qué sentido se está empleando. En el presente apartado veremos cómo el término penitencia que se

desarrolló en el mundo cristiano fue integrando una variedad de conceptos que, si bien guardan una íntima relación entre sí, no dejan de tener sus distinciones que los vuelven muy particulares, de manera que, en ocasiones, pueden ser utilizados en forma independiente.

Un breve recorrido por el desarrollo histórico de la penitencia cristiana nos servirá para conocer los sentidos que se fueron conformando alrededor de ella desde los primeros tiempos del cristianismo hasta el siglo XVI. Con ello observaremos, además, las concepciones penitenciales que poseían los religiosos que emprendieron la evangelización en este siglo, los cuales identificaron como penitencias varias prácticas rituales mesoamericanas, basados en sus propias categorías.

#### **La construcción de las penitencias cristianas.**

En el Antiguo Testamento se puede identificar ciertas prácticas expiatorias cuya función es lograr la "conversión" o el "retorno" a Yahvé,<sup>8</sup> pero no hay un término especial para "penitencia" y "hacer penitencia". Éste aparece en el Nuevo Testamento cuando se adopta el término griego *metánoia* que se refería -entre los clásicos- a un cambio de mente sobre un hecho determinado, el cual se convirtió en un concepto fundamental en la predicación de Cristo.<sup>9</sup> Este cambio de mente representaba, en forma más amplia, una transformación en la forma de pensar, vivir y hacer; lo que pronto se identificó con el rechazo a los actos cometidos que violaban la ley divina y con el restablecimiento de la relación con Dios.

Tal *metánoia* -trasladada al latín como *paenitentia*- se convirtió en motivo de reflexión desde los primeros tiempos del cristianismo. Hacia el siglo III, Tertuliano dedicó una obra completa a sus meditaciones sobre la penitencia, donde estableció que ésta era el medio para alcanzar el perdón por los pecados cometidos después del bautismo y, por

<sup>8</sup> Agustín Mayer, *Historia y teología de la penitencia*. Barcelona, Editorial Herder, 1961.P. 10

<sup>9</sup> *Idem.*, p. 11

consiguiente, reconciliarse con el Creador y conseguir la salvación del alma. Este cambio de mente hacia los pecados implicaba un rito compuesto por actos de mortificación y renuncia, los cuales purgarían las penas.<sup>10</sup> A partir de entonces se desarrolló un rito penitencial muy riguroso, conocido como penitencia canónica, que incluía la confesión de los pecados ante el obispo, múltiples mortificaciones (públicas en la mayoría de los casos), etc., además de que sólo se podía realizar una sola vez en la vida.<sup>11</sup> Es necesario subrayar que el acento era puesto precisamente en estos actos de mortificación, renuncia y abstinencia, mediante los cuales se expiaban los pecados y se lograba la reconciliación con Dios; por ello, tales actos pronto fueron identificados como la esencia de la penitencia.

Hacia los siglos IV y V surgió una nueva forma de expiación de los pecados entre los monjes irlandeses (conocida como penitencia arancelaria), basada en el examen de conciencia e inspirada en la filosofía estoica. Dicho examen se debía realizar ante un sacerdote en forma privada y existía la posibilidad de realizarlo en reiteradas ocasiones. Después de la confesión, el director de conciencia imponía una penitencia al confesante para expiar sus pecados, quien recibiría la absolución una vez cumplidas sus obligaciones. Con este nuevo régimen penitencial aparecieron los libros penitenciales, en los cuales se establecían tarifas o aranceles para cada tipo de pecado.<sup>12</sup> Saltan a la vista las importantes diferencias entre los tipos de penitencia descritos, no obstante, a pesar de ellas, ambas penitencias consideraban los actos de mortificación como la parte más importante del rito, pues a través de éstos se obtenía la verdadera expiación de los pecados.

---

<sup>10</sup> Romero, *op. cit.*, p.16.

<sup>11</sup> Óscar Martiarena, *Culpabilización y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999. P.22-23.

<sup>12</sup> *Idem.*, p. 23-29. En estos libros se presentaba una especie de lista de penitencias o "tarifas" para cada tipo de pecado. En ocasiones, "la pena podía ser conmutada por una suma de dinero, además de que hubo penitenciales que permitían que las penas pudieran ser cumplidas por otra persona, regularmente pobre, que era compensada por ello."

Más tarde, hacia el siglo XII, la noción de penitencia sufre un cambio importante estrechamente vinculado con las innovaciones dentro del concepto de pecado —de las que ya hablamos<sup>13</sup>— donde la de intención en el acto pecaminoso adquiere un peso significativo. Esto llevó hacia una noción de responsabilidad intensificada y enriquecida que, al mismo tiempo, trajo consigo una interiorización profunda de la vida moral. Así, a partir de entonces, hubo un llamado hacia una práctica interior que reclamaba la responsabilidad del pecador. A partir de aquí, lo importante es el sentimiento de humillación, vergüenza y la contrición; las cuales constituyen por sí mismas la expiación de la falta<sup>14</sup>, mientras que la pena sería expiada mediante los actos de mortificación impuestos al final de la confesión y a través de la estancia en el purgatorio.<sup>15</sup> Es en este momento cuando el peso de la confesión dentro del proceso de expiación crece, pues la comunicación oral resultaba necesaria para manifestar la contrición del penitente: la expresión externa del estado interno. A causa de esta relación, a partir de entonces la confesión terminó designando a todo el proceso penitencial.<sup>16</sup>

No obstante, durante los primeros siglos y hasta mediados del siglo XII, la Penitencia es, tan sólo, uno más de los medios para la remisión de los pecados junto con las plegarias, la limosna y el ayuno<sup>17</sup> (actividades que pueden formar parte de las prácticas penitenciales). Es hasta el siglo XIII cuando teólogos y moralistas cristianos definen detalladamente la penitencia como uno de los sacramentos instituidos por Cristo, el cual tiene la función de reconciliar al pecador con Dios y se yergue como el único medio para lograr el perdón de los pecados cometidos después del bautismo. Este concepto se vio consolidado en el Concilio de Letrán IV, celebrado hacia 1215, donde la Iglesia instituyó como obligatoria la práctica de la confesión al menos una vez al año, lo que

---

<sup>13</sup> *Vid. supra*, p. 34 y Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 245-246.

<sup>14</sup> Martiarena, *op. cit.*, p. 30.

<sup>15</sup> Le Goff, *loc. cit.*

<sup>16</sup> Martiarena, *op. cit.*, p. 32.

<sup>17</sup> Delumeau, *op. cit.*, p. 219.

permitiría a los clérigos —entre otras cosas— evaluar los conocimientos religiosos de los fieles, así como tener un medio de presión sobre las almas.<sup>18</sup>

En ese mismo siglo, Tomás de Aquino sistematiza el concepto y lo separa en dos aspectos, basado en un modelo aristotélico. En primer lugar, define la penitencia como una virtud sobrenatural y moral que llama al hombre a detestar el pecado cometido por haber ofendido a Dios (contrición) y a tener la voluntad de enmendarse.<sup>19</sup> En segundo lugar, como el sacramento que logra la expiación de los pecados después del bautizo, cuya materia es la virtud de la penitencia (contrición, confesión y satisfacción), y cuya forma es la absolución (las palabras *Ego te absolvo* pronunciadas por el sacerdote).<sup>20</sup> Esta formulación tomista se consolidó como la “definitiva” pues se extendió exitosamente entre los círculos escolásticos de los siglos posteriores y alcanzó a establecerse como la definición oficial en el Concilio de Trento.<sup>21</sup>

Sin embargo, como hemos podido observar, a lo largo de la historia el término de penitencia ha servido para denominar diferentes cosas, ampliando cada vez más su uso y los límites de su significado: comenzó como un cambio de mente hacia un hecho determinado, después se asoció con una conversión hacia Cristo, así se identificó con las prácticas que demostraban el rechazo al pecado y sus efectos (mortificaciones, ayunos, etc.) y se consideró uno de los medios para purgar los pecados. De igual forma, a partir de la interiorización de la responsabilidad moral del pecador, se identificó con la confesión, al punto de que estas dos palabras llagaron a ser casi sinónimos, y,

<sup>18</sup> *Idem.*, p. 221.

<sup>19</sup> Mayer, *op. cit.*, p. 13.

<sup>20</sup> Es necesario señalar que las clasificaciones escolásticas dieron lugar a importantes debates en torno a las condiciones del estado de contrición y atrición (dolor imperfecto), la necesidad o no de confesar los pecados, etc. que no puedo desarrollar aquí, pero remito a los estudios antes citados para despejar cualquier duda. Principalmente Augustín Mayer, *op. cit.*, p. 47-49.

<sup>21</sup> Después de Tomás de Aquino, la noción de penitencia se asoció directamente con el aspecto de sacramento, al punto que hasta la actualidad vemos que los estudios sobre la penitencia cristiana tienden a trazar las líneas de cómo se instituyó el sacramento y, en el caso de los estudios sobre la evangelización en América, cómo se practicó y difundió el mismo; mientras que los demás sentidos son generalmente pasados por alto.

finalmente, se confirió al mismo vocablo el grado de virtud y sacramento dentro de la teología escolástica. A pesar de las diversas modificaciones o ampliaciones, el término penitencia mantuvo toda esta amplitud de sentidos durante el siglo XVI. Por eso es necesario que tengamos presente esta gama de significados cuando revisemos las prácticas indígenas a las que los frailes llamaron penitencia.

Ahora bien, a partir de este esbozo del desarrollo de los conceptos de penitencia podemos sintetizar los sentidos de la siguiente forma: Penitencia como: a) Conversión, b) rechazo al pecado, c) prácticas de mortificación y renuncia y d) reconciliación con Dios. Expliquemos con más detalle cada uno de estos conceptos o sentidos de penitencia.

### **Los sentidos de la penitencia cristiana.**

#### a) Penitencia como conversión

Hemos visto que en un principio la palabra penitencia se refería a un cambio de mente con respecto a un hecho determinado, es decir, se trataba de una conversión interna o un arrepentimiento en general, por lo que no estaba necesariamente relacionado con el pecado. Podemos pensar que este sentido estaba vigente en el siglo XVI pues el Catecismo del Concilio de Trento hace referencia a él cuando afirma que "se dice que tienen Penitencia aquellos a quienes desagrada alguna cosa que antes les agradaba sin detenerse en si era bueno o malo [...] Pero esta Penitencia no obra la salud sino la muerte."<sup>22</sup> La lectura de esta definición nos deja ver que el referido primer sentido de penitencia puede ser religioso o no, además de que puede ser inadecuado o perverso como se infiere de la cita anterior; sin embargo, se trata de una condición para el desarrollo del concepto siguiente.

<sup>22</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pio V. Traducido en lengua castellana por el R.P.M. fr. Agustín Zorita, religioso dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII, se hizo en Roma el año de 1761.* Madrid, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1860. P. 262.

b) Rechazo al pecado.

En este sentido, la penitencia se convierte en un arrepentimiento -ahora sí- respecto al pecado cometido. El penitente es una persona que siente pesar por sus faltas e intenta alejarse de ellas, así como de las consecuencias implícitas. Dentro de este rubro (el rechazo al pecado) se ubica la construcción conceptual que elaboró Santo Tomás respecto a la penitencia como virtud, basándose en la categoría aristotélica del mismo nombre.<sup>23</sup> De Aquino la define como una "virtud sobrenatural y moral que inclina al hombre a detestar el pecado cometido por él, en cuanto que es ofensa a Dios, y al firme propósito de enmienda y de satisfacción."<sup>24</sup> Es necesario que subrayemos que en esta concepción tomista el pecado cometido debe ser aborrecido porque Dios se ha visto ofendido y no tanto por las consecuencias que la falta pueda acarrear. Este punto fue motivo de arduas discusiones dentro de los círculos escolásticos de aquella época, sobre todo, cuando se referían a un sentido de penitencia que examinaremos más adelante.

c) Prácticas de mortificación y renuncia.

Como se mencionó en el esbozo histórico del desarrollo de los conceptos de penitencia, una vez que ésta se identificó con el rechazo al pecado y sus efectos se establecieron ciertos medios para hacer evidente esa detestación del pecado, los cuales consistieron generalmente en diversos actos ascéticos y de mortificación corporal.

Recordemos que durante los primeros siglos del cristianismo se consideraba que dichos actos representaban la parte más importante del ritual de expiación. Se trataba de una penitencia exterior necesaria para demostrar el arrepentimiento interno. El carácter externo de dichas prácticas favoreció que los actos de automortificación en general también fueran llamados penitencia, aunque su objetivo no fuera expiar un pecado o

---

<sup>23</sup> Mayer, *op.cit.*, p. 13.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, citado por A. Mayer, *idem*.

reconciliarse con Dios, sino de cualquier otro tipo. Por ejemplo, más adelante veremos que los evangelizadores del siglo XVI llamaron penitencias a algunas prácticas que los indígenas realizaban en tiempos antiguos y que los propios frailes no relacionaron con la remisión de pecados.

Dentro de estos ejercicios automortificatorios se contemplan actos de compunción como las flagelaciones, actos de abstinencia como el ayuno y el celibato (según el contexto), actos de vergüenza pública y, en su caso, el restituir al otro en virtud del perjuicio provocado.

d) Medio para la reconciliación con Dios.

Hasta el momento, los primeros dos sentidos de penitencia que hemos analizado no implican directamente la expiación de los pecados; en la acepción de virtud podemos encontrar, si acaso, el deseo de expiar los pecados, mas no, según la teología escolástica, la remisión en sí de las faltas. El tercer sentido de penitencia ya trata explícitamente dicha expiación, aunque en forma un tanto incompleta y general a la vez, puesto que los actos de los que se habla pueden formar parte del ritual de expiación, o bien, pueden responder a otros motivos por parte del penitente como la obtención de favores divinos, según el contexto en el que se realicen.

Este cuarto sentido de penitencia dentro del cristianismo es, precisamente, el que representa la función principal del sacramento instituido por la Iglesia Católica para la expiación de los pecados. La reconciliación con Dios quiere decir que el hombre que se ha alejado de su creador por la comisión de ciertos pecados debe efectuar una serie de actos con el fin de restablecer el vínculo con la divinidad. Esto implica necesariamente el perdón de las faltas y para ello, según la Iglesia Romana, Jesús instituyó un mecanismo preciso al que se le dio el nombre de sacramento de la penitencia. Más arriba se expuso cómo Santo Tomás y en general los teólogos escolásticos se ocuparon de definir

detalladamente este concepto. Ahora veremos con más detenimiento en qué consistió tal definición.

Al tratar sobre los sacramentos, la teología escolástica clasificó sus componentes en dos elementos principales: materia y forma. La materia es, en general, el conjunto de actos litúrgicos que envuelven a cada uno de los sacramentos; mientras que la forma son las palabras -previamente establecidas- enunciadas por el sacerdote. En el caso que venimos tratando, para santo Tomás, la penitencia como virtud constituye la materia del sacramento, la cual está dividida en tres partes: contrición, confesión y satisfacción. Por su parte, la forma es la absolución (la frase *Ego te absolvo*). Ambos componentes deben actuar siempre en forma conjunta.<sup>25</sup> Veamos en qué consisten estas partes del sacramento de la penitencia. Primero la materia.

1. Contrición. Con este nombre se llamó al sentimiento de arrepentimiento de los pecados por amor a Dios -del que hablamos arriba- y no por el temor a los castigos merecidos. Es considerada una detestación perfecta de los pecados que inunda de gracia al penitente; mientras que la llamada atrición es una detestación imperfecta. La contrición, según Santo Tomás, es imprescindible para alcanzar la remisión de los pecados, pues ésta borra la mancha y la pena eterna del pecado. En este sentido, la función de la absolución es asegurar al penitente y a la Iglesia que el pecado ha sido perdonado por Dios. Por su parte -sigue Santo Tomás- la atrición no hace más que preparar la llegada de la gracia y en este caso, el papel de la absolución aumenta considerablemente pues tiene la capacidad de otorgarle al penitente atrito el suplemento de gracia que le permite volverse contrito.<sup>26</sup> Sin embargo, hubo algunos teólogos que subestimaron la importancia del estado de contrición, ponderando aún más el poder de la absolución. Tal es el caso de

<sup>25</sup> Mayer, *op. cit.*, p. 47.

<sup>26</sup> Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Trad. Mauro Armijo. Madrid, Alianza Editorial, 1992. P. 46-48. El debate entre contrición y atrición fue uno de los puntos que generaron mayores divergencias entre los teólogos escolásticos.

Duns Escoto, quien consideraba a ésta última como la esencia del sacramento, mientras la contrición, confesión y satisfacción –aunque necesarias como disposición al mismo- no son sus partes.<sup>27</sup>

2. Confesión. Ya vimos cómo la práctica confesional privada se asoció a la penitencia durante los siglos IV y V, proveniente de la disciplina monacal irlandesa de aquel tiempo. También mencionamos que se instituyó como obligatoria a partir del Concilio de Letrán IV en 1225. Ahora detallaremos un poco más la función que cumplía dicha práctica dentro del sacramento.

A pesar de que se consideraba que la contrición borraba la mancha del pecado, también era menester “sufrir la humillación y la vergüenza” de enunciar las faltas y manifestar la contrición experimentada.<sup>28</sup> El peso que se le dio a la confesión a partir del siglo XIII condujo a que desde entonces esta palabra denominara todo el proceso de la penitencia. De esta forma, veremos que los evangelizadores de indios del siglo XVI que descubrieron entre los ritos antiguos mesoamericanos algunos que incluían confesiones vocales, los identificaron con el sacramento cristiano y meditaron acerca de su origen: podía ser demoníaco, evangélico o “natural”. Igualmente, cuando las investigaciones recientes sobre la penitencia en la evangelización de Nueva España se detienen a examinar el papel de los antiguos ritos mesoamericanos en dicho proceso, se han centrado exclusivamente en el análisis de aquellos ritos que incluyen una confesión vocal, dejando de lado las demás prácticas que fueron llamadas, asimismo, penitencia.

Por otra parte, en diversos estudios modernos acerca de la confesión cristiana se han identificado una pléyade de funciones que ejerce dicha práctica. Por un lado se ha insistido en el carácter “fiscalizador” de la confesión, pues se trata de un medio eficaz de

---

<sup>27</sup> *Idem.* y Mayer, *op.cit.*, p. 48.

<sup>28</sup> Martiarena, *op. cit.*, p. 32.

vigilancia pastoral y cuasi-policial por parte de la Iglesia.<sup>29</sup> A través de ella, el sacerdote intenta descubrir comportamientos que se desvían de la norma impuesta, desde actividades y actitudes heréticas hasta todo tipo de prácticas inmorales que son cometidas por los feligreses ya sea en forma consciente o por mera ignorancia. En este aspecto, el confesor, quien actúa como guía moral de conciencias, debe evaluar el grado de conocimiento doctrinal que posee su rebaño y adoctrinar en el momento. En este sentido la confesión es, además, un medio efectivo de catequización.<sup>30</sup>

Por otro lado, también se han querido encontrar los efectos psicológicos que la confesión opera sobre los penitentes (fuera del discurso eclesiástico). En este sentido, Jean Delumeau estima que la confesión actúa como una medicina psicológica que ofrece un sentimiento tranquilizador al penitente, pues lo libera del cargo de culpa.<sup>31</sup> De igual forma, aunque en un ámbito más amplio, Yólotl González considera que "todas las confesiones tienen un fin terapéutico, son curaciones simbólicas en las que el éxito de la curación se basa en parte en una movilización psicosocial del sistema bioquímico de respuesta de la persona. Ya sea porque cree que, físicamente, junto con las palabras se arroja el pecado o la carga de energía negativa, o porque el dios perdona la culpa confesada, en ambos casos ocurre una reacción psicosomática que hace que, al cometerse la falta, se cause la enfermedad y, al confesarla, se alivie."<sup>32</sup>

De esta manera, a través de las funciones que cumple la confesión, observamos que ésta reviste una gran importancia puesto que responde a múltiples objetivos tanto de carácter social como individual, los cuales debemos tener presentes en el análisis del *Confesionario Mayor* y, así, no restringir nuestro campo de acción a uno solo de ellos.

<sup>29</sup> En este tenor se encuentran los estudios de Michel Foucault y otros inspirados en él.

<sup>30</sup> Delumeau, *Le péché...*, p. 221.

<sup>31</sup> Delumeau, *La confesión...*, cap III.

<sup>32</sup> Yólotl González, "Confesión y enfermedad". En *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas afines*. comp. Barbro Dahlgren Jordan. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993. P. 17.

3. Satisfacción. Se da este nombre a los actos de mortificación y abstinencia efectuados por el penitente después de haber confesado sus pecados ante el sacerdote. Más arriba mencionamos que la asociación de dichas prácticas con la idea de expiación de pecados se efectuó en los primeros tiempos del Cristianismo y que se consideraba que eran precisamente estos actos los que obraban la remisión de las faltas. El cambio hacia una revaloración de la responsabilidad moral interna que tiene el pecado produjo una interiorización del ritual penitencial que puso el acento en el sentimiento de aflicción experimentado por haber ofendido a Dios. Dicho vuelco hizo pensar a los teólogos que el perdón debía ser concedido inmediatamente después de la confesión, puesto que lo realmente importante era sentirse contrito y expresarlo, por lo que los actos de mortificación ya no obrarían el perdón como tal:

Distinguiendo pena eterna y pena temporal, el efecto de la satisfacción fue visto [por los teólogos escolásticos] en el perdón de las penas temporales debidas por el pecado, mientras que las previas contrición y confesión daban la remisión en el sentido de que quitaban la merecida pena eterna o que la cambiaba por una temporal.<sup>33</sup>

Con todo, estos actos siguieron siendo una parte constitutiva del sacramento y, de forma indistinta, eran llamados satisfacción o penitencia.

4. Absolución. Se ha señalado que a partir de Santo Tomás se consideró que ésta constituía la forma del sacramento y su función era la de hacer patente el perdón concedido al penitente. Sin embargo, el tema de la absolución no es tan sencillo.

Desde los inicios del Cristianismo se debatió acerca de la posibilidad de que los pecados cometidos después del bautismo pudieran ser perdonados. Al principio se creía que la Iglesia debía estar constituida por hombres "puros" donde aquellos que pecaban fueran expulsados inmediatamente. Más tarde se flexibilizaron las posturas respecto al pecado debido a la fragilidad de los hombres y a su imperfección, así que se crearon las

---

<sup>33</sup> Mayer, *op. cit.*, p. 45-46.

vías de reconciliación, las cuales recayeron en manos de los obispos (en primera instancia) y de los sacerdotes en general, años más tarde. Esta tesis se basó en los pasajes del evangelio donde se narran los encuentros que Jesús tuvo con sus discípulos una vez resucitado, donde el Mesías les manda extender la Nueva Ley por el mundo y los dota de poderes y privilegios para llevar a cabo su tarea. Entre otras cosas, se dice que les otorgó a sus apóstoles el poder de perdonar los pecados de los mortales cuando les dijo que lo que ataran en la tierra, sería atado en el cielo, y lo que desataran sería, igualmente, desatado.<sup>34</sup> Posteriormente, la Iglesia dio fundamento a este poder y validó su ejercicio para los sacerdotes, lo que provocó, principalmente durante la Reforma protestante, una serie de críticas y objeciones que siguen en pie, pero que la Iglesia Romana defendió en Trento y defiende en nuestros días con ahínco.

Por todo esto, dentro del sacramento de la penitencia, la figura del sacerdote es imprescindible, ya que no es suficiente estar contrito y expresarlo mediante una confesión, sino que el sacerdote debe estar presente y únicamente él puede dar la absolución, además de fijar la satisfacción que se debe realizar para pagar las penas temporales. Todo esto fue afirmado por Trento en contra de quienes negaban el poder de los sacerdotes para absolver.

Ahora bien, todo este análisis de la penitencia cristiana arrojó ante nuestros ojos la diversidad de sentidos que contiene el término y delimitó cada uno de ellos. Sin embargo, la descripción de los mismos es insuficiente para los intereses de este trabajo si nos detenemos aquí sin precisar los elementos que los aglutinan; aquellos elementos que les son comunes y que los hacen presentarse bajo un mismo término.

---

<sup>34</sup> A. Mayer, *op.cit.*, p. 15-17. El argumento se basa en unos pasajes de los evangelios de Mateo (16:18 y 16:19) y Juan (20:23).

En primer lugar, podemos afirmar que la noción de conversión -por ser el sentido más general de penitencia- es un elemento que se encuentra presente en cada uno de los conceptos penitenciales, pues implican un cambio de mente y de conducta<sup>35</sup>. Además, como ya hemos visto, a partir de él se desprendieron cada uno de los demás sentidos. Considero que no hace falta redundar más en ello. Sin embargo, existe otro elemento que aún no hemos examinado y que debe ser resaltado: la noción de mérito.<sup>36</sup>

Los diferentes sentidos de penitencia expuestos llevan consigo la intención de alcanzar algún mérito. Menos evidente en el sentido amplio de "conversión", el merecimiento forma parte de los objetivos de fondo que busca el penitente al efectuar los actos penitenciales relacionados con el rechazo al pecado, con la automortificación y con la reconciliación con Dios. Mediante ellos, el hombre desea merecer el perdón o algún otro favor o don divino.

Es claro que existen otras prácticas relacionadas con el mérito que no son necesariamente penitencias (por ejemplo, las obras de caridad y misericordia y las ofrendas). No obstante, se trata de un elemento básico para poder comprender las funciones específicas de las penitencias y constituye un factor que los religiosos que estudiaron la religión mesoamericana tomaron en cuenta para explicarse los ritos indígenas que identificaron como penitencias.

---

<sup>35</sup> Tal vez sólo los actos de automortificación puedan prescindir de la idea de conversión en ciertos contextos.

<sup>36</sup> La relación entre penitencia y mérito es señalada por Romero, *op. cit.*, p. 18.

### III LAS "PENITENCIAS" PREHISPÁNICAS

Ya hablamos de los conceptos de penitencia vigentes en el mundo cristiano hacia el siglo XVI. Ahora es momento de estudiar las prácticas y los conceptos relativos a la penitencia entre los nahuas de la época de la Conquista. Para ello –tal como se procedió respecto al cristianismo– es necesario comenzar por realizar una aproximación de la idea de pecado prevaleciente en el mundo náhuatl del posclásico.

#### **Idea de pecado entre los nahuas.**

La dificultad de conocer y comprender los conceptos religiosos de los pueblos indígenas antiguos es doble: por un lado, la escasez de las fuentes primarias representa el obstáculo inicial. Sin demérito de las obras monumentales que dejaron los frailes estudiosos de las costumbres y prácticas de los indios antiguos, a sus autores les fue imposible reunir información y testimonios indígenas acerca de todas las costumbres, ideas y, sobre todo, los fundamentos de su religión, a causa, en principio, de que la mayoría de los antiguos sabios y sacerdotes fueron perseguidos e innumerables documentos fueron destruidos.

En segunda instancia, la información recogida por estos frailes pasó por el inevitable filtro de sus ojos europeos y de esa manera fue transmitida a través de sus textos. Es decir, los prejuicios culturales propios del observador, su forma de entender el mundo, sus categorías, etc. (que el occidental tiende a pensar como "universales") encauzaron sus averiguaciones e influyeron en sus apreciaciones y conclusiones. De esta manera, los conceptos religiosos mesoamericanos primero debieron entenderse conforme a las categorías europeas para luego ser comparados con su contraparte occidental.

En el caso del concepto de pecado –que, como ya vimos, para el cristiano consiste en una violación de la ley divina e implica una ruptura del vínculo con Dios-, los evangelizadores del siglo XVI identificaron muchos actos que representaban faltas a ciertas prohibiciones estrictamente estipuladas en el código moral de los indios prehispánicos y que en náhuatl recibían el nombre de *tlatlacolli* (más adelante analizaremos el significado de esta palabra). Por analogía, los frailes los denominaron pecados, sin hacer importantes distinciones respecto al concepto occidental.

A la luz de los estudios modernos –ya sea sobre evangelización o sobre cultura náhuatl- han surgido diversas interpretaciones respecto al pecado náhuatl. Por un lado, Robert Ricard, en su obra *La Conquista espiritual*, afirma que es precisamente el concepto de pecado lo que separa a los ritos confesionales nahuas de los cristianos, a pesar de toda semejanza externa (en lo que coincide parcialmente). Para comprobarlo señala que:

No era el pecado, en el pensamiento de los aztecas, una mancha de orden espiritual que mancillara el alma: era sencillamente una manera de intoxicación que había invadido el organismo como resultado de una función fisiológica, y el veneno quedaba eliminado por la confesión y por la penitencia impuesta en ella, que generalmente era de carácter sangriento.<sup>1</sup>

Como podemos apreciar, el autor empieza por decir lo que el pecado náhuatl no era: una mancha espiritual que mancilla el alma; lo que precisamente es una de las tantas formas para enunciar los efectos del pecado dentro de la retórica cristiana. Bajo esta construcción, tal parece que Ricard coloca a la concepción indígena en una condición inferior o, al menos, inacabada de lo que es o debe ser el concepto universal de pecado.

A pesar del esfuerzo de Ricard para realizar una investigación objetiva, su posición sigue siendo eurocéntrica cuando se enfrenta al Otro; lo que menos se parece a su cultura es automáticamente menos desarrollado. Esto se puede advertir también cuando

el autor afirma que: "Hay que conceder, con todo, que en los indios de la época precortesiana el carácter no se hallaba a la altura de la inteligencia. La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos –sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales- eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana".<sup>2</sup> Al igual que los misioneros del siglo XVI, Ricard admite el alto nivel de desarrollo que los nahuas habían alcanzado en lo que dentro de las categorías occidentales conocemos como ciencia, organización política, tecnología, según el caso de que se trate. Sin embargo, dentro del ámbito identificado como religioso, aquellos evangelizadores encontraron muchas prácticas que les parecieron aberrantes y generalmente diabólicas. Ricard no habla de influencia demoníaca, pero igualmente descalifica los rituales religiosos que le son abominables, al grado que no sólo les niega cualquier tipo de carga moral, sino que los considera "contrarios a la moral humana" y agregaríamos, universal que, claro está, para él se identifica con la moral occidental.

Por otra parte, otros estudios han centrado sus reflexiones, precisamente, en las diferencias existentes entre el sistema moral de los nahuas prehispánicos y el del mundo occidental para explicar, entre otras cosas, las divergencias existentes entre ambos respecto a las concepciones de pecado.

Hace varias décadas, Wigberto Jiménez Moreno señalaba los contrastes fundamentales entre el cristianismo y la cosmovisión de los antiguos indígenas mesoamericanos: mientras que para el primero lo más importante es la salvación del alma de cada individuo para que ésta alcance un bien sobrenatural, para las religiones de los

---

<sup>1</sup> Ricard, *op. cit.*, p.100. El autor se basa en un estudio de Raffaele Pettazzoni acerca de la confesión y el pecado en las religiones de los antiguos americanos. En el caso de los nahuas, su principal fuente es Sahagún.

<sup>2</sup> *Idem.*, p. 97.

indios precortesianos lo era la preservación del orden cósmico y así conseguir el bienestar de la comunidad entera en el mundo terrenal.<sup>3</sup>

Tal orden cósmico puede considerarse como el eje del pensamiento de los antiguos indígenas mesoamericanos. Éste se refleja tanto en la estructura de sus instituciones como en las actividades de su vida diaria, las cuales estaban diseñadas para conservar el equilibrio entre las fuerzas antagónicas que actúan en el cosmos. Las reglas morales tenían la misma orientación.

En este sentido, Louise Marie Burkhart, en un estudio sobre las diferencias en la moral indígena antigua y el cristianismo, nos dice que para los nahuas existía una lucha cósmica entre el orden y el caos<sup>4</sup>. Sin embargo, esta lucha no era concebida como un antagonismo entre dos absolutos morales a la manera del cristianismo (Bien/Mal, Dios/Diablo). Las fuerzas negativas que llevan hacia el caos no eran concebidas como enemigas del bien, ni alejadas de éste, sino como esenciales; componentes funcionales del cosmos. Ellas erosionaban el orden, pero a la vez eran fértiles y energizantes; proveedoras de la substancia para la nueva conformación del orden.<sup>5</sup> De esta forma, para los nahuas, el comportamiento inmoral era quebrantar el orden y, por lo tanto, la entropía era la esencia de la inmoralidad.<sup>6</sup>

Ahora bien, aquí se podría advertir una contradicción en la tesis de Burkhart, pues llamar esencia de la inmoralidad a la entropía parecería colocarla como un absoluto moral negativo, lo que ella misma niega. En mi opinión, lo que se observa es una falta de claridad en el manejo de sus argumentos. Creo que el principal problema es confundir orden con equilibrio y caos con desequilibrio. Veamos: si la llamada lucha entre orden y

<sup>3</sup> Wigberto Jiménez Moreno. "The Indians of America and Christianity". En *The Americas*, Washington, 1958, v. XIX, n. 4, p. 413 - 414.

<sup>4</sup> En lo personal, creo que es más exacto hablar de una oposición equilibrio-desequilibrio como refiere López Austin en su obra *Cuerpo humano e ideología*. Sobre ello abundaré más adelante.

<sup>5</sup> Louise Marie Burkhart. "The slippery earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century". Tesis doctoral. Yale University, la autora, 1986. P. 34 - 38.

<sup>6</sup> *Idem.*, p.26.

caos es algo así como el motor de cosmos entero, el movimiento necesario para la revitalización del mundo, los elementos o agentes que provocan el caos no deberían ser considerados inmorales, ni mucho menos la esencia de la inmoralidad, pues contribuyen al beneficio de la comunidad y, como se ha dicho, del cosmos en su totalidad.

La lucha –o más bien confrontación- cósmica existe en el pensamiento náhuatl, pero sus elementos (en este caso orden y caos) están exentos de cualquier carga moral absoluta; el daño, la decadencia, etc. propios de la "inmoralidad" radican en el desequilibrio de las fuerzas antagónicas,<sup>7</sup> las cuales confluyen permanentemente en el hombre, en tanto microcosmos reflejo del macrocosmos. A él le corresponde actuar en función de la conservación del equilibrio en los planos natural, social y divino.

El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su familia, con su propio organismo.<sup>8</sup>

Es a partir de esta concepción de equilibrio cósmico de donde se desprende la idea de "pecado" o falta entre los nahuas. En este sentido, cualquier acción que alterara el equilibrio de los opuestos sería considerada un pecado o *tlatlacolli*, el cual llevaría efectos negativos sobre el individuo y su comunidad.

La palabra *tlatlacolli* se utilizaba pues, para nombrar los actos que quebrantaban el equilibrio. Los evangelizadores del siglo XVI, al estudiar la lengua y la cultura de los nahuas la identificaron, por analogía, con la idea cristiana de pecado y así la tradujeron y utilizaron en sus escritos. Molina nos dice en su *Vocabulario* que *tlatlacolli* quiere decir "pecado, culpa o defecto" y el verbo *tlacoa, nitla*, "dañar alguna cosa o pecar". A través de ambas definiciones podemos ver que el franciscano distingue, al menos, dos sentidos distintos en el uso de estas palabras. A uno lo relaciona directamente con la idea cristiana

<sup>7</sup> Cfr. López Austin. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996. Cap. 8

de pecado y automáticamente le otorga una cierta carga moral; al segundo lo presenta de una manera más general o "mundana" si se quiere.

Podemos inferir que Molina y los demás frailes que se dedicaron al estudio de los nahuas identificaron usos muy amplios de estas palabras, pues todo lo que para éstos eran transgresiones morales, delitos "judiciales" o daños accidentales, podía ser llamado *tlatlacolli*.<sup>8</sup> Por ello decidieron hacer la distinción entre pecado (el sentido moral) y defecto o daño causado (el sentido general). Sin embargo, el hecho de que los nahuas agruparan toda esa variedad de daños o transgresiones bajo un mismo término nos puede hacer pensar que para ellos representaban, en esencia, una misma naturaleza. Todos esos *tlatlacolli* implicaban un deterioro o, para ser más precisos, un "torcimiento" de las fuerzas del cosmos. Ahora bien, es de suponer que existía una gradación en cuanto a la alteración del equilibrio (cada *tlatlacolli* acarrearía diferentes perjuicios y de distintas magnitudes).

He mencionado que se trataba de un "torcimiento", puesto que la expresión *tlatlacolli* parece tener una conexión directa con el vocablo *colli* que se refiere a algo encorvado o torcido,<sup>10</sup> sin embargo, es extraño que ni en el *Vocabulario* de Molina ni en el *Diccionario* de Remi Siméon aparezca esta posible relación; sólo vemos que la voz en náhuatl que corresponde a "torcer lo derecho" es *nitla, coloa*,<sup>11</sup> por lo que debemos tomar esta idea como una sugerencia que deberá ser sometida a exámenes posteriores. A pesar de ello, *tlatlacolli* podría significar originalmente algo que tuerce alguna otra cosa: en este caso, el equilibrio interno (en un sujeto u objeto) o externo de las fuerzas cósmicas.

<sup>8</sup> *Idem.*, p. 300-301.

<sup>9</sup> Burkhart, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>10</sup> Además, como sustantivo significa abuelo, el cual, a causa de la vejez suele ser una persona encorvada.

<sup>11</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 4ª ed. México, Editorial Porrúa, 2001. F. 114.

En el caso de los actos humanos, los *tlatlacolli* o "pecados" cometidos podían ejercer su efecto sobre el individuo que los cometía o sobre su entorno, principalmente sobre sus familiares o gente cercana. Las consecuencias de estos actos se reflejaban principalmente en daños corporales sobre las personas, debido a que el equilibrio interno de su organismo se veía alterado.<sup>12</sup>

Uno de los principales órganos del cuerpo humano que era afectado por los *tlatlacolli* era el corazón; el centro anímico más importante para los nahuas:

El corazón era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Los pecados, y con ellos el torcimiento del órgano, provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, la ira, a la turbación, a la inconsciencia, a la insania, a la transgresión de las normas sociales. En él radicaban también, los atributos morales propios del sexo.<sup>13</sup>

El hecho de que los pecados torcieran el principal centro anímico del hombre es muy revelador y más aún, si se toma en cuenta que el corazón era considerado como depositario exclusivo de las funciones de la memoria, el hábito, la afición, la voluntad, la dirección de la acción y la emoción<sup>14</sup>. Por ello no es de extrañar que el rito de "confesión" náhuatl fuera llamado *neyolmelahualiztli* que se refiere al acto de enderezar el corazón con el objeto de revertir los daños. Sobre esto regresaré más adelante.

Esta relación entre falta y enfermedad fue advertida muy pronto por los evangelizadores. Fray Bartolomé de las Casas, al describir las antiguas costumbres de los indios de Nueva España, relata que los médicos solían "confesar" a los enfermos en los casos de algún padecimiento grave: "y esto era tenido por principal medicina, echar el pecado de su ánima para la salud del cuerpo" y enseguida añade un comentario sobre el

<sup>12</sup> López Austin, *op. cit.* p. 298-301.

<sup>13</sup> *Idem.*, p. 208

<sup>14</sup> *Idem.*, p. 207. Es necesario acotar que, también a partir de este párrafo, podemos ver que no todas las enfermedades eran causadas por pecados.

éxito y el beneficio de la cristianización. "De aquí es que agora, después de convertidos, es cosa maravillosa la devoción y la fe que tienen en los sanctos Sacramentos, en especial con el de la Confesión, y es increíble a quien no lo ha visto con cuánta importunidad lo piden, y hasta lo alcanzar cuán suma es su perseverancia y diligencia".<sup>15</sup>

Más adelante, en la misma obra, fray Bartolomé remarca el sentido del pecado que percibe entre la sociedad indígena precortesiana: "No es de pasar de aquí sin considerar en cuánto aquellas gentes tan sin lumbre de fe tenían aquellos [sic] por malo y dañoso a los hombres, que estimaban por pecado, y cuánta diligencia ponían para limpiarse dél, teniendo por cierto que los males temporales que les venían era por los pecados."<sup>16</sup>

Este tipo de observaciones y, en general, las descripciones del rito de "confesión" recogidas por Sahagún son las que sirven de fundamento a quienes, como Ricard, afirman que el pecado o la falta náhuatl era simplemente una "intoxicación" y que, sin embargo, implicaba algo mucho más profundo. Las consecuencias corporales son la parte más evidente, pero no la única que compete a la idea de *tlatlacolli*.

Por otro lado, también se debe señalar que esta vinculación tan estrecha entre la falta y la enfermedad y el efecto terapéutico de la antigua "confesión" que hemos adelantado, han hecho sospechar a muchos estudiosos en las diferentes épocas acerca del optimismo (que en este caso dejan ver las palabras de Las Casas) respecto al éxito del sacramento de la penitencia entre los indios. Se arguye, por ejemplo, que éstos no comprendían en esencia el sentido sobrenatural del sacramento, sino que acudían con esmero a la confesión para curarse de enfermedades, entre otras cosas. Sobre este punto abundaré más adelante.

<sup>15</sup> Bartolomé de las Casas. *Apologética Historia Sumaria. Cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. 2v. Edición y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman. 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Lib. III, cap. CLXXIX, v. 2, p. 225-226.

<sup>16</sup> *Idem.*, lib. III, cap. CLXXXIX, v. 2, p. 227.

Como hemos podido observar hasta ahora, las divergencias entre la idea cristiana de pecado y el *tlatlacolli* de los nahuas son bastante profundas. Mientras que el primero tiene un carácter primordialmente individual y voluntario, en el segundo la voluntad no es necesariamente fundamental y sus consecuencias son tanto personales como comunitarias e incluso cósmicas. El pecado cristiano representa una infidelidad y, por lo tanto, una ruptura con la divinidad; el hombre sufre las consecuencias individualmente en este mundo o en su vida ultraterrena (en el purgatorio o en el infierno); pero Dios, omnipotente, no sufre ninguna alteración. El *tlatlacolli*, por su parte, es un trastorno de las diversas fuerzas y entidades cósmicas; tanto divinidades como hombres y demás entes naturales pueden sufrir los daños y efectos del torcimiento del equilibrio. Si el hombre renunciara a su deber de mantenimiento de tal balance, el mundo y todos los seres que lo componen llegarían a su fin irremediabilmente.

Mientras que el pecado cristiano está inmerso en una tensión moral de bien/mal, el *tlatlacolli* está en una situación similar de equilibrio/desequilibrio, pero ausente de cargas morales definidas o univocas.<sup>17</sup> El mal o el daño provienen del desequilibrio de las fuerzas, por lo que los códigos éticos de los nahuas estaban contruidos en función del mantenimiento de aquella armonía cósmica.

A mi modo de ver, las únicas coincidencias entre el pecado occidental y el *tlatlacolli* son, primero, el hecho de que ambas constituyen transgresiones con implicaciones sobrenaturales y, segundo, que sus consecuencias acarrearán perjuicios directos en alguna o algunas entidades del mundo concebido: en el caso del cristianismo, la pérdida de la gracia divina en el pecador y demás consecuencias negativas que ello conlleva; entre los

---

<sup>17</sup> Burkhart nos dice que el universo náhuatl "no está estructurado en términos morales. Los códigos morales humanos proporcionan una guía esencial para interactuar con las fuerzas cósmicas y soportarlas, pero las fuerzas mismas no están sujetas a estas reglas. Lo que es bueno o malo para los humanos puede carecer de significado para los poderes más altos". Burkhart, *op. cit.*, p. 39.

antiguos nahuas, el desequilibrio interno y externo que daña la existencia propia y la de sus semejantes.

Finalmente, a partir de su propia concepción acerca de la falta, cada uno de ambos sistemas religiosos desarrolla los medios necesarios para revertir los efectos negativos del pecado o el *tlatlacoli*. Como vimos arriba, el Cristianismo creó el sacramento de la penitencia y algunos otros medios relacionados con él. Ahora veremos aquellos que fueron creados en el mundo mesoamericano –principalmente el náhuatl– para restituir el equilibrio perdido, algunos de los cuales, podemos adelantar, fueron llamados “penitencia” por los religiosos europeos.

### **Las “penitencias” nahuas.**

Mucho se ha discutido acerca de la existencia de rituales penitenciales mesoamericanos. Desde la época de los primeros contactos encontramos descripciones de algunas prácticas indígenas que fueron llamadas “penitencias” por los españoles. Algunos de esos rituales se asemejaban tanto a la penitencia-sacramento del mundo cristiano -a causa de la existencia de una confesión de las faltas cometidas ante un sacerdote- que inmediatamente llamaron la atención de los religiosos que habían emprendido la difícil tarea de indagar sobre las antiguas costumbres de los vencidos.

Dichos sacerdotes construyeron diversas hipótesis acerca de la “penitencia-confesión” indígena y llegaron igualmente a distintas conclusiones respecto a la naturaleza de tal práctica. El interés por esta “penitencia” prehispánica continuó; sobre todo entre los estudiosos del proceso de evangelización en Nueva España. No obstante, el resto de los rituales antiguos que también recibieron en castellano el nombre de penitencia no han merecido, en general, la misma atención y no se cuestiona por qué los cronistas religiosos las llamaron así, ni qué papel tuvieron dentro de la cristianización.

Por otro lado, es necesario mencionar que estudios como el de Juan Manuel Romero han intentado encontrar una definición general para la penitencia prehispánica, especialmente la náhuatl, con el fin de establecer las funciones que desempeñaban estos rituales dentro de la cosmovisión indígena mesoamericana<sup>18</sup>.

En el presente estudio, no pretendo establecer en qué consistía lo que se ha llamado la penitencia antigua de los nahuas, ni elaborar una definición que englobe a todas las prácticas penitenciales en cuestión. Lo que me propongo es analizar esos ritos en cuanto a la aprehensión y comprensión de ellos por parte de los religiosos europeos: ¿cuáles fueron los elementos análogos entre las prácticas europeas e indígenas que les permitieron identificar a las últimas como penitencias?, ¿qué influencia tuvo esta identificación en la forma de proceder de los frailes ante los rituales paganos?, etc. Claro está que no perderé de vista el lugar que ocupaban tales ritos dentro de la cosmovisión náhuatl. De hecho, a manera de adelanto, debo decir que este punto es clave para conocer y comprender los efectos que tuvo la traslación de los conceptos cristianos sobre las prácticas indígenas y su utilización posterior.

#### **Las penitencias nahuas en las fuentes.**

En las descripciones que los religiosos hicieron de las antiguas costumbres y ritos de los indios mesoamericanos encontramos constantemente la palabra penitencia, utilizada en los múltiples sentidos que se manejaban en el mundo cristiano de aquella época

Los españoles quedaron admirados de la religiosidad en que vivían la mayoría de los pueblos mesoamericanos, entre ellos, los nahuas: de la manera en que veneraban a sus dioses y la alta estima en que tenían a sus sacerdotes, etc. Sin lugar a dudas, los rituales que mayor estupor causaron en los europeos fueron los sacrificios humanos, de donde inferían la —para ellos— evidente naturaleza diabólica de la religión mesoamericana.

---

<sup>18</sup> Romero, *op. cit.*, *passim*.

Sin embargo, la gran cantidad de rituales de automortificación y ascetismo también llamaron notablemente la atención de los observadores cristianos, quienes decidieron denominarlos, en general, "penitencias".

Como veremos en las fuentes, tales rituales no siempre estaban ligados con la idea de expiación de las faltas, es decir, no se relacionaban con la idea cristiana de penitencia en cuanto sacramento, sino con la idea más general de la aceptación voluntaria del sufrimiento provocado por diversas vías ascéticas. Sin embargo, también encontramos en los relatos de los frailes que son llamadas penitencias algunas otras prácticas que no necesariamente son ascéticas, sino que más bien consisten en servicios realizados en honor de alguna divinidad a manera de ofrenda. De esta manera podemos clasificar las penitencias nahuas descritas por los europeos en dos conceptos generales: a) Como actos de mortificación y abstinencia y servicios en honor de la divinidad y b) Como medio para expiar los pecados, es decir, para revertir sus efectos. No debemos perder de vista el hecho de que esta clasificación es posible gracias a las particularidades de las prácticas penitenciales, pero no por ello son totalmente distintas; de hecho, muchas veces están imbricadas y todas ellas responden a un mismo fin, a saber, el alcanzar un merecimiento respecto al ser divino; elemento donde –en última instancia– las penitencias nahuas se hermanan con las cristianas.

a) Servicios y actos de mortificación y abstinencia.

Son múltiples los ejemplos que se encuentran en las fuentes referentes a las prácticas de automortificación, renuncia y abstinencia que son nombrados penitencias, las cuales pueden considerarse asimismo como ofrendas según el contexto en el que se realicen, puesto que en muchos casos se trata de actos mediante los cuales los hombres ofrecen su sangre a los dioses. Los observadores cristianos suelen calificarlas unas veces como

excesivas y otras como dignas de admiración, según el caso. Por ejemplo, Motolinía, uno de los "Doce primeros", menciona:

los *tlamazques*, o papas mancebos, hacían [en sí mismos] una cosa de las extrañas y crueles del mundo; que cortaban y hendían el miembro de la generación entre cuero y carne y hacían tan grande abertura que pasaban por allí una sogá tan gruesa como el brazo por la muñeca, y en largor, según la devoción del penitente, unas eran de diez brazas, otras de quince y otras de veinte; y si alguno desmayaba de tan cruel desatino, decíanle que aquel poco ánimo era por haber pecado y allegado a mujer; porque éstos que hacían esta locura y desatinado sacrificio eran mancebos por casar.<sup>19</sup>

El autor muestra su aversión a tal práctica por considerarla inútil y excesivamente cruel. Nos dice que la realizaban mancebos por casar, pero no queda claro qué función tenía y no hay una referencia explícita a la expiación de pecados.<sup>20</sup> Es evidente que la intención del fraile no es explicar el rito, ni entenderlo, sino más bien, describir su forma externa para descalificar la religión pagana de los indios. Entonces, ¿qué es lo que Motolinía vio en esta práctica para llamarla penitencia? Desde la óptica del religioso lo importante, en este caso, es la automortificación dentro de un ámbito religioso.

En el mismo sentido, fray Bernardino de Sahagún describe ciertas prácticas de automortificación cuando relata algunas ceremonias que se celebraban en el mes *quecholli*, donde guerreros tenochcas y tlatelolcas se reunían en el templo de Huitzilopochtli.

[Los guerreros] comenzaban a hacer saetas. A este día llamaban *tlacati in tlacochtli*. En este día todos hacían penitencia. Todos sacaban sangre de las orejas, cortándose, y si alguno no se sangraba las orejas tomábanle la manta los que tenían cuidado de recoger la gente, que llamaban *tepan mani*. Nunca más se la daba. Y los días que entendían en hacer estas saetas nadie dormía con mujer y nadie bebía pulcre.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Motolinía, *op. cit.*, trat. I, cap. 9, p. 40.

<sup>20</sup> Recordemos que Motolinía relata que se decía que el que desmayaba era porque había pecado, lo que quiere decir que quienes lograban soportar el ritual no había cometido la falta mencionada. Entonces, su "penitencia" respondía a un fin diferente a la expiación.

Una vez más no se hace referencia a la expiación de pecados. Se trata de una penitencia que tiene como fin honrar a Huitzilopochtli en el día señalado por el calendario ceremonial. Es de suponerse que tales honras al dios patrono tenían como objetivo mantener una buena relación entre el hombre y la divinidad, o en este caso, entre los guerreros y el dios de la guerra. Es, en última instancia, el merecimiento que se desprende de honrar a la divinidad. Ahora bien, asimismo debemos resaltar que tales ejercicios penitenciales constituyen sobre todo una ofrenda a la deidad en cuestión como parte de las obligaciones que contraían las personas que a ella se consagraban.

Una de las prácticas ascéticas entre los nahuas que más impresionó de manera positiva a los religiosos fue el ayuno, por tener un espacio muy importante dentro de la tradición ceremonial cristiana. Al respecto, Mendieta nos relata el comienzo de esta práctica en el mundo indígena, donde el protagonista es nada menos que Quetzalcoatl.

Salió hombre honesto y templado, comenzó á hacer penitencia de ayuno y disciplinas, y á predicar (segun se dice) la ley natural: y así enseñó por ejemplo y por palabra el ayuno, en esta tierra antes no usado [...] Este Quetzalcoatl no fué casado, antes dicen que vivió honesta y castamente. Él dicen que comenzó el sacrificio de sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio (segun se entendía) mas por penitencia (aunque necia) contra el vicio de oír y hablar, y después el demonio lo aplicó á su culto y servicio.<sup>22</sup>

Y en otra parte nos describe un poco más:

Eran rigurosísimos los [ayunos] que el demonio les enseñó, no por devoción que tiene á esta virtud, antes le es cruel enemiga [...], sino para por todas las vías affigir á aquellos sus feligreses, sin que alcanzasen por su penitencia algun merecimiento.<sup>23</sup>

Estos pasajes de Mendieta resultan interesantes por varias razones. En primer lugar encontramos que el ayuno fue iniciado por aquel personaje que desde el comienzo llamó la atención de los sacerdotes católicos: Quetzalcoatl. El ayuno es por sí mismo una

<sup>21</sup> Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 3 v. Intr., paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3ª ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. Lib. II, cap. XXXIII, p. 242.

<sup>22</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib. II, cap. XXIII, p. 146.

<sup>23</sup> *Idem.*, lib. II, cap. XVII, p. 102.

virtud y así lo predicó este personaje, pero después el demonio lo corrompió y su único fin fue la aflicción de los indios. De esta manera, Mendieta se explica la presencia entre los indios de una virtud altamente ponderada en el mundo cristiano, pero que a fin de cuentas no redundaba en el bienestar de los practicantes, pues al estar movidos por el demonio, dicha práctica no obraba ningún merecimiento según la perspectiva del fraile. Es importante resaltar que es el propio Mendieta quien abiertamente nos expresa la relación existente entre penitencia y mérito, punto donde precisamente, según él, se separan las penitencias nahuas antiguas y las cristianas, aunque desde mi punto de vista se trata de lo opuesto.

Los servicios que se hacen en honor de la divinidad que son llamados penitencia, a pesar de que en ellos no hay un sentido de dolor corporal, los situé junto a las prácticas de automortificación porque en las fuentes los encontramos casi siempre como parte de una misma ceremonia, además de que –según el autor de que se trate– con frecuencia se menciona que tal o cual servicio lleva consigo una cierta carga de pesar por el sólo hecho de realizarlo.

Al respecto Durán nos relata que había unos mancebos que vivían pobremente en el templo de Huitzilopochtli durante un año, en el cual hacían diferentes servicios y penitencias...

[Se encargaban del] encencario, la lumbre, las bestimentas, barrian los lugares sagrados, trayan leña para que siempre ardiese el brasero divino que era (como lampara que ardía de continuo) [...] turávales esta penitencia y exercicio un año cunplido el qual año benian con mucho recogimiento y con mucha mortificacion en ayunos y penitencia estraña.<sup>24</sup>

Otro ejemplo de servicios como penitencia es el siguiente pasaje que tomo de Sahagún:

<sup>24</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. V, v. II, p. 59. Sahagún nos relata un caso similar, respecto a los mancebos que “comían el cuerpo de Huitzilopochtli”, quienes estaban obligados a servir a este dios durante un año, quemando cada noche mucha leña, la que les costaba diez mantas grandes, “de que recibían gran agravio y molestia”. Sahagún, *op. cit.*, lib. III, cap. I, p. 302-305.

Antes de llegar a este mes [*panquetzalitli*], por reverencia de la fiesta que en él se hacía, los sátrapas y ministros de los ídolos hacían penitencia ochenta días. Iban a poner ramas en todos los oratorios y humilladeros de los montes. Comenzaban esta penitencia un día después del mes que se llama ochpaniztli. A la media noche iban a enramar los altares y oratorios y humilladeros de los montes, aunque estuviesen lexos. Iban a hacer esta devoción de noche y desnudos, todos los días y todas las noches, hasta llegar a este mes de *panquetzalitli*.<sup>25</sup>

Los pasajes transcritos de Durán y Sahagún exponen una serie de servicios y trabajos que forman parte de un riguroso complejo ceremonial, cuyo objetivo es honrar a los distintos seres divinos y –como en el caso de las automortificaciones- alcanzar un merecimiento y obtener un beneficio de él. En mi opinión, tales servicios u ofrendas en conjunto fueron llamados penitencias por los observadores cristianos debido a que percibieron el objetivo que perseguían los nahuas con dichas prácticas, además del pesar que consideraban que estos servicios ejercían sobre los penitentes.

En general, los frailes vieron en estas penitencias la sujeción en que el diablo había tenido a los indios. Todos los servicios, martirios voluntarios, ayunos, etc. habían sido inspirados por el demonio –o aprovechados por él- para llevar a la perdición a los indios. No obstante, también advirtieron la importancia que tenían estos actos dentro de las sociedades nahuas. Al respecto, el siguiente pasaje de Durán, referente a las penitencias que hacían los sacerdotes consagrados a Tezcatlipoca, es muy ilustrativo:

En fin ellos se martiricaban brauísicamente y con sus grandes penitencias estauan hechos martires del demonio a trueque de que los tubiesen en opinion de santos y de ayunadores y de penitenceros y el que mas penitencia podía hacer mas hacia para ser tenido en mas opinion y asi los llamaban (tlamaceuhque) y mocauhque que quiere decir penitentes y abstinentes de lo qual recibian gran contento y banagloria<sup>26</sup>

Aquí vemos que quienes realizaban las prácticas penitenciales más rigurosas –en este caso los sacerdotes de Tezcatlipoca- eran altamente estimados en la sociedad. Pero

<sup>25</sup> Sahagún, *op. cit.*, lib. II, cap. XXXIV, p. 247.

<sup>26</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. V, v. II, p. 65.

¿por qué? ¿por su admirable conducta o porque sus actos tenían implicaciones sociales de alta envergadura? Más adelante responderé a esta cuestión. Por el momento sólo señalaré que esta situación no resulta del todo ajena en el ámbito cristiano, pues hemos visto que uno de los sentidos de penitencia para los católicos se clasifica como virtud y toda virtud es digna de encomio.

Otra cosa que debemos resaltar es que por primera vez en este trabajo encontramos un término náhuatl para referirse a la penitencia o, para ser exactos, a los penitentes: *tlamaceuhque*, vocablo que está ligado con el de *tlamacehualiztli*, que varios autores, entre ellos fray Alonso de Molina, traducen como "penitencia" y que se encuentra reiteradamente en los diversos textos doctrinales escritos en náhuatl. Sobre él abundaremos más adelante cuando analicemos los términos nahuas relativos a la confesión y penitencia.

#### b) La expiación de los pecados.

Las crónicas de los religiosos del siglo XVI nos refieren varios ritos de lo que ellos consideraron los medios para la expiación de los pecados entre los nahuas de tiempos de la Conquista. Ante esta información debemos tener siempre presente que se trata de las apreciaciones de sacerdotes católicos frente a la religión que pretendían extirpar. De ahí que recurrieran a la analogía para definir, primero, la idea de pecado en el mundo indígena precortesiano y, después, para hacer lo propio con los rituales expiatorios que analizaremos en este mismo capítulo.

Por un lado vemos que en el ámbito cristiano, la expiación está íntimamente relacionada con la idea de perdón de las faltas por parte de la divinidad y la reconciliación con ésta; además, sus efectos son individuales y ultraterrenos principalmente. Por otro lado, si recordamos la noción de *tlattacoli*, vemos que en el mundo náhuatl antiguo dicha expiación consiste en la eliminación de las consecuencias negativas que acarrear los

pecados cometidos, las cuales recaen tanto en el "pecador" como en sus parientes y en su entrono general a causa del torcimiento del equilibrio interno y externo. Es decir, estos rituales se encaminan a la restitución de dicho equilibrio o a su "enderezamiento". Sin embargo, estas diferencias fundamentales que no fueron percibidas en su momento por los evangelizadores, no impiden reconocer que, en principio, se trata de rituales que tienen como fin una enmienda de la falta cometida, y esto fue lo que permitió a los misioneros efectuar la analogía con su propia tradición.

### **La restitución del equilibrio.**

Hemos visto que los efectos del *tlatlacolli* se reflejan principalmente en la salud de las personas (aunque no por ello debemos suponer que todas las enfermedades se derivaban de las faltas cometidas). Ante esta circunstancia es necesario contar con los medios para recuperar el buen estado, por ello los nahuas crearon –o tal vez adoptaron de otros pueblos mesoamericanos- diversos rituales para expiar el "pecado" y sanar. Uno de ellos es el baño ritual.

Fray Diego Durán nos dice que al finalizar la fiesta de la diosa Xochiquetzal, los nahuas

antes que amaneciese se iban todos á bañar á los ríos chicos y grandes viejos y mozos lo qual tenían de precepto que aquel día todos se labasen lo qual servía de labar los pecados y las máculas livianas y veniales que entre año habían cometido y sácolo por la amonestación que la víspera antes los ministros hacían á todo el pueblo de que todos chicos y grandes se lavasen y purificasen amenazando y prometiendo á los que no lo hiciesen males y enfermedades contagiosas como eran bubas lepra gafedad los cuales males decían que sucedían por los pecados.<sup>27</sup>

Después de este baño, las personas debían comer *tzoalli* que, nos dice el dominico, era una especie de pan de maíz y amaranto con miel negra y "que siempre fué

<sup>27</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. XVI, v. II, p. 160.

tenida por carne y hueso de Dios.<sup>28</sup> Por lo que podemos apreciar, este rito tenía carácter obligatorio y se efectuaba una vez al año para enmendar el perjuicio derivado de las faltas que el religioso llama veniales, las cuales pueden provocar enfermedades de marcado efecto social.

Además de los baños ceremoniales, existían otras prácticas que también servían para devolver el equilibrio al cosmos. Entre ellas están varios tipos de confesión, puesto que "Íntimamente vinculados los aspectos fisiológicos con los éticos, la confesión venía a ser al mismo tiempo el medio de restablecer la armonía del individuo con las divinidades y de tornar al organismo su equilibrio interno".<sup>29</sup>

### **Las confesiones nahuas.**

Como es natural, los ritos de confesión llamaron notablemente la atención de los religiosos, debido a su asombrosa similitud con el sacramento cristiano de la penitencia: enunciación de pecados ya fuera frente a un sacerdote, a la imagen de un dios o ante un médico. Para los misioneros se trataba sin duda de medios para acceder al perdón del pecado y recibir el favor de los dioses falsos o "demonios". Sin embargo, para los nahuas era, como ya hemos adelantado, uno de los medios para restituir el equilibrio.

En diversas fuentes se pueden encontrar relatos acerca de la "confesión prehispánica". En ellas se observan algunas variaciones respecto a los detalles del rito o a sus fines, lo que ha provocado ciertas discusiones acerca de la veracidad de los testimonios, ya que, según el autor de que se trate, se pueden hallar algunas contradicciones. No obstante, a mí me parece claro que lo que recogieron los cronistas del siglo XVI fueron diferentes ritos confesionales —o diversas variantes de uno mismo— que se practicaban en distintas circunstancias; ello explicaría las aparentes contradicciones. Veamos algunos relatos.

---

<sup>28</sup> *Idem.*

Una de las descripciones más tempranas del rito de confesión entre los indios mesoamericanos la realiza fray Bartolomé de Las Casas en su *Apologética Historia*, donde transcribe parte de una relación que le entregó un español –al parecer, paje de Cortés- que vivió entre los totonacas durante cuatro años. El texto dice:

Tenían una notable cerimonia y obra o acto de religión, en que parecían y mostraban la fe o opinión que tenían del Dios grande de los otros dioses, y ésta era una vocal confesión; hacíanla desta manera: cada uno se apartaba en un rincón de su casa y ponía las manos a manera de quien mucho se acueita, a veces torciéndoselas, otras, encasando los dedos unos con otros, llorando, y los que no podían derramar lágrimas, gimiendo y acueitándose; otros se iban a los montes, otros a las fuentes, otros a los ríos, otros a los templos, donde cada uno de por sí confesaba sus culpas, yerros y pecados a sus dioses, con tanta compunción y arrepentimiento que verlos era cosa bien digna de consideración [...] Esta confesión hacían dos veces en el año a ciertos tiempos, y los días que duraban en aquellos ejercicios, que debían ser más de uno y alguno, nunca se reían, ni admitían placer alguno, sino todo tristeza, pesar y amargura; llamábase en la lengua polida mexicana, *majolcuitia*.<sup>30</sup>

Las similitudes con el sacramento de la penitencia son muchas: el dolor por los pecados, la confesión de ellos –en este caso a los dioses- y el ascetismo que encierra el rito. Tal vez a causa de la propia proximidad con la práctica cristiana, Las Casas no escatima los elogios hacia la confesión india y al mismo tiempo, evita comentar algo sobre un posible carácter demoníaco en ella. De hecho, para el dominico era una muestra de la “fe o opinión que tenían del Dios”. Las Casas no menciona el tipo de pecados que se confesaban ni declara abiertamente si éstos eran perdonados por los dioses, pero la idea de liberarse de la carga del pecado está implícita.

<sup>29</sup> López Austin, *op. cit.*, v. 1, p. 302.

<sup>30</sup> Las Casas, Bartolomé de. *Los indios de México y Nueva España. Antología*. Ed., pról., ap. y notas de Edmundo O’Gorman. Colab. Jorge Alberto Manrique. 6ª ed. México, Editorial Porrúa, 1987. P. 102. A pesar de que se trata de una descripción referente a los totonacas, se puede inferir que se realizaba también entre los nahuas a partir del vocablo náhuatl que Las Casas anota al final de la cita. Aunque no he encontrado el significado de dicho vocablo, ya que probablemente el autor lo transcribió mal –Las Casas nunca aprendió alguna lengua indígena- se distingue en él el verbo *cuitia* que Molina traduce en su *Vocabulario* como “conocer o confesar a alguien por señor”

El mismo autor, en otra parte de su obra, describe otra confesión (de la que ya hice una breve mención más arriba). Cuando un enfermo acudía al médico y presentaba alguna enfermedad grave, éste le decía:

"Tú, algún pecado has cometido"; y tanto le importunaba y angustiaba con repetírselo, que le hacía confesar lo que había muchos años quizá de antes hecho, y esto era tenido por principal medicina, echar el pecado de su ánima para la salud del cuerpo. De aquí es que ahora, después de convertidos, es cosa maravillosa la devoción y la fe que tienen con los santos Sacramentos, en especial con el de la Confesión.<sup>31</sup>

Además, en otro lugar, Las Casas afirma que las parejas se confesaban en caso de esterilidad y "el médico o sortilego" les mandaba hacer unas "penitencias" para aplacar a los dioses y así les dieran hijos.<sup>32</sup> El hecho de que estas últimas confesiones se realizaran ante médicos es muestra indudable de que tenían fines terapéuticos<sup>33</sup> en el sentido de que los cuerpos estaban afectados por la falta y necesitaban revertir los efectos.

Llama la atención que Las Casas termina mostrando su opinión acerca de la influencia a su juicio benéfica que tuvo la existencia de este tipo de confesión pagana en la propagación del sacramento de la penitencia; punto de vista que compartieron varios otros evangelizadores como Mendieta.

Una muestra de que existieron varios tipos de "confesión" entre los antiguos nahuas son las descripciones de Durán, quien a diferencia de Las Casas y de Sahagún – que veremos más adelante– niega rotundamente la práctica de una "confesión vocal", es decir, donde el individuo enuncia a un sacerdote o al dios sus faltas.

Arriba cité un pasaje de Durán acerca del baño que purifica o elimina los pecados menores. Pues bien, acerca de las faltas graves el dominico nos dice que

<sup>31</sup> Las Casas, *Apológica...*, lib. III, cap. CLXXIX, v. II, p. 225-226.

<sup>32</sup> *Idem.*, p. 226-227.

<sup>33</sup> Aunque, como ya vimos, según Yóllotl González (y estoy de acuerdo con ella), todas las confesiones tienen de un modo o de otro, un fin terapéutico. *Vid. supra* p. 45.

los que habían cometido delitos y pecados graves habla este mismo día [el último de la fiesta a Xochiquetzal] otro genero de confesión muy própia á la ley de [la] escritura que confesaban sus culpas exteriormente pero no en especie como conviene á saber que el que pecaba decia su culpa en general ofreciendo cierta ofrenda [...]

Era en esta gente que el que había hurtado ó fornicado ó muerto á otro ó hecho contra sus leyes y preceptos algunas culpas mandábales su ley que en este día examinase su conciencia y que tantos cuantos pecados graves hallase haber cometido que juntase tantas pajas de á palmo [...] despues de contados sus pecados en aquellas pajas ibase al templo á la hora que los demás se iban á lavar y sentábase en coclillas delante de esta diosa [Xochiquetzal] tomaba una lanceta y pasábase la lengua de una parte a otra. Dada aquella lancetada en la lengua tomaba las pajas y una a una las pasaba por aquella lancetada y como las iba pasando así llenas de sangre las arrojaba delante del ídolo conociendo todos los circunstancias que si echaba diez pajas que diez pecados había cometido si veinte veinte pero no sabían qué culpas fuesen y así confesaban sus culpas delante de los ídolos y de los sacerdotes y luego se iban á lavar como los demas y a comer de la comida dicha. De esta penitencia había muchos así hombres como mugeres los sacerdotes en acabando que acababan los delincuentes de hacer aquella penitencia y confesion cogian todas aquellas pajas sangrientas iban a fogon divino y quemábanlas alli y con aquello entendían quedar limpios y perdonados de sus culpas y pecados con la mesma fe que nosotros tenemos de nuestro divino Sacramento de la penitencia. Esta era la confesion que estos tenían y no bocal como algunos han querido decir.<sup>34</sup>

Las palabras de Durán han sido objeto de controversia,<sup>35</sup> pues contrastan tajantemente con los testimonios recogidos por otros frailes que afirman la enunciación de las faltas ante el sacerdote. En mi opinión, resulta claro que se trata de diferentes prácticas, puesto que es de esperarse que en una sociedad tan ritualizada como la náhuatl existiera una gran variedad de ritos confesionales y de expiación de las faltas. Además, debemos suponer ciertas variaciones en las prácticas según la región de que se trate.

En cuanto al contenido de la narración de Durán, es importante subrayar el carácter social del rito: el robo, el homicidio y la fomicación son faltas que producen

<sup>34</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. XVI, v. 2, p. 161-162.

<sup>35</sup> Cfr. Luis Martínez Ferrer, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*. México, Universidad Pontificia de México, 1998. P. 91-94.

efectos negativos en la comunidad. De ahí la necesidad de enmendar el daño en un ritual público. Por otra parte, resaltemos también el ámbito de sufrimiento que rodea a esta "confesión" que lleva a Durán a utilizar este nombre y el de penitencia y a no resistir el comparar este rito con su contraparte cristiana, al grado que en el mismo párrafo termina diciendo que el rito indígena "aunque era ceguedad y grande error y ceguedad é ignorancia intolerable demas de causar admiracion el engaño en que el Demonio los tenía son dignas de que no esten sepultadas en el olvido."<sup>36</sup> De donde podemos deducir que el dominico la consideraba útil para la cristianización.

Aunque en esta descripción Durán sólo menciona que el objetivo era obtener el perdón de los dioses, es claro que se buscaba el mismo efecto que el señalado en el caso del baño ritual, es decir, evitar enfermedades y perjuicios a la comunidad, pues está enmarcado en el mismo tiempo: las fiestas de Xochiquetzal, además de que los "penitentes" también debían cumplir con dicho baño.

En el mismo tenor, fray Bernardino de Sahagún nos dice que

Adoraban a Tlazultéotl, dios de la luxuria, los mexicanos, especialmente los mixtecas y olmecas. Dicen que en tiempo de la infidelidad los mixtecas, siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y el confesor les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos usuras y fraudes. Y el sátrapa, ora fuese médico, ora fuese adivino o astrólogo, mandaba al enfermo que se confesaba que pagase lo ajeno que tenía en su poder.<sup>37</sup>

Una vez más vemos la relación existente entre las faltas como el robo y los perjuicios directos en la salud del infractor, además del mencionado carácter social implícito de estos pecados, aunque en este caso el remedio no es la automortificación, sino la restitución de lo extraído ilícitamente. Lo que resulta curioso es que aquí Sahagún habla específicamente de los mixtecas y contrasta notablemente con lo que afirma en otra

<sup>36</sup> Durán, *loc. cit.*

<sup>37</sup> Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. VII, p. 504.

parte de su obra donde detalla el rito confesional relativo a Tlazultéotl, el cual veremos enseguida, y donde no se menciona la relación que existe entre pecado y enfermedad.

Se trata de una de las descripciones más detalladas y conocidas acerca de la "confesión náhuatl"; Sahagún expone el ritual correspondiente a revertir el daño por los "pecados" sexuales en donde interviene la diosa *Tlazulteotl*, quien es la "diosa de la carnalidad", también conocida como *Tlaelcuani*, que quiere decir "comedora de cosas sucias". Según el relato del franciscano, se decía que ella incitaba a la lujuria y una vez cometidos los pecados carnales, ella misma podía perdonarlos si el pecador se confesaba ante el "sátrapa" de esta diosa. No obstante, es curioso que, si bien *Tlazulteotl* "limpiaba"<sup>38</sup> las faltas sexuales, el rito y las plegarias se dirigían a Tezcatlipoca<sup>39</sup>. Dice Sahagún:

Pues desde que el penitente determinaba de se confesar, iba luego a buscar a uno de los ya dichos [sacerdotes], delante de quien se solían confesar, y decíanle: "Señor, querríame llegar a Dios todopoderoso, y que es amparador de todos, el cual se llama Yaolli Ehécatl, éste es Tezcatlipuca. Querría hablar en secreto mis pecados." Oído esto, el sátrapa decíale: "Seas hayas muy bien venido, hijo de lo que decís de lo que queréis hacer para vuestro bien y provecho es."<sup>40</sup>

<sup>38</sup> En la versión de Anderson y Dibble del *Códice Florentino (CF)* encontramos que el relato de los informantes menciona que Tlazulteotl tenía en sus manos las aguas "amarillas y verdes" con que se limpiaban las faltas, lo que podría interpretarse como un lavatorio espiritual más que como una metáfora que es la manera en que lo toma Sahagún: "decían que tenían también el poder de limpiar [los pecados] y alimpiar dellos[...]" (CF, lib I, cap. XII, parte II, p. 8; *Historia...*, lib I, cap. XII, p. 82) y en otra parte: "Es como agua clarísima con que vos, Señor, laváis las culpas." (*Historia...*, lib. VI, cap. VII, p. 500). También es importante señalar que Anderson y Dibble, apoyados en Eduard Seler, advierten que hay una conexión entre Tlazulteotl y Chalchiuhtlicue ante la cual eran presentados los recién nacidos y bañados con aguas "amarillas y verdes" para limpiarles la suciedad de sus padres. (CF, *loc. cit.*, n). Por todo lo anterior, podría afirmarse que se pensaba que dicho lavatorio místico tenía lugar durante esta confesión y, de ser así, podría tratarse del mismo rito enunciado por Durán, o al menos, de una variante de aquél.

*Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Paleografía y versión inglesa de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 partes. Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and the University of Utah, 1950.

<sup>39</sup> Yóllotl González sugiere que Tlaelcuani se comía los pecados y con ello el mal corporal que afectaba al individuo (fin terapéutico), mientras que Tezcatlipoca concedía el perdón ultraterreno que implicaba la verdadera purificación. Yóllotl González, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>40</sup> *Idem.*, lib. I, cap. XII, p. 82.

En ese momento, el sacerdote consultaba el "libro de las adivinanzas" (*tonalámatl*) para saber cuál era el día más oportuno para efectuar el rito y pedía al "penitente" llevar un petate nuevo, *copalli* y leña. El día de la confesión, el penitente

barría muy bien el lugar donde se había de tender el petate nuevo para ponerse sobre el confesor, y luego encendían fuego y echaba copal en el fuego el sátrapa, y hablaba al fuego. Decíale: "Vos, señor, que sois el padre y la madre de los dioses, y sois el más antiguo dios, sabed que es venido aquí este vuestro vasallo, este vuestro siervo. Y viene llorando, viene con gran tristeza, y viene con gran dolor, y es porque se conoce haber errado, haber resbalado y tropezado y encontrado con algunas suciedades de pecados y con algunos graves delitos dignos de muerte, y desto viene muy penado y fatigado. Señor nuestro, muy piadoso, pues que sois amparador y defensor de todos, recibid a penitencia, oid la angustia deste vuestro siervo y vasallo."<sup>41</sup>

Antes de declarar sus pecados, el penitente escuchaba un discurso del sacerdote, quien lanzaba plegarias a Tezcatlipoca a la vez que amonestaba al primero. Según dicho discurso, este rito representaba un lavatorio a través del cual el dios purificaba al hombre que ha cometido ciertas faltas:

Otorgadle, señor el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que desciende del cielo como agua clarísima y purísima para lavar los pecados, con la cual vuestra majestad purifica y lava todas las macillas y suciedades que los pecados causan en el ánima.<sup>42</sup>

Así entonces, se puede afirmar que los ritos descritos por Durán y Sahagún no son tan contradictorios uno del otro como en primera instancia parecería –sobre todo porque Durán niega la confesión vocal- y podrían referirse al mismo rito con ciertas variantes, o bien, tal vez se trata de interpretaciones distintas de los informes que cada uno recogió.

<sup>41</sup> *Idem.*, p. 83.

<sup>42</sup> *Idem.*, lib VI, cap. VII, p. 501. Sahagún dio a este discurso un evidente sesgo cristiano y una vez más trata el lavatorio como una figura retórica, pero –como vimos más arriba- no es el caso. *Cfr.* CF, lib. VI, cap. VII, parte VII, p. 32. Más adelante, el sacerdote refiere que después de este baño espiritual el penitente renace en el mundo, emerge como un niño, lo que nos recuerda al rito del cual hicimos mención más arriba ante Chalchiuhtlicue donde en efecto tiene lugar un lavatorio para limpiar al recién nacido de las suciedades de sus padres. *Vid supra*, p. 72, nota 38.

Finalmente, regresando al rito narrado por Sahagún, el penitente juraba decir la verdad quemando copal y comiendo tierra ante el "vicario" del dios, quien según la magnitud de las faltas, le imponía una "penitencia" para "satisfacción" de las mismas. Podían ser ayunos durante las fiestas de Tlazultéotl o durante los días en que descienden a la tierra las diosas llamadas *cihuapipilti*, además de perforarse la lengua y pasar un mimbre a través de ella. Los sacerdotes, por su parte, tenían la obligación de guardar el secreto de la confesión "porque tenían que no lo habían oído ellos mismos sino su dios".<sup>43</sup>

El texto de Sahagún nos dice que esta confesión sólo se hacía una sola vez en la vida, puesto que "si [el penitente] otra vez reincidía en los pecados no tenía remedio", lo que quiere decir que sólo podían ser perdonados en una ocasión, por ello, "aunque habían hecho muchos pecados en tiempos de su juventud, no se confesaban dellos hasta la vejez, por no se obligar a cesar de pecar antes de la vejez."<sup>44</sup> Además, dicha confesión servía para "librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados" sexuales o embriaguez, principalmente.<sup>45</sup>

Ahora bien, a diferencia de las confesiones indígenas previamente descritas, esta última recogida por Sahagún –profusa en detalles– no menciona explícitamente el mismo fin que las anteriores; a saber, evitar o sanar enfermedades, mediante la restitución del equilibrio. Únicamente señala que el "penitente" sentía dolor o arrepentimiento por haber pecado y que éste quería librarse de tal carga, además de que su confesión le servía para evitar el castigo "civil" merecido por sus faltas. A pesar de ello, parece claro que el contexto de cada uno de los ritos puede explicar las contradicciones aparentes: recordemos que los primeros se efectuaban ante "médicos" principalmente y que no se

<sup>43</sup> *Idem.*, p.84-85. El juramento de decir la verdad, el secreto guardado por el sacerdote-vicario, la imposición de "penitencias" y la necesidad de contar todos los pecados, etc. son puntos en los que las prácticas confesionales cristianas y nahuas se asemejan admirablemente. A pesar de que se aprecia una cierta influencia occidental en el discurso, no se debe subestimar el valor de estas descripciones.

<sup>44</sup> *Idem.*, p. 86.

insiste demasiado en el tipo de falta cometida; tal parece que estas confesiones servían para todo tipo de “pecados” en general o para los menos graves. Por otra parte, la última confesión descrita por Sahagún y la “no vocal” relatada por Durán parecen realizarse exclusivamente ante un sacerdote; ambas se refieren explícitamente a faltas graves como el adulterio, las cuales requerirían de un ritual más complejo y delicado pues el perjuicio contra el equilibrio tiene que suponerse mayor en estos casos. Es probable que a causa de ello fuera necesaria la intervención de los sacerdotes dedicados a tal o cual deidad: si Tlazultéotl era la diosa que incitaba la lujuria, ella misma sería la indicada para restablecer el equilibrio quebrantado por el infractor.

Otro elemento que nos permite asegurar la existencia de varios ritos confesionales es el hecho de que, como hemos visto, la principal función de ellos es la de contrarrestar el desequilibrio reflejado en las enfermedades. Como no es posible que los antiguos nahuas se enfermaran una sola vez en su vida, la confesión “terapéutica” debía tener un carácter reiterativo. Ahora bien, es de suponer que los pecados graves eran aquellos que —castigados por las leyes “temporales” o civiles<sup>45</sup>— sólo podían ser perdonados por las autoridades (que no por sacerdotes o entes divinos) una vez en la vida; de ahí la importancia del carácter secreto de estas confesiones que refieren Sahagún y Durán.

Ahora bien, en ocasiones los religiosos identificaron estas confesiones más como un cierto tipo de plegarias a los dioses para recibir de éstos favores temporales sin hacer referencia explícita al “perdón” de los pecados. Por ejemplo, Durán nos relata que durante la fiesta dedicada a Tezcatlipoca, uno de los sacerdotes que custodiaban el templo de este dios, tocaba una flautilla de barro hacia los cuatro puntos cardinales y

<sup>45</sup> Lo que para el franciscano es una advertencia hacia sus compañeros evangelizadores, pues, según él, los indios cristianizados insisten en pedir una cédula escrita después de confesarse para enseñarla a la autoridad civil. *Loc. cit.*

<sup>46</sup> Cuando Sahagún habla de “leyes temporales” es evidente que se refiere a las leyes de los hombres para diferenciarlas de las leyes divinas, siguiendo su óptica cristiana. Esto ha sido interpretado en el mismo sentido por autores modernos como Ricard, quienes en lugar de “temporales” hablan de “leyes civiles”. Sin embargo,

Acauado de tañer su flautilla acia las quatro partes del mundo todos los que presentes estauan y todos los ausentes que lo oyen ponian el dedo en el suelo y coxiendo la tierra en el lo metian en la boca y comian aquella tierra que con el dedo hauian coxido y postrándose todos llorauan llamando a la escuridad de la noche y al biento rogandoles que no los desamparasen ni olvidase o que les acauase la vida y diese fin a tantos trabajos como en la vida se padeçen. En oyendo esta flautilla los ladrones o los fomicarios o los omecidas o qualquier genero de delinquentes era tanto el temor y tristeza que tomauan y algunos se cortauan de tal manera que no podian descimular hauer en algo delinquido y asi todos aquellos días no pedian otra cosa sino que no fuesen sus delitos manifestados derramando muchas lagrimas con estraña confuçon y arrepentimiento ofreciendo cantidad de encienso para aplacar a aquel dios [...]

[El objetivo de esta ceremonia era] pedir á los dioses las cosas que querian y lo que deseauan haciendo oración alçando los ojos al cielo sospirando y gimiendo como gente que se dolia de sus culpas y pecados aunque el dolerse no era sino por temor de la pena corporal que les dauan y no por la eterna certificando no sauer que en la otra vida la huviere tan estrecha y asi se ofrecían á la muerte tan sin pena ni temor y questo sea asi se manifiesta en pedir que sus pecados no fuesen manifestados lo qual hoy en dia les tura el temor.<sup>47</sup>

¿Por qué en este caso el fraile no menciona ningún tipo de “perdón” divino de los pecados? Lo que el dominico pondera son tan sólo las súplicas a la deidad de no hacer públicos los pecados (que en este caso reciben más el nombre de delitos). Probablemente porque, al tratarse de faltas graves que tenían implicaciones sociales, la acción que ejercería sobre los penitentes el poder “civil” sería mayúsculo. Como vemos, se trata de una situación similar a la confesión “no vocal” que narra el propio Durán, donde el secreto de las faltas es primordial. No obstante, los actos que envuelven dicho ritual tienen como fin restablecer el equilibrio dañado y hacerse merecedores del favor y amparo de los dioses

Por su parte, en cuanto a la petición de favores, Mendieta también nos dice que los penitentes imploraban a los dioses, mediante la confesión, que no les descubrieran sus pecados “por donde cayesen en infamia con los hombres [así como también había]

---

en el mundo náhuatl antiguo es difícil distinguir entre los ámbitos religioso y civil como sucede en la

algunos (se dijo) que hacían penitencia para alcanzar su mal deseo carnal con la persona que les agradaba: y para esto hacían cierto hechizo de diversas flores, y lo ponían en cierta parte para conseguir su mal intento.”<sup>46</sup>

De nuevo la súplica de protección a los dioses respecto a las consecuencias humanas del pecado es lo más relevante en esta cita, donde encontramos que el auxilio divino se puede extender a recibir favores sexuales, lo que no deja de llamar la atención, pues son conocidas las fuertes restricciones impuestas en la cultura náhuatl dentro de este ámbito. Este último caso también resulta bastante curioso, puesto que en él no queda claro de qué manera la restitución del equilibrio alterado puede derivar en beneficios amorosos.

#### **TÉRMINOS NAHUAS RELATIVOS A LA PENITENCIA Y CONFESIÓN.**

El análisis de los ritos penitenciales nahuas estaría incompleto si no se revisan los vocablos con que éstos eran llamados, puesto que pueden revelar por sí mismos el sentido cosmológico de estas “penitencias”. Además, este análisis nos permitirá conocer qué términos fueron reutilizados por fray Alonso de Molina —entre otros evangelizadores— para llevar a cabo su misión cristianizadora.

Para identificar estas voces, me centraré en los pasajes nahuas del *Código Florentino* correspondientes a las descripciones castellanas hechas por Sahagún que revisamos más arriba (principalmente, los referentes al rito de confesión ante Tlazulteotl); lo que, por otra parte, también nos permitirá contrastar los testimonios de los informantes indígenas con la interpretación del franciscano.

---

tradición occidental.

<sup>47</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. IV, v. II, p. 49-50.

<sup>48</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib. II, cap. XIX, p. 108.

## Penitencia.

En la revisión del capítulo 12 del libro primero del *Códice Florentino* transcrito por Anderson y Dibble, encontramos reiteradamente los vocablos *tlamaceuhqui* y *tlamaceoa*<sup>49</sup> que son traducidos tanto por Sahagún como por los estudiosos modernos como "penitente" y "él hace penitencia". La raíz que rige estas palabras es *maceoa* o *macehua*, que según Molina significa "conseguir o merecer lo deseado" o también "hacer penitencia",<sup>50</sup> donde se hace evidente la relación establecida entre penitencia y mérito. Finalmente, de dicho verbo proviene el sustantivo *tlamacehualiztli*, el cual designa al acto penitencial. Respecto a este término, León Portilla refiere:

Igualmente puede apuntarse aquí como interesante tema de estudio relacionado con estos textos, el de la idea náhuatl de sacrificio y penitencia, concebida como *macehualiztli*: merecimiento, acto meritorio, que por sí mismo tiene valor ante la divinidad y se dirige a compensar o restablecer el equilibrio del orden moral perturbado por el mal que se ha hecho, o a merecer aquí en *tlalticpac*, "sobre la tierra", los dones de los dioses.<sup>51</sup>

El análisis del vocablo náhuatl que hace León-Portilla resume magistralmente las ideas inherentes a la penitencia prehispánica que hemos revisado más arriba: el restablecimiento del equilibrio y el mérito. Más adelante, el mismo autor también asegura que la misma raíz *macehua* sirvió para denominar a los hombres en general: *macehualtin*, "los merecidos" que son producto de la penitencia de los dioses narrada en la "Leyenda de los soles"<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, parte II, lib I, cap. 12, *passim*.

<sup>50</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario...* f. 50. Otro significado que anota Molina para *maceua* es bailar. Lo mismo expone Rémi Siméon en su diccionario, pero agrega una opción más que parece ser contraria a la noción de mérito: robar. R. Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Trad. Josefina Oliva de Coll. 16ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2002. P. 244.

<sup>51</sup> Miguel León-Portilla, "Introducción" En *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. Intr., paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla. 2ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Cultura Náhuatl, 1992. P. 31-32.

<sup>52</sup> *Idem.*, p. 186. *Apud* Romero, *op. cit.*, p. 31. Lockhart opina que "en sus inicios la palabra [*macehualli*] era una especie de metáfora cortés aplicada a un ser humano en general", lo que, a grandes rasgos, concuerda con lo expresado por León-Portilla, pero considera que desde el punto de vista etimológico, no se deriva de la "misteriosa" *macehua*, en su sentido de "hacer penitencia" y, por extensión, "adquirir lo que uno desea". Lockhart, *op. cit.*, p. 142n.

Cabe mencionar que, a pesar de que, en general, cuando el relato del *Códice Florentino* se refiere a la penitencia se usan palabras que contienen la raíz *macehua*, también se pueden apreciar algunas otras con diferentes raíces y que fueron traducidas por Sahagún como penitencia. Tal es el caso del relato de las fiestas del mes *quecholli*, referido páginas arriba. Donde la columna náhuatl del *Códice* expresa: "*Auh in jquac tlatatia, tlacochtli: neçaoaloia, qujnecaviliaia, ixquich tlatatl, mjcoia.*"<sup>53</sup> Sahagún traduce: "[los guerreros] comenzaban a hacer saetas [...] En este día todos hacían penitencia. Todos sacaban sangre de las orejas."<sup>54</sup> En este caso, el término que el franciscano tomó por penitencia es *neçaoaloia* que literalmente quiere decir "se ayunaba" o en este contexto, "todos ayunaban", lo cual nos permite remarcar la relación existente entre el ayuno (*nezahualiztli*) y las prácticas penitenciales que, por lo demás, es común a las culturas náhuatl y occidental.

### Confesión.

Para referirse al rito confesional, los informantes de Sahagún utilizaron palabras donde se distinguen dos rales o composiciones principales. Al revisar la descripción relativa a Tlazulteotl vemos que el término que es traducido como "confesión" es el de *neiolmelaoliztli*, el cual aparece bajo la misma acepción en el *Vocabulario* de Molina y que, según nos dice León-Portilla, significa "acción de enderezar los corazones de la gente",<sup>55</sup> lo que resulta un vocablo por demás elocuente y preciso si recordamos que uno de los efectos del pecado o *tlatlacolli* era torcer el corazón del infractor. Por ello, dicha confesión debía servir para revertir aquellos efectos, contrarrestarlos regresando el equilibrio al cosmos y, por consiguiente, al corazón de las personas, lo que se traduciría,

<sup>53</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, parte III, lib. II, cap. XXXIII, p. 124.

<sup>54</sup> Sahagún, *Historia General...*, *loc. cit.*

<sup>55</sup> León-Portilla, "Estudio preliminar". En Alonso de Molina, *Vocabulario...*, p. XXXIII.

asimismo, en la recuperación de la salud, pues como hemos señalado, el carácter terapéutico del ritual es inseparable del ético.

Más adelante veremos que Molina conserva este mismo vocablo para predicar la confesión cristiana y lo aprovecha para crear nuevas palabras como *neyolmelahualoni* "instrumento para enderezar el corazón" para referirse a los manuales de confesión o confesionarios.

Por otra parte, un segundo grupo de vocablos que aparece con la misma frecuencia al hablar de confesión es el que contiene el verbo *cuitia*, que ya habíamos encontrado en una descripción de Las Casas y que Molina traduce como "conocer o confesar a otro por señor."<sup>56</sup> Por ejemplo, en el encabezado del capítulo séptimo del libro VI del *Códice Florentino* que trata especialmente sobre la confesión encontramos la palabra *neiolcujtiliztlatol*<sup>57</sup> que se puede traducir como "palabra de confesión". En este sentido, vemos que las palabras que utilizan el verbo *cuitia* expresan el acto en sí de revelar la falta que se mantiene en secreto, mientras que aquellas que contienen la composición *yolmelahua*, expresan el efecto esperado de dicho acto de revelación. Por lo mismo, suelen utilizarse en forma indistinta, pues ambas son complementarias. En el *Confesionario Mayor* veremos que ocurre lo mismo respecto a la utilización de estos vocablos, en donde, las antiguas prácticas y conceptos intentan ser ajustados al nuevo contexto cristiano en provecho de la evangelización.

La carga cosmológica de los términos nahuas relativos a la penitencia y la confesión es muy fuerte, puesto que es entrañable en el sentido de que recae en lo más profundo de la cosmovisión náhuatl relativa a la actuación de los hombres en el universo y su relación con los dioses (equilibrio, mérito); a la vez que es, por llamarla así, "transparente" o evidente, debido a la propia naturaleza del náhuatl que, por ejemplo,

<sup>56</sup> *Vid. supra*, p. 68.

<sup>57</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VI, cap. VII, parte VII, p. 29.

hace pensar siempre a sus hablantes en un "enderezamiento del corazón" cuando escuchan *neyolmelahualiztli*, idea que poco o ningún paralelismo puede encontrar en el mundo español y cristiano.

#### IV. LA PENITENCIA EN NUEVA ESPAÑA

Después del acercamiento a los conceptos de penitencia correspondientes tanto al cristianismo como al mundo náhuatl debemos echar un vistazo a la manera en que éstos entraron en juego a partir de la Conquista hasta el último tercio del siglo XVI. De esta manera, podremos observar si la obra de Alonso de Molina puede considerarse como un reflejo o un resultado de la dinámica seguida por la interacción de tales paralelos culturales, en la cual —como en todo el proceso de evangelización— las concepciones religiosas de la cultura occidental se pretendieron sobreponer a las autóctonas.

##### **Los primeros años.**

La implantación de las ideas cristianas de penitencia y de su práctica en Nueva España siguió el ritmo marcado por los distintos momentos de la evangelización que reseñé en el primer capítulo de este trabajo: a un periodo de aparente éxito indiscutible de la conversión sucedió uno en el que los resultados de la cristianización parecían decepcionantes a los religiosos, pues la vitalidad de los antiguos ritos y creencias era patente. Revisemos más detenidamente cada momento.

Recordemos que hacia la época en que los primeros españoles exploraban las costas americanas, la orden franciscana efectuaba en España una reforma interna para recuperar la estricta observancia de la regla y el apego a los ideales evangélicos de la Iglesia primitiva. Asimismo, en el centro de Europa tomaban fuerza las voces de protesta de Lutero que desafiaban el poder terrenal de la jerarquía católica, a la vez que impugnaban la validez de ciertas prácticas litúrgicas y de algunos principios religiosos, entre ellos, el sacramento de la Penitencia.

La expansión del protestantismo en Europa implicó la aparición de la corriente opuesta que defendería a ultranza la estructura eclesiástica y la ortodoxia cristiana aprobada por Roma. Esta corriente tuvo su bastión en la España recién unificada, la cual tomó como bandera la lucha en contra de la herejía luterana y, al mismo tiempo, la implantación de la verdadera fe en las tierras de ultramar.

Uno de los puntos de debate entre los reformistas del centro de Europa y los defensores de Roma era precisamente el sacramento de la penitencia. Para Lutero sólo eran necesarias la fe en los méritos de Cristo y la contrición pasiva para alcanzar el perdón de los pecados cometidos; es decir, ni la confesión vocal ni la satisfacción obraban el perdón de los pecados y, por ende, tampoco la reconciliación con Dios<sup>1</sup>. Por consiguiente, la absolución no recaería como una atribución ni responsabilidad de los ministros.

Las críticas luteranas hacia la penitencia no podían ser bien recibidas en España, puesto que, además de representar el bastión de la Contrarreforma, en la península ibérica la confesión había sido objeto de un importante impulso dentro del marco de la reforma pastoral efectuada en tiempo de los Reyes Católicos,<sup>2</sup> además de que los franciscanos, por su parte -inmersos en su propio proceso reformador en la península y que pronto encabezarían la cristianización en Nueva España- se habían destacado como grandes promotores de la penitencia sacramental.<sup>3</sup>

En medio de este ambiente, la predicación de la Confesión en Nueva España debía estar acompañada de aquel ánimo de defensa del catolicismo y seguiría la inercia

<sup>1</sup> Además, Lutero afirmaba que ni la detestación ni la satisfacción estaban fundadas en la escritura. A. Mayer, *op. cit.*, p. 13-14.

<sup>2</sup> Martínez Ferrer, *op. cit.*, p. 10-11. El autor llega a esta conclusión después de realizar una rápida revisión de la legislación penitencial desprendida de los concilios hispanos del siglo XV. Esta promoción de la Confesión podría estar ligada también a la celosa fiscalización de la que eran objeto los judíos y musulmanes conversos dentro del proceso de la Reconquista.

<sup>3</sup> Francisco Morales, "Franciscanos y mundo religioso en México" en Elsa Cecilia Frost (coord.), *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1993, p. 14. *Apud*. Zelina Zafrana, "La Predicazione Francescana" y Roberto Rusconi, "I Francescani e la confessione nel secolo XIII".

del fomento del que fue objeto durante los años precedentes. Asimismo, la reacción de los indios, observada por los misioneros desde poco tiempo después de su llegada, serviría a su vez, como acicate para el desarrollo y la apología de la penitencia como se verá en este capítulo.

Después del bautismo, que representa la entrada a la Iglesia de Cristo, el sacramento de la penitencia constituyó una de las más importantes tareas de los religiosos puesto que, como hemos visto, este sacramento reúne varias funciones elementales: desde la reconciliación con el creador hasta la buena organización y el control de la sociedad; sin olvidar sus utilidades catequéticas. Es por ello que resultaba imperioso ponerlo en práctica sin dilación, sin embargo, antes se debía salvar el obstáculo del lenguaje y adoctrinar bien a los indios para que pudieran confesarse correctamente.

Motolinía nos dice que el sacramento de la penitencia se practicó por primera vez en Nueva España en la provincia de Texcoco en el año de 1526, "y con mucho trabajo, porque como era gente nueva en la fe, apenas se les podía dar a entender qué cosa era este sacramento; hasta que poco a poco han venido a se confesar bien y verdaderamente"<sup>4</sup> Después continúa describiendo algunos casos de la devoción de los indios en este sacramento, ilustrada por los grandes recorridos que llegaban a hacer para encontrar confesor y por la fácil restitución que hacían a sus prójimos. Años más tarde Mendieta recogería este relato como testimonio del buen rumbo que tomaba la evangelización en aquellos años dorados y aprovecharía para hacer una crítica a los que ignoraban la importancia de la penitencia o la rechazaban:

La fe que los indios tuvieron desde el principio de su conversión, y tienen en este sacramento es para alabar a Dios, y para confusión de los malvados herejes que lo niegan, y aun de los malos cristianos que casi por miedo o vergüenza se van a confesar."<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Motolinía, *op. cit.*, trat. II, cap. 5, p. 91.

<sup>5</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. XLI, v. I, p. 442. La alocución parece un poco confusa al final cuando dice que "los malos cristianos casi por miedo o vergüenza se van a confesar". En primera instancia se podría pensar que falta un "no" en la frase suponiendo que el miedo aleja a los fieles del sacramento; sin embargo, si se lee

El aparente éxito abrumador del sacramento de la penitencia en tierras mesoamericanas alimentó en religiosos como Motolinía la idea de que la Iglesia india representaría una Iglesia de cristianos perfectos, semejante a la de los primeros tiempos del cristianismo. La admiración de estos religiosos ante la aceptación de la Confesión en Nueva España no podía ser menor si se toma en cuenta que, a pesar del impulso dado a este sacramento durante el régimen de los Reyes Católicos, los feligreses europeos no solían acudir con mucha devoción a éste: Jean Delumeau describe en una parte de su libro *La confesión y el perdón* los múltiples consejos que los autores eclesiásticos de los siglos XII al XVIII daban a los confesores con el fin de atraer a los fieles al confesionario; además, este historiador afirma que durante todo ese tiempo hubo cierta resistencia de los practicantes a una confesión detallada y obligatoria.<sup>6</sup>

La actitud de los españoles en las Indias no era más alentadora para los religiosos. Por ejemplo, en una de sus obras, el arzobispo Zumárraga dirigió a los feligreses hispánicos las siguientes palabras:

¡Oh tibieza grande de los cristianos que tan poco usan las armas tan fortísimas contra la carne, mundo e infierno, dadas por las manos del rey soberano Jesucristo, el cual nos manda confesar, pues dio el poder a los sacerdotes de nos absolver de nuestros pecados! Y que estas armas no nos armen, y que siendo nuestra fortaleza y virtud nos sean pesadas, cosa es muy lastimera.<sup>7</sup>

Así entonces, los misioneros cronistas no pocas veces tomaron a la penitencia como punto de comparación entre la devoción indígena al catolicismo y la de los españoles:

---

con detenimiento también se podría suponer que en realidad lo que el autor quiere decir es que esos "malos cristianos" sí se confiesan, pero no movidos por el amor a Dios (contrición), sino por miedo a los horrores del infierno (lo que se conoce como atrición). Más adelante vuelve a comparar la devoción de los indios con el rechazo de los herejes de Alemania, Flandes, Francia e Inglaterra. (p. 444).

<sup>6</sup> Delumeau, *La confesión...*, p. 17 y caps. II-III.

<sup>7</sup> Fray Juan de Zumárraga. *Regla Cristiana Breve*. Ed. y estudio preliminar de Ildelfonso Adeva. Pról. Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona, Ediciones Eunat, 1994. P. 71.

Se confiesan tantos [indios] cada día, que a algunos sacerdotes les acaëce confesar ciento, y dende arriba; y también lo hace ser tan pocos los géneros de pecados en que comunmente incurren los indios, y tan conocidos ya de los confesores y esta es también la causa porque los que están hechos á confesar indios, quieren más confesar veinte dellos, que solo un español, porque el indio viene tan aparejado como tengo dicho, y con el español no se ha de tratar de aparejo, si no es que el mismo sacerdote es menester que se confiese para haber de oír á uno de ellos de penitencia.<sup>8</sup>

Los ejemplos de la buena aceptación del sacramento de la penitencia entre los indios abundan en Motolinía y Mendieta, sin embargo, ellos poco se preguntan acerca de las razones de dicho éxito. En una primera lectura parecería que esto se debe única y exclusivamente al correcto adoctrinamiento y a la buena disposición de los indios, por naturaleza mansos y obedientes. A pesar de que ambos autores tuvieron conocimiento de algunas prácticas similares en la antigua religión indígena, no les interesó, en general, abundar sobre alguna posible influencia directa de éstas sobre la cristianización. Mendieta sólo hace una breve referencia cuando describe la confesión prehispánica:

Finalmente, tenían entendido que por los pecados les venian todos los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron ser esto gran verdad, cuando se les predicó conforme á la ley de Dios. Y así les cuadró más de veras el remedio de la confesion, mayormente con las propiedades que en la sacramental confesion ocurren.<sup>9</sup>

Vemos que más que plantear que la existencia de una confesión pagana facilitara o entorpeciera la predicación de los frailes, el autor pone el acento en el efecto que obra la palabra de Dios sobre esta gente para hacerla salir de su antiguo error; a final de cuentas, este planteamiento forma parte de la visión idealizada que este religioso tenía sobre el trabajo de los primeros frailes en Nueva España.

<sup>8</sup> *Códice franciscano, siglo XVI. En Nueva Colección de documentos para la Historia de México.* Ed. y comp. Joaquín García Icazbalceta. Pról. Salvador Chávez Hayoe. México, Salvador Chávez Hayoe, 1941. P. 89. Al decir que el indio "viene tan aparejado como tengo dicho", el autor se refiere a la manera en que los religiosos enseñaban a los naturales a confesarse correctamente, junto a ciertas oraciones básicas del catolicismo. Más adelante en este trabajo se anota la descripción de este "aparejo" para confesarse.

<sup>9</sup> Mendieta, *loc.cit.*

Al parecer no existieron grandes debates durante esta primera época acerca de la manera en que debía administrarse este sacramento a los indios puesto que no he encontrado testimonios de controversias como las que existieron acerca del Bautismo o de la Comunión. En el caso de la penitencia, las consideraciones no eran diferentes a las que imperaban en España: la confesión obligatoria una vez al año, además de la previa al matrimonio, etc.<sup>10</sup> Incluso las discusiones no eran tan diferentes pues se argumentaba, por un lado, que la única condición para realizar una confesión correcta era presentarse atrito, mientras que los más observantes exigían la contrición; con todo, la presencia en Nueva España de esta controversia es más bien marginal.<sup>11</sup>

#### **La decadencia del optimismo inicial.**

Con el paso del tiempo, las voces de los religiosos más escépticos comenzaron a ser más fuertes y pusieron en tela de juicio el aparente éxito inicial de la correcta asimilación de este sacramento al sospechar de la sinceridad del indio en el acto de la confesión. De igual forma, la asistencia indígena al confesionario había declinado. Todo eso correspondía al estado general en que se encontraba el proceso de cristianización.

Cuando Fray Bernardino de Sahagún relata los antiguos ritos confesionales indígenas termina denunciando la supervivencia de éstos, confundidos con la confesión cristiana: por ejemplo, el franciscano advierte que en la confesión náhuatl se perdonaban las faltas graves en los ámbitos religioso y judicial y que esta idea –ausente en la confesión cristiana– seguía vigente entre los indios. Veamos:

<sup>10</sup> Lorenzana "Primera Junta evangélica". En *Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565*. 3 v. Ed. Francisco Antonio Lorenzana. México, Imprenta del Supremo Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, 1769. F. c2r., p. 3. Se trata de la junta realizada entre 1524 y 1525 en Nueva España por los primeros religiosos y algunos sacerdotes seculares.

<sup>11</sup> *Cfr. Maciej, op. cit.*, p. 151-153. Las discusiones giraban regularmente en torno a la sinceridad de los indios o a su dificultad para contar y enumerar sus pecados, punto que constituía uno de los reclamos más frecuentes de los eclesiásticos menos optimistas y que –como veremos más adelante– también es una de las mayores preocupaciones de Molina en su *Confesionario Mayor*.

Cerca de lo arriba dicho sabemos que aún después acá, en el cristianismo, porflan a llevarlo adelante, en cuanto a hacer penitencia y confesarse por los pecado graves y públicos, como es homicidio, adulterio, etcétera, pensando que como en el tiempo pasado, por la confesión y penitencia que hacían se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial, también agora, cuando alguno mata o adultera [quiere confesarse] Acabada su confesión demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia, y confesados, y que ya no tiene nada contra ellos la justicia.

Este embuste casi ninguno de los religiosos ni clérigos entienden por dónde va, por ignorar la antigua costumbre que tenían, según que arriba está escrito, mas antes piensan que la cédula la demandan para mostrar cómo está confesado aquel año.<sup>12</sup>

El argumento del franciscano resulta tan convincente que el propio Robert Ricard lo acepta sin mayor objeción; sin embargo, es preciso señalar que en ocasiones los indios también estaban obligados a comprobar su confesión anual, por lo que de igual forma podemos considerar como válidas las suposiciones de los demás clérigos que Sahagún refiere al final de la cita. Sin embargo, lo más importante desde mi punto de vista es que se identifica una relación e influencia de los antiguos ritos sobre la práctica confesional cristiana; algo que otros autores más optimistas soslayan haciendo prácticamente una *tabula rasa* sobre el mundo indígena objeto de cristianización.

En el mismo sentido que Sahagún, aunque con diferentes observaciones, fray Diego Durán es más incisivo y reitera sus advertencias a los sacerdotes para realizar confesiones correctas a los indígenas. Para el dominico es de suma importancia incitar la confesión entre los indios puesto que según sus apreciaciones éstos la rehuyen ordinariamente y ocultan sus pecados –visión opuesta a la de quienes narran diversas muestras de gran devoción indígena hacia este sacramento como Motolinía y aun más Mendieta- y también exhorta a los sacerdotes, como buen dominico, a confesar correctamente a los penitentes, siguiendo la materia y forma del sacramento.

---

<sup>12</sup> Sahagún, *op. cit.*, lib. I, cap., XII, v. I, p. 85-86.

En relación a la primera preocupación de Durán que he mencionado, cuando el religioso describe en su obra el "jubileo" que se llevaba a cabo durante la fiesta de Tezcatlipoca, afirma que los delincuentes se afligían profundamente y pedían al dios que no descubriese sus pecados "lo qual hoy en dia les tura el temor de descubrir y manifestar sus pecados aun en las confisiones no dandonos credito en la necesidad que hay tan estrecha [de hacerlo]" por ello Durán pide que los confesores sean amables y benignos para que los indios pierdan el miedo y expresen todos sus pecados, de manera que cumplan correctamente con el sacramento.<sup>13</sup>

Sus críticas hacia los sacerdotes que confiesan sin atender adecuadamente los partes del sacramento son recurrentes y reflejan la relajación de los ministros ante su labor evangélica. Como muestra tenemos el siguiente pasaje:

[muchos confesores que no saben bien la lengua de los indios] se contentan con que el indio se persigne y bajo de aquel persignum crucis diga cuatro niñerías debajo de apariencia y cerimonia de confesion donde creo se cometen muchos sacrilegios de confisiones informes sin tener las partes que el Sacramento pide que es dolor arrepentimiento propósito de enmienda y satisfaccion y declaracion verdadera de todas las culpas las cuales pocas veces las traen los indios ni aun las señales de atricion si el confesor no lo mueve y despierta y amonesta y alumbrá que no haga lo que vé como la mona sino que está obligado para alcanzar la remision de sus pecados que no lo tome por costumbre ni venga forzado ni compelido por temor de sus mayores.<sup>14</sup>

Ahora bien, a pesar de que los testimonios de estos dos religiosos fueron redactados hacia finales de la década de 1570, las situaciones que denunciaban debieron prevalecer cuando menos desde mediados de siglo. Así parecen indicar las disposiciones respecto al sacramento de la penitencia emanadas del Primer Concilio Mexicano, convocado por el arzobispo fray Alonso de Montúfar en 1555.

<sup>13</sup> Durán, *op. cit.*, trat. II, cap. IV, v. II, p. 50.

<sup>14</sup> *Idem.*, trat. II, cap. XVII, v. 2, p. 165-166.

Dicho cónclave eclesiástico definió una serie de medidas un tanto coercitivas para lograr el cumplimiento y la administración correcta de este sacramento. Al igual que se dispuso en la Primera Junta apostólica celebrada entre 1524 y 1525, se insistió en la obligación de la confesión anual, pero ahora se añadía que los nombres de quienes no cumplieran con este deber cristiano deberían ser publicados y estos individuos correrían el peligro de la excomunión. Si bien es cierto que tales instrucciones no eran nada originales, ya que, por ejemplo, la obligatoriedad de la confesión anual se ordenó desde el siglo XIII en Europa, existen indicios de algunas medidas que estaban dirigidas especialmente a la realidad novohispana. Como muestra tenemos que se estableció que cada penitente debía confesarse únicamente con su párroco y, de lo contrario, tenía que comprobar ante éste que se confesó con otro y que fue absuelto<sup>15</sup> Esta consigna parece estar dedicada especialmente a los indios nobles o principales, puesto que se consideraba que éstos solían ir a confesarse con otro padre que no los conocía para continuar con sus antiguas costumbres en sus pueblos<sup>16</sup>.

Diez años más tarde surgieron nuevas resoluciones en relación al sacramento de la penitencia a partir de la realización del Segundo Concilio Mexicano, en el cual quedó establecida una mayor vigilancia sobre los indios para evitar recaídas en la idolatría o las mezclas de cultos peligrosas. Asimismo, se establecía que los antiguos privilegios de los mendicantes pasarían a ser cosa del pasado con lo que crecía su subordinación respecto al clero secular. Por ejemplo, en él se obligaba a los religiosos "lenguas" a prestar ayuda a los clérigos que desconocían los idiomas indígenas para predicar y confesar<sup>17</sup>. A partir de entonces, los sacerdotes debían llevar un registro anual de quiénes asistían a la confesión

---

<sup>15</sup> Concilio Primero. En *Concilios provinciales...*, p. 49-51.

<sup>16</sup> *Idem.*, cap. LXIII.

<sup>17</sup> Concilio Segundo. En *Concilios provinciales*, cap. VIII.

y los indios que no se confesaba eran castigados; además, esta relación serviría para identificar a los delincuentes.<sup>18</sup>

Las autoridades eclesiásticas mostraron un gran interés en la penitencia durante estos dos concilios provinciales, pues, como se ha mencionado, este sacramento tiene múltiples funciones: desde la reconciliación del pecador con Dios, hasta servir como un instrumento de control de la sociedad por parte de la Iglesia; tal como se pudo apreciar en el párrafo precedente. Funciones, sobra decirlo, de suma importancia en una tierra de gente recién "convertida" y en un momento en el que la antigua religión daba muestras de vitalidad. Sin embargo, no olvidemos que otra función del sacramento, igualmente importante, era fungir como un medio auxiliar de la catequesis. A través de ella, los religiosos podían evaluar los conocimientos que los neófitos tenían de la religión cristiana y en el mismo instante corregir las posibles equivocaciones, malos entendidos o lagunas que presentaban los feligreses respecto de la doctrina católica. La magnitud de la importancia de dicha función catequética se tomó mayor en medio del proceso de cristianización en el que se encontraban los indios. En el *Códice franciscano* vemos claramente un breve ejemplo de este aspecto de la penitencia:

El aparejo con que preparamos ordinariamente á los indios para que debidamente se confiesen es el siguiente:

Primeramente los examinamos de lo esencial de la doctrina cristiana, como es persignarse y santiguarse y decir el Pater noster, Ave María, Credo Salve Regina en latín ó en su lengua, dar cuenta de los catorce Artículos de la Fe y de los Mandamientos de Dios y cinco de la Iglesia, y de los siete pecados mortales, y que digan la Confesión general; y lo que desto no saben se los hacemos enseñar antes que se confiesen; porque es gente que con facilidad acuden á lo que les dicen que les conviene, como sepan que el que se lo manda tiene autoridad para lo hacer, que si no, no hay remedio.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Gibson, *op. cit.*, p. 115. Estas medidas eran una reedición de las tomadas para los conversos, antiguos musulmanes y judíos en España. El Concilio de Sevilla de 1512 menciona la lista de confesiones con el fin de comprobar que éstos seguían las costumbres cristianas. Martínez Ferrer, *op. cit.*, p. 12.

<sup>19</sup> *Códice franciscano*, p. 88.

Cuando realicemos el análisis del *Confessionario Mayor* de Molina veremos que este autor estaba plenamente consciente de ello y pensó su texto como una obra catequética más que una simplemente confesional.

En fin, tales funciones habrían permitido a los religiosos contar con una herramienta utilísima para la conversión de los naturales a la religión y al modo de vida de Europa: la posible supervivencia de prácticas rituales, así como de costumbres antiguas censuradas por la Iglesia podían ser descubiertas, denunciadas y reprimidas a través de la Confesión y al mismo tiempo enmendadas mediante las palabras instructoras del sacerdote y la penitencia impuesta por éste.

No obstante, la celosa labor de los misioneros no podía evitar que la cultura náhuatl y la cristiana en contacto establecieran esa especie de diálogo a través, principalmente, de los paralelismos culturales que les posibilitaban comprender "mejor" al otro, pero usando los términos propios. Como lo refieren los testimonios de Sahagún, la penitencia no quedó exenta de esta situación, pues las semejanzas –básicamente de forma- dieron pie a la asimilación recíproca y, asimismo, a la confusión de cultos, en la que algunas diferencias de fondo pervivieron y tuvieron que adecuarse. Concretamente, me parece que en el juego de asimilaciones, el carácter terapéutico de los ritos penitenciales nahuas fue determinante y explica en buena medida el éxito inicial de la práctica confesional católica en estas tierras. Para ilustrar la persistencia de la idea indígena relacionada con la confesión y observar su importancia he aquí un extracto de la obra de Mendieta:

El sacar los enfermos, cojos y tullidos á los caminos por do había de pasar algun religioso para que los confiese, cosa ordinaria ha sido siempre, y lo es el dia de hoy, haciendo para ello sus enramadas ó toldos; traerlos á cuestras á la iglesia de muy lejos, cada dia lo hacen. Hasta los niños que apenas tienen siete años, estando enfermos, luego dicen á sus padres que los lleven á la iglesia á confesar. Cosa maravillosa es y para bendecir á Dios, que

apenas le ha dado la calentura ó dolor de cabeza al indio, quando á la hora viene por su pié a la iglesia á se confesar, y si no puede, ruega á sus deudos que lo lleven.<sup>20</sup>

Es claro que los indios siguieron teniendo enfermedades después de la conquista y veían en la confesión cristiana el mismo remedio que tenían antes de la llegada de los españoles. Los frailes aprovecharon esta circunstancia para fomentar la confesión sin considerar que existiera algún peligro de mezcla de los cultos.<sup>21</sup>

Este planteamiento se ve reforzado por las siguientes palabras de Durán quien, luego de denunciar acremente la inasistencia de los indios al confesionario o el ocultamiento de sus pecados, insta a los sacerdotes a examinar con actitud afable a los indios para que no teman decir sus pecados, confiando en que "al cabo descubrirían por ventura algunos solapas y males importantes á su remedio y salvacion *como algunos lo habran hecho en esta grave pestilencia que por nuestros pecados Dios les envió deseosos de salvarse* como entiendo se salvaron descubriendo algunos notables descuidos de muchos años atras."<sup>22</sup>

En estas líneas observamos que durante una de las grandes epidemias –probablemente la de 1576– los indios acudieron a la confesión según Durán para salvarse –en el sentido católico de salvación, supongo– aunque quizás podríamos asegurar que su intención era curarse o salvarse en este mundo. Además, de manera algo confusa, el texto de fray Diego muestra que en el catolicismo también hay una relación entre pecado y enfermedad, aunque en este caso parece que los pecados tanto de los naturales como de los españoles fueron la causa de la peste sobre los indios.

En esta interacción cultural los actores fueron muchos: frailes, indios nobles, curanderos, macehuales, etc. Es difícil establecer el peso de la acción de cada uno de

<sup>20</sup> Mendieta, *op.cit.*, lib III, cap. XLI, v.I, p. 443.

<sup>21</sup> Cfr. Martínez Ferrer, *op.cit.*, p. 110.

<sup>22</sup> Durán, *op.cit.*, trat. II, cap. XVII, v. II, p. 165. Las cursivas son mías.

ellos dentro de este proceso sincrético; sin embargo, por el momento, lo importante es reconocer que dicho contacto implicó ciertos intercambios y asimilaciones entre indios y sacerdotes que condicionaron de cierta manera la labor de unos y otros en la construcción del cristianismo indígena.

En las siguientes páginas revisaremos la participación de un franciscano particularmente activo en la evangelización de los naturales, cuya principal misión fue el estudio sistemático de la lengua náhuatl para trasladar a ella sin error los conceptos del cristianismo. Sin embargo, el esfuerzo de fray Alonso de Molina por no sólo traducir, sino hacer inteligible el discurso cristiano a los oídos nahuas para lograr una buena comprensión y así una conversión exitosa, lo llevó —al menos en el caso de la penitencia— a incorporar nociones religiosas indígenas a su obra. Más adelante veremos si ello podía contribuir a la mezcla de cultos.

## V. FRAY ALONSO DE MOLINA Y LA LABOR LINGÜÍSTICA DE LOS FRANCISCANOS

### Vida y obra de Molina.

Quienes se han dado a la tarea de indagar los datos biográficos de nuestro autor se han encontrado invariablemente con la dificultad de la escasez de información. Estudiosos como García Icazbalceta y Zulaica basaron sus averiguaciones principalmente en los escritos de fray Gerónimo de Mendieta y en menor medida en los de autores eclesiásticos posteriores como el cronista franciscano de la Rosa Figueroa (siglo XVIII).

Miguel León-Portilla, en su estudio introductorio a la edición del *Vocabulario de Molina*, publicado por Porrúa, reunió las noticias acerca del franciscano conocidas hasta entonces, añadiendo novedosas hipótesis sobre la fecha de su nacimiento. Es por ello que la intención en el presente capítulo es, más que consignar nuevos datos biográficos del autor, ubicarlo claramente dentro de su contexto histórico, sobre todo en lo que se refiere a los diferentes momentos de la evangelización en la Nueva España del siglo XVI que acabamos de referir, con el fin de subrayar la influencia que el mundo ejerció sobre su formación y su obra.

Como se ha mencionado, la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta es la principal fuente de que disponemos para obtener información acerca de la vida de Molina. En ella el cronista nos relata que fray Alonso "vino con sus padres, niño, á estas partes de la Nueva España, luego como se conquistó".<sup>1</sup> Además de estas palabras, muy poco se escribió en el siglo XVI sobre el origen de Molina; por ello, diversos

---

<sup>1</sup> Mendieta, *op.cit.*, lib. V, cap. XLVIII, p.685.

investigadores que emprendieron la labor de indagar los datos biográficos del autor han debido especular, sin poder llegar en muchos casos a conclusiones bien precisas.

Sin embargo, recientemente, León-Portilla realizó minuciosas pesquisas y un fino análisis de las fuentes eclesiásticas de los siglos XVI y XVIII y pudo llegar a la conclusión de que fray Alonso de Molina nació en algún lugar de Extremadura hacia el año 1513 y que llegó a Nueva España a la edad de 9 ó 10 años hacia 1522 ó 1523, antes de la llegada de los primeros doce franciscanos<sup>2</sup>.

No me detendré en un examen sobre la exactitud de esta información, puesto que lo importante es resaltar el momento en que el pequeño Alonso arriba a Nueva España: se puede decir que su llegada es casi inmediata después de la caída de Tenochtitlan. A partir de entonces crece en el centro de la nueva posesión española, entre la población náhuatl y es en este momento cuando comienza a aprender la lengua mexicana con el fin de integrarse a su nueva realidad; una diferencia importante respecto a los otros religiosos y soldados que aprendían náhuatl en esa misma época, cuyos fines podían ir desde el conocimiento hasta objetivos meramente administrativos, pero siempre concentrados en formas de ejercer el control, sin preocuparles su integración a la sociedad indígena. El niño Alonso no aprendía náhuatl para estudiar a los vencidos ni para evangelizarlos o transmitirles otros valores; lo hacía de una manera, digamos, más horizontal con el fin de interrelacionarse con sus compañeros de juegos; o en palabras de Sonia Corcuera, en una relación de igual a igual.<sup>3</sup>

Este momento coincide con la llegada de los "doce primeros" franciscanos en 1524 bajo la guía de fray Martín de Valencia, cuando se inicia de manera formal la misión evangelizadora en la Nueva España. Desde su llegada, estos religiosos se toparon con numerosas dificultades para realizar su labor, entre las que destaca la barrera del

---

<sup>2</sup> Miguel León-Portilla, "Estudio preliminar". En Molina, *Vocabulario...*, P. XXIV.

<sup>3</sup> Sonia Corcuera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. P. 97.

lenguaje; la necesidad de comunicarse con los indígenas llevó a los españoles, desde un principio, a buscar o improvisar intérpretes.<sup>4</sup> Es así como los hermanos menores encontraron en el pequeño Alonso una primera solución. Al respecto Mendieta narra:

El segundo remedio que les dio el Señor, fué que una mujer española y viuda tenía dos hijos chiquitos, los cuales tratando con los indios habían deprendido su lengua y la hablaban bien. Y sabiendo esto los religiosos, pidieron al gobernador D. Fernando Cortés que les hiciese dar el uno de aquellos niños, y por medio suyo holgó aquella dueña honrada de dar con toda voluntad el uno de sus hijuelos llamado Alonsito. Este fué otro Samuel ofrecido á Dios en el templo que desde su niñez le sirvió y trabajó fidelísimamente, sin volver a la casa de su madre [...] Este fué el primero que sirviendo de intérprete á los frailes dió á entender á los indios los misterios de nuestra fe, y fué maestro de los predicadores, porque él les enseñó la lengua.<sup>5</sup>

Si bien en primera instancia parece exagerado —como afirma Icazbalceta— llamar “maestro” de los frailes al pequeño Alonso<sup>6</sup>, puesto que los primeros franciscanos como fray Pedro de Gante y algunos soldados de Cortés ya conocían el náhuatl —así como había indígenas que igualmente hablaban castellano—, lo cierto es que hacia 1524 los intérpretes todavía eran muy escasos y no todos ellos podrían dedicar todo su tiempo a enseñar la lengua indígena a los demás. Así, debió parecerles muy práctico a los frailes tener a su disposición dentro del convento de San Francisco a un maestro de náhuatl que a la vez realizaba sus estudios de doctrina cristiana y adoptaba la vida e ideales de los franciscanos.

Habiendo ingresado al convento, Molina debió convivir regularmente con la primera generación de misioneros seráficos y, de esta manera, empaparse de la postura

<sup>4</sup> Es necesario señalar que los primeros “lenguas” de Cortés eran indios antillanos —Melchor y Julián— que nada comprendían de los idiomas mesoamericanos. Más tarde, el conquistador pudo contar con los servicios del sacerdote español Gerónimo de Aguilar —que había aprendido el maya durante su cautiverio en Yucatán— y de Malitzin.

<sup>5</sup> Mendieta, *op.cit.*, lib. III, cap. XVI, p. 220.

<sup>6</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. Ed. Agustín Millares Carlo. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. P. 287-288.

escatológica y del erasmismo de éstos. Asimismo, al acompañarlos en las incursiones en los pueblos indígenas, nuestro autor fue testigo desde un principio de las diversas reacciones indias respecto a la misión evangelizadora; tanto las de aceptación como las de abierto rechazo a la nueva religión.

Inmerso en este ambiente de contradicciones, Alonso de Molina observó, de igual forma, las dificultades que encontraban estos misioneros para transmitir el evangelio a los indios, sobre todo en el nivel de la lengua, al que desde un principio se vio ligado. Es de suponerse que fue en estos años de su formación cuando decidió dedicar su vida al estudio sistemático de la lengua mexicana para ayudar a los hermanos menores en la labor misional.

Molina tomó el hábito de la orden en 1528 a la edad de 14 ó 15 años, formalizando así su adhesión a los hermanos menores<sup>7</sup> para posteriormente ser ordenado sacerdote hacia 1535 ó 1536. Es probable que Molina haya sido el primero en recibir el sacerdocio en Nueva España, sin embargo, no hay suficiente información que pueda sustentar esta idea. De cualquier modo, lo importante es que nuestro autor fue formado en tierras americanas al mismo tiempo que se gestaba y arrancaba el proceso evangelizador.

Es claro que la principal actividad de Molina dentro de la orden fue la de la profundización del conocimiento y la enseñanza de la lengua náhuatl para trasladar a ella los mensajes del evangelio. Es por ello que –según García Icazbalceta- fray Alonso era eximido de las labores que lo alejaban de su gabinete, tales como cargos administrativos.<sup>8</sup> Sin embargo, se sabe que fue guardián del convento de Texcoco en 1555, del de

---

<sup>7</sup> León-Portilla, *op. cit.*, p. XXVI.

<sup>8</sup> García Icazbalceta, *op. cit.*, 288.

Tecamachalco en 1559, de Tlatelolco hacia 1572 y de Puebla en fecha que aún se desconoce.<sup>9</sup>

Lamentablemente no contamos con información acerca de la labor misional de fray Alonso. No hay testimonios que nos describan a un Molina recorriendo pueblos de indios, ni oficiando misas ante los neófitos. Mendieta sólo nos dice que nuestro autor "predicó" durante cincuenta años<sup>10</sup> sin señalar siquiera los sitios. A pesar de que Molina debió emplear gran parte de su tiempo al trabajo de escritorio, esto no quiere decir que el contacto frecuente y directo de fray Alonso con el mundo indígena haya dejado de ser intenso. En sus obras podemos ver que continuó su interés por los nahuas, aunque aquella relación horizontal en la que había crecido se hubiera transformado. Para realizar una obra como el *Confesionario Mayor* Molina tuvo que haber practicado en innumerables ocasiones la confesión de indios sin el apoyo de manuales, tal como el propio autor lo menciona en la Epístola Nuncupatoria de esta obra: "Y porque desde mi tierna edad: nuestro Señor fue servido de me dar alguna noticia desta lengua Mexicana: y en ella he predicado muchos años, y administrado los Sacramentos (Máxime el de la Penitencia) a esta gente."<sup>11</sup>

Como muestra de este contacto frecuente tenemos un testimonio recogido por James Lockhart, quien al revisar algunos anales nahuas de la década de 1560, encontró una breve mención al franciscano. El indígena que escribió estos anales relata entre los acontecimientos del 28 de mayo de 1564 algunos pronunciamientos del guardián del convento de San Francisco de México, fray Melchor de Benavente, quien anunció a su

<sup>9</sup> Roberto Moreno de los Arcos, "Introducción" En Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana. (1569)*. Intr. Roberto Moreno. 5ª ed. facsimilar. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas – Instituto de Investigaciones Históricas, 1984. P. 11

<sup>10</sup> La misma escueta información aparece en la *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*. Ed., intr. y notas de Fr. F. de J. Chauvet. México, Juan Aguilar Reyes, 1947. En cuya redacción también participó Mendieta junto a fray Pedro de Oroz y fray Francisco Suárez. P. 81-82.

<sup>11</sup> Molina, *Confesionario Mayor*, f. 2v.

auditorio que “vuestro padre fray Alonso [de Molina] ha regresado”, el cual habla viajado a Michoacán. Según Lockhart, el hecho de que el escritor haya consignado en sus anales la noticia del regreso de fray Alonso al convento de México es una muestra del reconocimiento que gozaba el religioso entre los indios de la ciudad –al menos entre los cercanos al cabildo de Tenochtitlan-, pues en este tipo de obras el autor sólo registraba los acontecimientos que le parecían importantes para el *altepeltl* al que pertenecía.<sup>12</sup> Sin duda, Molina debió tener una cercana relación con los indios que se educaban en los conventos franciscanos y con los que asistían al Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, pues es de suponerse que necesitó seguir nutriendo su conocimiento del náhuatl a través del contacto con aquéllos. Tal vez esto explique el reconocimiento del que nos habla Lockhart, pues se trata de un autor indígena que debió educarse en alguno de estos centros. Aunque ésta pudiera parecer una mención aislada carente de importancia, creí conveniente rescatarla pues ante la imperante ausencia de información, cualquier dato puede colaborar para ir llenando los vacíos de noticias acerca de este autor.

Ahora bien, Molina no contaba con gran reconocimiento únicamente entre los indígenas, sino también entre sus propios hermanos de orden y el círculo eclesiástico en general por ser uno de los que mejor conocían la lengua náhuatl y por todas su obras para el ejercicio pastoral que, como veremos un poco más adelante, casi siempre recibieron el apoyo para ser impresas. Sin embargo, fray Alonso no se vio exento de dificultades relativas a sus textos, ya debido a la falta “de favor” por parte del arzobispo

---

<sup>12</sup> Lockhart, *op. cit.*, p. 541-542. *Apud.* Docto. 14, Colección Gómez Orozco del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia. El historiador señala que se trata de una copia relativamente reciente que lleva el título de “Anales de Juan Bautista”; sin embargo, para Lockhart no es posible asegurar que tal haya sido el nombre del escritor indígena pues sólo aparece una sola vez en el texto y sin referencia explícita la autoría de la obra.

Montúfar<sup>13</sup>, ya por intervenciones esporádicas del Santo Oficio que nunca pasaron a mayores gracias a su reputación de varón "muy católico y de mucho provecho."<sup>14</sup>

Finalmente, la fecha en que murió Molina también ha sido objeto de especulaciones, puesto que se cuenta con información contradictoria al respecto. En su obra, Mendieta sólo dice que fray Alonso murió en el convento a causa de una larga enfermedad, después de haber predicado durante cincuenta años y que fue sepultado en el convento de San Francisco de México.<sup>15</sup> Ante la parquedad de esta información, León-Portilla, en su citado estudio, asienta que autores de siglos posteriores sí dan fecha del deceso de Molina: Chimalpahin comenta que nuestro autor murió en 1579, Vetancurt ubica su muerte en 1585 y el padre de la Rosa Figueroa en 1580.<sup>16</sup> Sería muy difícil asegurar con toda firmeza el año preciso del fallecimiento de Molina, no obstante, estos testimonios nos indican que debió suceder en una época en que la "Edad de oro" de la evangelización había quedado muy atrás y sólo quedaba en la memoria de cronistas como Mendieta: la influencia de los mendicantes había decaído por diversas circunstancias expuestas en el primer capítulo de este trabajo, de la misma forma en que la población indígena se encontraba en los niveles más bajos a causa de las devastadoras epidemias y la explotación, por lo que los indios se ocupaban más en sobrevivir y huir de los españoles que en acudir a los servicios sacramentales.

<sup>13</sup> En el *Códice franciscano* se menciona que Molina tenía preparadas diversas obras como "Epístolas y Evangelios", el "Comptentu Mundi", las "Horas de Nuestra Señora", etc., las cuales no habían sido impresas "según el mismo Fr. Alonso dice" por "falta de favor" del Arzobispo, por no ver a los franciscanos tomar ventaja en la misión evangelizadora. *Códice franciscano*, p. 60-61.

<sup>14</sup> León-Portilla, *op. cit.*, p. XXXIII-XLI. Las disposiciones del Tribunal nunca prohibieron la circulación de sus obras; únicamente hacían aclaraciones y pedían algunas modificaciones mínimas. Las acusaciones en que se vio envuelto fray Alonso estaban enmarcadas por la disputa creciente entre los cleros regular y secular de la segunda mitad del siglo XVI.

<sup>15</sup> Mendieta, *op. cit.*, lib. V, cap. XLVIII, p. 685.

<sup>16</sup> León-Portilla, *op. cit.*, p. XLIV-XLV. Según el autor, cada fecha corresponde al año que se tome como el inicio de la predicación de Molina. Por ejemplo, si se toma el año en que tomó el hábito (1528) y se le suman los cincuenta de predicación, más uno de "larga enfermedad" se obtiene la fecha de da Chimalpahin (1579). Pero si se toma la fecha en que recibe el sacerdocio el resultado favorece a Vetancurt.

### Los textos.

Tenemos en Molina a uno de los más prolíficos escritores eclesiásticos del siglo XVI. Sus numerosas obras recibieron casi siempre la aprobación de las autoridades civiles y religiosas de Nueva España y en la mayoría de los casos alcanzaron a llegar a la imprenta en vida del propio autor. Los testimonios más detallados que dan cuenta de ello son, una vez más, los de fray Gerónimo de Mendieta, quien en diversos lugares refiere la inagotable labor literaria de Molina.<sup>17</sup> En el momento en que Mendieta habla acerca de los escritos en lengua náhuatl que los franciscanos habían elaborado, menciona que:

Fray Alonso de Molina fué el que mas dejó impreso de sus obras, porque imprimió arte de la lengua mexicana, y vocabulario, y doctrina cristiana mayor y menor, y confesionario mayor y menor ó mas breve, y aparejos para recibir el Santísimo Sacramento del altar, y la vida de nuestro padre S. Francisco. Fuera de esto, tradujo en la mesma lengua los evangelios de todo el año y las horas de Nuestra Señora, aunque estas se recogieron por estar prohibidas en lengua vulgar. Tradujo tambien muchas oraciones y devociones para ejercicio de los naturales, porque aprovechasen en la vida espiritual y cristiana.<sup>18</sup>

Sin embargo, no todas las obras de Molina son mencionadas por Mendieta. Las pesquisas de diversos investigadores como Zulaica han revelado una gran cantidad de textos impresos y manuscritos que han sobrevivido, además de algunos otros de los que existen referencias de la época, pero de los que no se conocen ejemplares. A continuación enlisto las obras de fray Alonso, basado principalmente en los estudios de Zulaica y León-Portilla.

#### ❖ Impresos:

1546. *Doctrina Christiana Breve traduzida en lengua mexicana*. No se conoce ningún ejemplar. No obstante, García Icazbalceta se dio cuenta de que el cronista religioso encargado de redactar la relación que ahora se conoce como *Códice*

<sup>17</sup> Mendieta, *Historia...*, lib IV, cap. XLIV; lib V, cap XLVIII. *Relación de la descripción...*, p. 81-82. *Códice franciscano, etc.*

<sup>18</sup> Mendieta, *Historia...*, lib. IV, cap. XLIV, p. 551.

*franciscano* –rescatado por el propio Icazbalceta- incluyó esta obra dentro de su texto y la copió al pie de la letra. Tal parece que se trata de un encargo que el obispo Zumárraga hizo a Molina. Ésta es la primera obra impresa escrita en náhuatl.<sup>19</sup>

1555. *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*. Publicado por Juan Pablos, fue la primera obra de su tipo. Para su elaboración recibió la ayuda del indio tezcocano Hernando de Ribas, antiguo alumno del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. La obra fue revisada por fray Francisco de Lítome en cuanto a que no se encontrara nada contrario a la fe católica y por fray Bernardino de Sahagún en lo que se refiere a las características propias del vocabulario.

León-Portilla afirma que Molina tuvo una cercana relación de amistad y de trabajo con Sahagún, incluso supone que éste ejerció cierta influencia sobre el *Vocabulario*.<sup>20</sup>

1565. *Confessionario breve, en lengua Mexicana y Castellana*. Y *Confessionario mayor en lengua Mexicana y Castellana*. Elaborados mientras era guardián del convento de Tecamachalco y ambos publicados por Antonio de Spinosa. Pronto se hizo necesaria una nueva edición de estas obras debido a su gran utilidad y aceptación; de esta manera, la segunda edición de los dos confesionarios apareció en 1564; sólo cuatro años después de la primera. Todavía en 1577 se publicaría la tercera edición del breve y un año más tarde la tercera del mayor, por Pedro Ocharte.

1571. *Arte de la lengua Mexicana*. Publicada por Pedro Ocharte. Ese mismo año aparece la segunda edición aumentada del *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana* con una nueva sección "Mexicana y Castellana", publicada por Antonio de

<sup>19</sup> El éxito de esta doctrina, considerada como la mejor en lengua náhuatl, se puede inferir del gran número de reimpressiones que se hicieron desde el siglo XVI hasta el XVIII. Vid. León-Portilla, "Estudio..." En Molina, *Vocabulario*, p. XXVIII-XXX y Román Zulaica, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*. Ed. facsimilar. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991. P. 99-123.

<sup>20</sup> León-Portilla, *op.cit.*, p. XXXV-XXXVII.

Spinosa, la cual se ha convertido en la más consultada por todos los estudiosos de la lengua náhuatl y es la base para todos los demás diccionarios que se han publicado.

1576. *Arte de la lengua Mexicana y Castellana*. Segunda edición corregida, publicada por Pedro Balli y reimpresa en 1886 por Ignacio Escalante.

1578. *Doctrina Christiana en lengua mexicana*.

Sin fecha. *Summario de las Indulgencias concedidas a los Cofrades del sanctissimo sacramento...*

*Rosario o Psalterio de Nuestra Señora*. No se conoce ningún ejemplar de esta obra, pero sí de ediciones posteriores como la de 1605. Según Zulaica, tal vez fue publicada en vida del autor<sup>21</sup>

❖ Obras cuya impresión se desconoce.

- *Epístolas y Evangelios*. En el *Códice franciscano* se dice que hacia 1570 Molina los tenía listos para su impresión.

- *Vida de San Francisco*. Mendieta menciona su impresión, aunque no se conoce ningún ejemplar.

- *Aparejos para recibir el Santísimo Sacramento [del Altar]*. También es mencionado por Mendieta. Es probable que se encuentre incluido dentro del *Confesionario mayor*, como veremos más adelante.

- Edición desconocida del *Vocabulario* por Pedro Balli

- *Horas de Nuestra Señora*. Según el *Códice franciscano* Molina tenía lista su publicación. Mendieta también la menciona, pero agrega que fue recogida por estar prohibida en lengua vulgar.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Zulaica, *loc. cit.*

<sup>22</sup> Mendieta, *loc. cit.*

- El libro de *Comptentu Mundi*. Una vez más es el *Códice franciscano* el que menciona que estaba listo para su impresión.

- Oraciones, devociones y sermones. Mendieta menciona que las tradujo, pero en ningún lugar se menciona su impresión.

- *Ordenanzas para provechar los cofrades a los q an de servir en ospitales*. Se conoce en manuscrito. Al parecer ésta es la primera obra de Molina, escrita antes de 1545, la cual tuvo gran aceptación a pesar de que nunca se imprimió.

### **La evangelización en las lenguas nativas.**

Ahora bien, es necesario señalar que el caso de Alonso de Molina no es un hecho aislado ni excepcional, sino que está enmarcado dentro de la inmensa labor apostólica que emprendieron las órdenes mendicantes en las tierras novohispanas. La exitosa conversión de los indios "idólatras" requería de un trabajo arduo por parte de los frailes, el cual implicaba la necesidad de aprender las lenguas de aquéllos y así poder establecer una comunicación efectiva. En este sentido, fray Gerónimo de Mendieta nos brinda una valiosa descripción de los problemas que ofrecían los primeros métodos empleados por los franciscanos, quienes, a causa de su desconocimiento de las lenguas indias, enseñaban la doctrina cristiana a los niños nobles por medio de señas, "como mudos", y los hacían aprender las oraciones como el *Pater noster* en latín; no obstante, "era esta doctrina –considera el autor- de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se les decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua."<sup>23</sup>

Tales dificultades impulsaron el estudio sistemático de las lenguas, pues su conocimiento era "el instrumento y medio más necesario para predicarles el santo

<sup>23</sup> Mendieta, *Historia...*, lib. 3, caps. XV y XVI, v. I, p. 362-366.

Evangelio y instruirlos en la vida cristiana”<sup>24</sup> Así pues, franciscanos, dominicos y agustinos se dieron a la tarea de componer “artes” (gramáticas), vocabularios y demás instrumentos para auxiliar a sus hermanos en el aprendizaje lingüístico. De igual forma, numerosos catecismos, sermonarios, confesionarios y muchas otras obras de carácter doctrinal fueron redactados en los idiomas autóctonos para transmitir las bases de la fe católica a los indios y así poder lograr su conversión exitosa.<sup>25</sup>

Dicha labor lingüística de los mendicantes ha sido objeto de diversos análisis y comentarios por parte de los estudiosos modernos quienes han intentado explicarla desde distintos puntos de vista.

Tzvetan Todorov llama la atención sobre el hecho de que, no obstante que el vencido es quien regularmente aprende la lengua de su vencedor, los mendicantes que llegaron a Nueva España “son los primeros que aprenden la lengua de los vencidos y, aun si ese gesto es totalmente interesado (debe servir para propagar mejor la religión cristiana), no por ello deja de estar cargado de sentido: aunque sólo fuera para asimilar mejor al otro a uno mismo, uno empieza por asimilarse, por lo menos parcialmente a él.”<sup>26</sup> A diferencia de los religiosos, un conquistador como Hernán Cortés no se preocupó por aprender la lengua de los hombres del país que había ganado. De esta manera, los mendicantes marcaron una gran diferencia de sus congregaciones y de sus personas respecto de los laicos españoles ante los ojos de los indígenas.<sup>27</sup>

Cercano a esta opinión, aunque con algunos matices, Christian Duverger afirma que

<sup>24</sup> *Idem.*, lib. 4, cap. XLIV, v. II, p. 237.

<sup>25</sup> Ricard presenta en su *Conquista espiritual* un listado de obras escritas en lenguas indias o referentes a ellas, elaboradas por los mendicantes entre 1524 y 1572. Su recuento consta de 109 textos. Ricard, *op. cit.*, p. 423-430. Apéndice I.

<sup>26</sup> Todorov, *op. cit.* p. 230-231.

<sup>27</sup> Sin embargo, también es preciso señalar que desde la campaña de Cortés hubo hombres no religiosos que aprendieron las lenguas de Mesoamérica, primero con el fin de comunicarse con los indios y obtener información valiosa para la empresa de conquista, y más tarde, para servir como intermediarios en la administración de los pueblos sometidos. Asimismo, fray Diego Durán y el propio Molina aprendieron el náhuatl antes de haber tomado el hábito.

La primera decisión estratégica tomada por los misioneros es recurrir sistemáticamente a las lenguas indígenas. Se podrá objetar que hay ahí una elección puramente pragmática, dictada por las necesidades de la comunicación. No hay nada de eso. Se trata de una opción que lleva en sí toda una filosofía del apostolado. Los religiosos muy bien habrían podido actuar como los conquistadores y hablar castellano con los indios. Al escoger expresarse en las lenguas del país, los franciscanos se quitaron claramente la marca de españoles presentes en México [...] Finalmente, a los ojos de los indios, esta actitud lingüística atestigüa el respeto que alimentan los monjes [sic] respecto a ellos y sella una especie de reconocimiento de la entidad cultural indígena.<sup>28</sup>

Fuera de la divergencia respecto al posible tono pragmático en la decisión de los frailes de llevar a cabo la evangelización en lenguas indígenas, la posiciones de los dos investigadores que acabamos de revisar coinciden en el deseo de los religiosos de situarse ante los indios en un plano diferente al de los conquistadores para facilitar su acercamiento con aquéllos. Además, en ambos casos se aprecia el reconocimiento de la importancia que tuvo el aprendizaje de las lenguas nativas dentro del proyecto evangelizador de los mendicantes en el siglo XVI novohispano.

Por otra parte, Robert Ricard esboza las posibles razones que tuvieron los mendicantes para aprender las lenguas indígenas y evangelizar en ellas. El autor subraya el hecho de que esta forma de proceder es común si se revisa la historia de las misiones y es una condición necesaria para alcanzar una evangelización seria y efectiva. Sin embargo, en el caso de Nueva España, el celo que los religiosos mostraron siempre en este aspecto es sobresaliente y está enmarcado en aquel proyecto de separación entre indios y españoles que los mendicantes idearon en un principio con el fin de evitar que los malos hábitos de los europeos contaminaran a los neófitos y, de paso, con ello consolidarse virtualmente como únicos intermediarios entre indígenas y peninsulares.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Christian Duverger. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* Trad. María Dolores de la Peña. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. P. 135.

<sup>29</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 117-127, 423-430.

Lo que vemos en estas tres opiniones acerca de la labor lingüista de los regulares es la atención que ha merecido la cristianización en lenguas vernáculas hasta nuestro tiempo. Se resalta como uno de los aspectos más destacables por parte de los religiosos en su enorme tarea.<sup>30</sup>

Sin embargo, también hallamos en tales autores algunas discrepancias respecto a los motivos que tuvieron los mendicantes para cristianizar en estas lenguas y no en la lengua del conquistador. Creo que considerar, como lo hace Duverger, que la decisión no fue dictada por las necesidades de comunicación que imponían las circunstancias es sobredimensionar el efecto implícito que esto contenía, a saber, establecer una relación más íntima con el indio y no ser visto como conquistador. Además, ello contradice el propio testimonio de Mendieta quien menciona las dificultades para la comunicación en los primeros tiempos, las cuales terminaron en el momento en que los frailes comenzaron a aprender las lenguas nativas. Asimismo, no es posible sostener que los religiosos "muy bien habrían podido actuar como los conquistadores y hablar castellano con los indios" puesto que era poco menos que imposible que unos cuantos frailes además de enseñar la doctrina a cientos o miles de neófitos, tuvieran que enseñarles al mismo tiempo el castellano, cosa que probó —otra vez siguiendo a Mendieta— ser de poco provecho, al menos en el caso del latín. Y por si esto no fuera suficiente para demostrar la invalidez de esta aseveración, en el caso de los indios adultos los problemas se acentuarían pues el tiempo que les tomaría su "adoctrinamiento" en castellano hubiera sido demasiado, ya que además debían cumplir con una gran carga de trabajo en sus tierras y en las de los españoles.

Tal parece que, en efecto, la única solución práctica que encontraron los mendicantes para superar las dificultades de comunicación en los primeros años fue la

---

<sup>30</sup> Y además regularmente los análisis sobre esto van acompañadas de muestras de admiración y gratitud hacia el legado de los frailes en materia lingüística.

predicación en las lenguas nativas. Si esta circunstancia les permitió con el tiempo marcar una diferencia respecto a la mayoría de los conquistadores y encomenderos, además de contar con un elemento inapreciable de poder que les posibilitaba mediar en cierta forma las relaciones entre indios y españoles laicos, fue algo que tomó forma con el transcurso de los años, pero que resulta dudoso que se encontrara desde el principio en las mentes de los primeros religiosos que emprendieron esta difícil tarea.

### **Las disyuntivas de la traducción.**

Ahora bien, la predicación en lenguas indígenas traía consigo ciertos problemas de orden dogmático puesto que los frailes, por un lado, tenían que expresar en dichas lenguas algunos conceptos religiosos nuevos o extraños a la tradición religiosa mesoamericana y, por otro, encontraron muchos paralelismos entre ambos sistemas religiosos y se vieron en la disyuntiva de optar por utilizar los mismos términos antiguos modificando en cierta medida el concepto aludido, o bien, evitar el uso de tales vocablos nativos y presentar la noción en latín o castellano cuando el peligro de confusión les parecía demasiado grande.

Respecto a la utilización más difundida de uno u otro medio, las opiniones de los estudiosos nuevamente son encontradas. Por ejemplo, Ricard afirma que los religiosos (celosos de la ortodoxia doctrinal) prefirieron suprimir el uso de vocablos indígenas para referirse a las nociones cristianas más importantes —como en el caso del náhuatl *teotl* por el castellano Dios<sup>31</sup>—, acción que lamenta el historiador pues considera que de esta manera el peligro de que las ideas cristianas quedaran permanentemente en las mentes

---

<sup>31</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 129-132. El autor toma como fuentes para asegurar que “nunca” se hizo uso del término *teotl* a los padres Acosta y Cuevas, además de Marcou. Sin embargo, no revisó directamente textos redactados en náhuatl en donde sí hay evidencia de esta utilización como lo prueba Lockhart: “[los frailes] permitieron su libre uso como el término genérico para deidad, a diferencia de Dios que se usaba más como el nombre propio del Dios cristiano.” *Op. cit.*, p. 366. Por otra parte, Duverger también advierte el manejo profuso del radical *teo* que fue “confiscado por los franciscanos para expresar sólo las cualidades del Dios cristiano” *Op. cit.*, p. 147. El propio Molina utiliza este término en el *Confesionario Mayor* en incontables ocasiones.

de los indios como algo extranjero era muy alto y agrega que "la historia de las misiones ha probado con abundancia que no hay más funesta y desacertada equivocación".<sup>32</sup>

Por su parte, Christian Duverger considera que la no traducción fue un procedimiento marginal puesto que "un gran número de palabras del vocabulario eclesiástico tienen traducción directa, en la medida en que existen nociones idénticas en el pensamiento náhuatl"; sólo aquellas palabras que tuvieran una muy fuerte carga ideológica meramente indígena y que representaran un alto riesgo de confusión fueron sustituidas.<sup>33</sup>

Ante mi conocimiento apenas inicial de los textos doctrinales en náhuatl no puedo atreverme a emitir una hipótesis alterna a estas dos posturas, ni a descalificarlas, contradecirlas o seguirlas plenamente. Si embargo, puedo señalar algunas deficiencias notables en cada una. En primer lugar, Ricard parece no haber revisado directamente textos doctrinales escritos en náhuatl, puesto que —contrario a lo que el autor afirma— en ellos abunda la utilización de *teotl* con el sentido de dios, divino, etc. y de muchos otros vocablos indígenas empleados en el antiguo culto; ello lo veremos claramente cuando analicemos el *Confesionario Mayor*.

Por otra parte, no estoy de acuerdo con Duverger cuando afirma que existen "nociones idénticas" en los pensamientos religiosos cristiano y náhuatl, ya que las semejanzas que encontraron los evangelizadores —y los propios indios— en la religión de su contraparte nunca fueron exactas y de ello tuvieron plena conciencia, como se verá más adelante.

En el caso del presente estudio, el *Confesionario Mayor* de Molina puede representar tal vez un punto intermedio respecto a las afirmaciones de los autores

<sup>32</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 130.

<sup>33</sup> Duverger, *op. cit.*, p. 147-150. Como ejemplo, el autor señala que el vocablo *nepaniuhoc* fue sustituido por su equivalente castellano —cruz— puesto que a los oídos nahuas aquél representaría la intersección de los ejes cósmicos; algo muy alejado de la noción de martirio que implica para los cristianos.

modernos, ya que el franciscano algunas veces traduce la noción católica al náhuatl -ora utilizando un vocablo ya existente, ora haciendo uso de palabras creadas por los religiosos- y en otras ocasiones inserta expresiones en castellano dentro del texto náhuatl.<sup>34</sup> Para darnos cuenta de la manera en que traduce Molina basta con tomar algunos extractos de las primeras fojas del confesionario y analizar su discurso.

La sección bilingüe del texto comienza con la siguiente presentación:

Ica ynitocatzin sanctíssima trinidad, tetatzin, tepiltzin, yhuan spiritu sancto. Nican ompeua ynneymelaualoni, yn oquimotlalili yn oquitecpanili padre fray Alonso de Molina, sant francisco teopixqui: ynipan oquimo cuepilli ynnahuatlitolli.<sup>35</sup>

Aquí vemos algunos de los casos más importantes en los que Molina decide no trasladar un concepto cristiano al náhuatl: Santísima Trinidad y Espíritu Santo aparecen únicamente en castellano y no son definidos ni explicados en náhuatl de ninguna forma. Por otra parte, vemos que el autor se presenta como "padre fray Alonso de Molina, sant francisco *teopixqui*" (guardián de Dios), en donde el autor opta por utilizar palabras tanto en castellano (padre) como en náhuatl (*teopixqui*)<sup>36</sup> para definir su profesión.

Además, en este mismo pasaje encontramos el término que Molina maneja para referirse al confesionario: *neyolmelaualoni*. Hemos visto que uno de los términos empleados en el mundo náhuatl antiguo para definir un tipo de confesión era *neyolmelahualiztli* y que significa "acción de enderezar lo corazones". Esta palabra, que definía una práctica estrechamente relacionada con las enfermedades en las que se "torcía" el corazón a causa de los *tlatlacolli* o pecados y que consistía en revertir el daño físico y cósmico ocasionado por el confesante, fue utilizada por nuestro autor para definir, en este caso, al manual de confesión católica, mudando la terminación al sustituir *liztli* por

<sup>34</sup> Además, en momentos integra junto al vocablo náhuatl su directo equivalente en castellano.

<sup>35</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 3.

<sup>36</sup> Es necesario resaltar que a lo largo de la obra Molina prefiere claramente utilizar la palabra sacerdote sobre *teopixqui*.

*loni* con lo que tenemos el "instrumento para enderezar los corazones de la gente"<sup>37</sup>. Más adelante regresaremos sobre este punto y examinaremos las implicaciones de esta utilización.

Entre las palabras en castellano directamente relacionadas con el catolicismo que aparecen en el texto náhuatl se encuentran algunas como justicia, gracia, gloria, confirmación, misa, sacramento, cruz, ángeles, santos, ánima, purgatorio, vigilia, comunión, obispo, padrino y jubileo, para las cuales Molina no encontró una traducción acertada y que no representara complicaciones dogmáticas.

Sin embargo, también encontramos algunas otras palabras en lengua peninsular que, o bien están acompañadas de su traducción en náhuatl o bien sus equivalencias son utilizadas indistintamente a lo largo del texto. Por ejemplo, Molina utiliza casi siempre la expresión *temictiani tlatlacolli* para referirse al pecado mortal, sin embargo, en ocasiones cree necesario anotar enseguida el equivalente en castellano; así tenemos: "*in temictiani tlatlacolli intoca* pecado mortal".<sup>38</sup> Un segundo ejemplo lo encontramos en la palabra infierno que se muestra en castellano en las fojas 65 y 105v, pero en otras secciones el autor decide utilizar el nombre náhuatl del inframundo, *Mictlan* (f. 8, 13v, 54v, 108, 111v, etc.). Y como éstos se pueden hallar varios ejemplos más en los que el franciscano decide utilizar las equivalencias de ambas lenguas en el texto náhuatl, tal vez en un intento de reafirmar en las mentes indígenas las nociones cristianas y marcar una diferencia con los conceptos nahuas antiguos. En el caso del infierno, es posible que el autor fuera consciente que el inframundo indígena no correspondiera exactamente a averno cristiano.

Con todo, fray Alonso de Molina hace uso preferentemente de voces nahuas para referirse a las muy diversas nociones de la religión católica que quiere transmitir a los

<sup>37</sup> Esta es la traducción que da Miguel León-Portilla en el "Estudio preliminar" al *Vocabulario* de Molina. *Op. cit.*, p. XXXIII.

<sup>38</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 26v-27 y 65v.

nahuas. Aunque, como vimos, las excepciones no son pocas, el autor encuentra en la mayoría de los casos un término en la lengua indígena para expresar el contenido del discurso cristiano. Así tenemos, *monemaquixtiliz* (tu salvación), *ynqualtihuani yectihuani* theologales *yhuan* cardinales (virtudes theologales y cardinales), *tlaneltoquiliztli* (fe), *tlacatecolotl* (demonio), *tequatequiliztli* (bautismo), *uey tlacnopilhuiliztli* (indulgencia), *tlatlacolli* (pecado), etc., además de las palabras relativas a la Penitencia que revisaré más adelante.

Además, en un buen número de ocasiones fray Alonso escribe frases o palabras para referirse a la divinidad cristiana y que se han identificado como propias de la retórica antigua y están directamente ligadas a Tezcatlipoca. Es el caso de *ypalnemohuani*, que el religioso traduce como "aquel mediante el cual vivimos"<sup>39</sup>

Ahora bien, ¿qué efectos puede tener sobre el contenido del discurso cristiano la utilización de palabras nahuas antiguas que servían para denominar ciertas nociones de la religión indígena? Ni más ni menos que la creación de un cristianismo indio de múltiples formas matizado por los sincretismos que parten de la combinación o confusión de conceptos religiosos. Las creencias indígenas serían transformadas en ciertos aspectos, pero en muchos otros conservarían sus esencias o simplemente se crearían algunas nuevas que no corresponden directamente a ninguna de las dos tradiciones culturales.<sup>40</sup>

Debemos tener en cuenta que la mayoría de las obras doctrinales escritas en lenguas mesoamericanas contaron con la colaboración de ayudantes indígenas quienes pulían los discursos redactados por los frailes para su mejor entendimiento por parte de los feligreses. Es por ello que James Lockhart afirma que

<sup>39</sup> *Idem.*, f. 15v, 18, 25, 48, 83, 96, 103.

<sup>40</sup> En relación con esto, revisar los planteamientos de López Austin respecto a la creación de religiones indígenas coloniales, expuestos en *Los mitos del Tlacuache*, *Loc cit.*

Aunque el contenido de las obras de este tipo [confesionarios, catecismos, sermones, etc.] por lo general parece doctrinariamente inmaculado en una primera lectura, suelen tener algunas aproximaciones a la lengua religiosa prehispánica susceptibles de interpretarse en el antiguo sentido[...]. Es difícil, si no es que imposible, determinar en qué medida los eclesiásticos se dieron cuenta de esta clase de cosas, en qué grado los escritores nahuas lo hicieron intencionalmente y de qué manera las recibió la audiencia nahua. Este campo todavía está en sus inicios; carecemos incluso de transcripciones y traducciones actualizadas de una muestra significativa de textos.<sup>41</sup>

Como un ejemplo de cambio doctrinal dentro de la retórica católica, el autor cita el caso de la descripción de la Virgen María como "Nuestra Preciosa Madre" (*taçotonantzin*) en lugar de las maneras europeas de "Nuestra Señora" y "Madre de Dios". Dicha expresión indígena para Lockhart "tiene el sentido aparente de establecer una diosa madre para la humanidad, paralela a Dios Padre". Cabe señalar que esta expresión fue muy extendida y no recibió objeción alguna por parte de las autoridades eclesiásticas.<sup>42</sup>

En los casos de los términos relativos a la Penitencia utilizados por Molina tenemos otros ejemplos en los que la utilización de la retórica y de las voces antiguas puede modificar el sentido europeo de este sacramento ante los oídos indios.

---

<sup>41</sup> James Lockhart, *op. cit.*, p. 371-372.

<sup>42</sup> *Idem.*, p. 365.

## VI. EL CONFESIONARIO MAYOR. UNA OBRA AUXILIAR EN EL EJERCICIO APOSTÓLICO

A partir de la segunda mitad del siglo XVI el interés por la penitencia cobró un auge importante y marcó el comienzo de impresiones de manuales de confesión en la Nueva España; el primero de ellos fue el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina, con el que se inicia lo que Sonia Corcuera llama la Edad de Oro de los Confesionarios que abarca hasta 1642.<sup>1</sup> Dicho texto posee diversos aspectos de enorme valor para el conocimiento histórico tal como señala Roberto Moreno,<sup>2</sup> por lo que en distintas ocasiones ha sido objeto de análisis, o bien, ha funcionado como fuente.

En el caso del presente estudio, el *Confesionario Mayor* es tratado como un hecho histórico, en el cual encontramos un importante ejemplo del diálogo intercultural que se desenvolvía en Nueva España; a saber, los conceptos y prácticas penitenciales, y que además constituye una muestra concreta de la situación de la cristianización de los indios en aquella época.

Para acercarnos al texto, primero revisaremos sus características generales y reconoceremos su valor como obra doctrinal, y después analizaremos las ideas de penitencia que en ella confluyeron.

---

<sup>1</sup> Corcuera, *op. cit.*, cap. IV. Las características específicas de estas obras respondían a las necesidades de cada época, pero generalmente estaban centradas en instruir y vigilar a los indios, así como en descubrir prácticas heréticas y supersticiosas entre aquellos menores de edad perpetuos; a la vez que éstas aumentaban sin cesar.

<sup>2</sup> Moreno, *op. cit.*, p. 17-20.

### Objetivos del confesionario.

Podemos apreciar los objetivos explícitos de esta obra en las primeras fojas del *Confesionario*: el primero es de carácter lingüístico —preocupación permanente de nuestro autor— pues desea ayudar a los ministros para expresarse bien y comprender correctamente a sus fieles en el momento de la confesión. En la Epístola nuncupatoria dedicada al entonces obispo fray Alonso de Montúfar, el franciscano dice:

Me pareció hacer una obra útil y provechosa, que son dos confesionarios para lumbre e instrucción de los ministros desta Iglesia, y utilidad de los naturales, y los dichos Ministros sepan los propios y naturales vocablos, que se requieren para preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia (a ellos tan necesario). Es menester, y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo, e modo de hablar, que tienen (de lo cual muchos carecen) aunque hablan la lengua, y sean doctos. De arte, que muchas veces, ni los confesores pueden entender a los penitentes, ni los penitentes a los confesores.<sup>3</sup>

Como veremos más adelante, Molina se esforzó por escribir el texto náhuatl incluyendo metáforas y otras figuras retóricas que se usan en este idioma para hacer más cercano el discurso al penitente. Al ser uno de los nahuattatos más reconocidos de su época, sus obras tuvieron una amplia aceptación entre los religiosos, por lo que no hay razón para suponer que con el *Confesionario Mayor* no ocurriera lo mismo; es más, el número de sus ediciones en tan pocos años nos hace presumir que tuvo gran demanda en el círculo eclesiástico.

Por otra parte, se sabe que hacia esta época el número de los religiosos que dominaban el náhuatl no era suficiente para predicar y administrar los sacramentos a todos los neófitos; de hecho, el propio Molina lo refiere en la cita anterior. Por ello, la

---

<sup>3</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 2-2v.

publicación de esta obra estaba más que justificada pues la Confesión es uno de los sacramentos que requería de un buen manejo de la lengua india.<sup>4</sup>

Ahora bien, es innegable que el otro objetivo principal del autor era el auxiliar al penitente indígena para mejorar su formación religiosa y procurarle un medio a través del cual éste pudiera realizar una buena confesión. En el prólogo vemos que Molina asienta:

Y por esto acordé de escribir estos dos confesionarios que ayuden a la memoria. El primero algo dilatado para ti que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a nuestro señor Jesucristo, cuyo fiel y creyente eres [y uno breve de uso exclusivo para los confesores]. [Dios me favorecerá] para que en este confionario veas y leas cómo has de buscar y conocer los pecados que te tienen puesto en peligro y te dan mucha aflicción, y el cómo los has de relatar y te has de confesar dellos ante el sacerdote cuando te ovieres de confesar para que mediante tu confesión merezcas alcanzar otra vez con tu buena diligencia la puridad y santidad de tu ánima.<sup>5</sup>

Es necesario resaltar aquí que Molina refiere una "ayuda a la memoria", elemento importante si tomamos en cuenta que una de las principales objeciones hacia las confesiones indígenas en estos años era la dificultad de los indios para llevar cuenta de sus pecados<sup>6</sup>; tal vez sea a causa de esto que el discurso del franciscano es siempre detallado e ilustrado con muchísimos ejemplos para refrescar la memoria del indio. La insistencia de Molina en la necesidad de recordar todos los pecados cometidos indica la preocupación del religioso en esta situación, puesto que la omisión de algún pecado haría imperfecta la confesión y por lo tanto ésta no obraría la reconciliación con Dios.<sup>7</sup>

Además de estos objetivos explícitos, el confionario incluye algunos objetivos implícitos, como todas las obras de este tipo, y que están propiamente relacionados con el acto de confesión en sí, como es el de vigilar a la comunidad para identificar posibles

<sup>4</sup> Recordemos los reclamos de Durán respecto al desconocimiento lingüístico de muchos religiosos, quienes eran negligentes en la administración de este sacramento. *Loc. cit.*

<sup>5</sup> Molina, *Confionario...*, f. 6v.-7.

<sup>6</sup> Cfr. Zietara Maciej, "La confesión de los naturales. (Estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)". Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México, el autor, 1997. P. 151-153 y Ricard, *op. cit.*, p. 212-214.

<sup>7</sup> Molina es especialmente insistente en la foja 9v.

"idolatrías", herejías o prácticas contrarias a la moral cristiana. Al autor le interesa, particularmente, indagar si el penitente continúa practicando ciertos ritos paganos o si éste se aferra a algunas antiguas costumbres que son condenadas por el catolicismo y a partir de ello amonestar o reprender al penitente y contribuir a frenar dichas prácticas. Por ejemplo, en las preguntas relativas al primer mandamiento, Molina hace cuestionamientos como los siguientes:

¿Tienes todavía guardada alguna imagen del demonio o sabes que otro la tenga escondida?

¿Invocaste a algún demonio o otro lo invocó delante de ti y no le estorbaste ni le acusaste delante de la sancta madre iglesia? [...]

¿Llamaste alguna vez a algún hechicero para que te echase suertes o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar tus carnes tresquilote supersticiosamente, o te llamaste para que te descubriese lo que habías perdido o adivinó delante de ti en el agua?<sup>8</sup>

Y así sigue preguntando sobre antiguas creencias y "supersticiones" indígenas; sin embargo, aquí llaman especialmente la atención dos cosas; primero, que aparece como pecado el no estorbar a otros cuando cometen alguna "idolatría"; en este caso se trata de un pecado por omisión, es decir, dado que una obligación del cristiano consiste en defender su religión, al no actuar en consecuencia y detener al "idólata" se convierte en cómplice de éste. Así pues, Molina aprovecha la confesión para recordarle a los fieles sus deberes respecto al combate a las desviaciones de la doctrina e instaba al penitente a denunciar —aunque no lo hiciera en el momento mismo de la confesión pues ésta prohíbe la declaración de pecados ajenos<sup>9</sup>— a los "idólatras" para no caer en pecado ellos mismos.

<sup>8</sup> *Idem.*, f. 20v. Cabe mencionar que algunas de estas preguntas como la relativa a recurrir a adivinos para encontrar objetos perdidos también se encuentra en confesionarios europeos como lo demuestra Elsa Frost al comparar el *Confesionario Mayor* de Molina con el *Manual de confesores o Defecerunt* de San Antonino, publicado a finales del siglo XV, el cual fue muy popular en Europa y llegó incluso a ocupar un lugar en los estantes de algunas bibliotecas de conventos americanos. Elsa Frost, "Dos confesionarios", en *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1996, p. 195-196.

<sup>9</sup> Además, acusar a un tercero durante la confesión no tendría sentido pues el sacerdote no podría actuar de ninguna manera a causa de estar obligado a guardar el secreto de confesión.

Además, en segundo lugar vemos que el autor pregunta si el penitente llamó a algún hechicero para que le “sacara hechizos del cuerpo”; acto que está relacionado con prácticas terapéuticas antiguas que son rechazadas por Iglesia Católica, a causa de ser realizadas dentro de un marco mágico o “supersticioso” (en contraste con la confesión antigua, la cual, a pesar de haber funcionado también como un rito terapéutico en el mundo náhuatl, fue aprovechada e impulsada por los misioneros, colocándola en un marco cristiano y devoto).

Asimismo, el confesionario resulta ser una efectiva herramienta para el adoctrinamiento puesto que, a la vez que se pregunta acerca de los pecados, se examinan los conocimientos que tiene el penitente respecto a la doctrina y se corrigen en el mismo instante los actos o ideas que son considerados negativos y contrarios a la fe, al tiempo que funciona como una especie de guía moral para la vida. Todos estos aspectos quedarán expuestos en forma más clara cuando revisemos la estructura y contenido general del confesionario.

#### **Para indios nobles.**

La obra está dirigida tanto a confesores como a penitentes, pero especialmente a estos últimos según se observa en el prólogo en donde se menciona que a través de este confesionario el penitente aprenderá a confesarse correctamente.<sup>10</sup> Sin embargo, tal parece que Molina escribió este texto pensando más concretamente en la nobleza indígena educada en los conventos, aunque, claro está, sin dejar de lado al resto de la sociedad náhuatl que como todo cristiano debe acudir a la confesión. Esta situación corresponde con el espíritu de la época en la cual los indígenas nobles eran vistos por los religiosos como dispersores del evangelio, puesto que su comportamiento fungía siempre

---

<sup>10</sup> Molina, *loc. cit.*

como ejemplo para el resto del pueblo. De esta manera, ellos darían el modelo a los macehuales de cómo seguir los preceptos de la nueva religión y de la nueva forma de vida.<sup>11</sup>

Las alusiones directas a la nobleza indígena se dejan ver desde el principio. Por ejemplo, en el prólogo el autor exhorta:

También te debes acordar desde que te casaste y desde el tiempo que te dieron algún cargo como de señorío, de gobernación o de alcaldía o de cualquier honra o dignidad que te fue encomendada, en los cuales cargos ofendiste por ventura a nuestro señor.<sup>12</sup>

Además, se sabe que los nobles tenían a su cargo distintas obligaciones administrativas relacionadas con el nuevo culto. Al respecto, Molina no desaprovecha la ocasión para recordarlas o cerciorarse de que se estén cumpliendo:

¿En los domingos y fiestas descuidaste en hacer que se ayunte la gente en la Iglesia a oír misa y sermón?

¿Mandaste a la gente labradora que labrasen las heredades o que fuesen al monte o mandásteles (por ventura) alguna otra cosa, la cual no era justo que se hiciese en domingo y fiesta?

¿Fuiste solícito en que no se emborrachasen los que son a tu cargo, especialmente en las grandes fiestas de pascua o domingos, en las carnes toliendas, poco antes de ceniza? [...]<sup>13</sup>

Y como éstos, encontramos varios ejemplos más, los cuales regularmente son introducidos con la frase "y si es principal, pregúntese..."; además existen partes que -como el caso de unas instrucciones a escribanos para realizar testamentos- no pueden estar dirigidas más que a indios educados en los conventos, quienes por lo general eran

<sup>11</sup> En esto también coinciden el confesionario europeo de San Antonino con el de Molina, puesto que ambos pretenden "crear en los poderosos la conciencia de que mientras más se tiene, mayor es la obligación". Elsa Frost, *op. cit.*, p. 196. *Apud.*, la misma autora, "La evangelización en el Valle de Toluca". En *Historia general del Estado de México*.

<sup>12</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 10.

<sup>13</sup> *Idem.*, f.28v-29.

de estirpe noble.<sup>14</sup> En cambio, hay muy pocas referencias explícitas a otros sectores de la sociedad; tal vez la más importante es la que hace a comerciantes en las preguntas relativas al séptimo mandamiento.

### **Contenido general del confesionario.**

El *Confesionario Mayor* está organizado en tres grandes partes: la primera compuesta por los elementos preliminares como son la Licencia, la Epístola Nuncupatoria dedicada al arzobispo Montúfar (éstas dos escritas únicamente en castellano), el prólogo, una amonestación al penitente y algunas preguntas previas a la confesión impresas en dos columnas: la izquierda para el texto náhuatl y la derecha para el español. Esta primera parte abarca las primeras dieciocho fojas de la obra y en ella se exponen los propósitos del autor y se presenta un discurso acerca de la importancia del sacramento de la penitencia.

La segunda parte comienza en la foja 19 con el texto de la "Confesión General", y a partir de aquí comienzan las preguntas relativas al seguimiento de algunos preceptos de la Iglesia como son los Mandamientos. Se trata de la parte central de la obra y abarca hasta la foja 116. La sección se subdivide en varios grupos de preguntas ordenados de la siguiente manera: a) Los Diez Mandamientos de Dios, b) Los Cinco Mandamientos de la Iglesia, c) Los Siete Pecados Mortales, d) Las Obras de Misericordia corporales y espirituales, e) Los Cinco Sentidos, f) Las Potencias del Alma, g) Las Virtudes Teologales y h) Las Virtudes Cardinales.

---

<sup>14</sup> La variedad de temas que abarca el confesionario es amplísima y no todos están directamente relacionados con el sacramento de la penitencia. Es por eso que a veces nos encontramos con algunas partes de la obra que parecen textos independientes incrustados en el discurso general con el menor pretexto. Los avisos para escribanos son sólo un ejemplo, pero existen varios más que serán descritos con un poco más de detalle en las siguientes páginas.

Como se puede apreciar, el cúmulo de preguntas de la confesión es bastante extenso y está perfectamente organizado siguiendo, según parece, los modelos de los confesionarios europeos más completos; sin embargo, a lo largo de él Molina inserta varios temas más que considera apropiados no sólo para la confesión sino como parte de una instrucción catequética más amplia. En relación con esto, Martínez Ferrer señala algunas diferencias entre el *Confionario Mayor* de Molina y el *Manual para confesores* de Martín Azpilcueta, publicado en España 1556 –nueve años antes que el del franciscano– el cual gozó de mucho prestigio en la península e incluso en Nueva España. Las divergencias residen, según este autor, en el carácter local de ciertas secciones que Molina intercaló y que respondían a las necesidades presentes en la realidad indígena aunque no estuvieran directamente relacionadas con la Confesión. *El Manual para confesores*, por su parte, es una obra estrictamente confesional y de carácter más general.<sup>15</sup>

El hecho es que Molina concibe a su obra como instrumento de una instrucción catequética más amplia. En las preguntas relacionadas con el primer mandamiento incluye unas instrucciones para realizar bautismos de emergencia en caso de que no haya un sacerdote cerca y exista peligro de muerte de quien solicita el bautismo; en la sección del séptimo mandamiento anexa unas instrucciones para el matrimonio y avisos para los escribanos que hacen testamentos; cuando toca preguntar sobre los mandamientos de la Iglesia incluye un “aparejo para comulgar”; y, finalmente, en el espacio dedicado a la pereza aprovecha para insertar un tratado más o menos dilatado sobre la confirmación y la importancia de ésta, haciendo una exhortación a recibirla a quienes no lo han hecho por pereza.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Martínez Ferrer, *op. cit.*, p. 190-191.

<sup>16</sup> Dicha exhortación para recibir la Confirmación es particularmente extensa. Aquí, el autor insiste en la importancia de este sacramento y en la gracia que infunde pues, según el texto, fortifica el alma para la guerra contra los enemigos de Cristo, ayuda a resistir mejor el pecado y a través de ella se llega a ser un cristiano

Todo lo anterior redundaba en el carácter formativo y catequético del confesionario, lo que junto con su función como herramienta para el sacramento penitencial le dio fuerza y sentido en el momento adecuado, pues era necesario elaborar un manual para confesores y penitentes indígenas, además de que aparece en un tiempo en que las recaídas en la "idolatría" aumentaban y por lo tanto se debía poner énfasis en la importancia de la confesión. Fue gracias a esto que el *Confesionario Mayor* consiguió ser editado en tres ocasiones en pocos años. Pero revisemos un poco más detenidamente el tiempo en que aparece esta obra.

### **Momento en que aparece la obra y su significado.**

El *Confesionario Mayor* tuvo tres ediciones en el siglo XVI, concretamente en los años 1565, 1569 y 1578.<sup>17</sup> La primera edición se imprimió en el mismo año en que el arzobispo de México, Montúfar, llamó a la celebración del Segundo Concilio Provincial de Nueva España con la finalidad de acatar las disposiciones desprendidas del Concilio de Trento, cuyas sesiones habían terminado dos años antes.

En el esbozo histórico vimos que para esta época se había registrado un importante descenso en la asistencia de los indígenas a las parroquias, el antiguo optimismo de los frailes hacia la Iglesia indiana también había retrocedido, mientras que el escepticismo era alimentado por las reiteradas recaídas de los indios en "idolatrías", además de que las órdenes mendicantes empezaban a sufrir cambios internos que las alejaban de sus proyectos iniciales y del contacto con los indígenas. Finalmente, el

---

perfecto. Molina, *Confesionario Mayor*, f. 84v.-95. Sería interesante indagar más acerca de las posibles razones que Molina tuvo para insertar en el confesionario un tratado tan prolijo sobre la Confirmación, sobre todo por el carácter combativo entre el bien y el mal que enmarca el discurso; sin embargo, ello requeriría de un tratamiento especial que rebasaría los límites del presente estudio.

<sup>17</sup> El facsímil publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas y el de Investigaciones Filológicas de la UNAM bajo la dirección de Roberto Moreno corresponde a la de 1569.

conflicto entre los cleros regular y secular se encontraba en un momento decisivo que el Concilio tridentino definiría a favor de los clérigos.

Ahora bien, ¿por qué aparece el primer confesionario para indios nahuas precisamente en esta época tan difícil de la evangelización?<sup>18</sup> Sin duda no es una pregunta sencilla de responder puesto que hay múltiples circunstancias que se deben tomar en cuenta, sin embargo, trataré de dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión.

Tal parece que Molina llevó a cabo la redacción de los dos confesionarios (el breve y el mayor) en el convento de Tecamachalco, del que fue guardián a partir de 1559.<sup>19</sup> Una vez listo el texto para su impresión, el autor escribió la Epístola nuncupatoria en el convento de San Francisco de México el año de 1564.

Recordemos que Molina se había formado con los primeros franciscanos que llegaron a Nueva España, él se empapó del erasmismo de aquéllos y de su deseo de construir un reino utópico entre los indios de Nueva España, donde éstos se convertirían en cristianos perfectos bajo la guía de sus padres espirituales. Sin embargo, también era testigo de las dificultades que se habían presentado a lo largo de los años y de las lecciones que la realidad daba a los misioneros llevando a algunos de ellos a cuestionar los métodos de cristianización. Hacia la época en que Molina redacta el confesionario era ya un hombre maduro con vasta experiencia misional y conservaba en su memoria las enseñanzas de sus maestros, de suerte que se puede afirmar que nuestro autor se encontró en medio de las transformaciones que tuvieron lugar en el rumbo de la evangelización hacia mediados de siglo<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> En España se había vivido un auge de textos penitenciales durante el siglo XV y se extendía hasta el XVI, mientras que en Nueva España fray Bartolomé de las Casas había redactado en 1546 un opúsculo llamado *Avisos y reglas para confesores*, publicado hasta 1552, pero estaba dirigido a los ministros de españoles. Martínez Ferrer, *op. cit.*, p. 209.

<sup>19</sup> León-Portilla, "Estudio..." en Alonso de Molina, *Vocabulario...*, p. XXXII.

<sup>20</sup> En este mismo sentido Sonia Corcuera señala que el *Confesionario mayor* de Molina es "un trabajo de transición que combina felizmente lo mejor de dos periodos de la evangelización." Corcuera, *op. cit.*, p.97.

Tal parece que para fray Alonso la utopía franciscana no estaba muerta; de hecho, el éxito de la conversión de los indios y la sinceridad en la fe de éstos podría no dejar lugar a dudas si consideramos que, al dedicar una obra para el ejercicio del sacramento de la penitencia, Molina asumía que los neófitos eran capaces de asimilar correctamente el mensaje evangélico que habían recibido de los religiosos. Por ello, ya no era tan imperante escribir nuevas doctrinas –recordemos que Molina también es el autor de la primera doctrina en náhuatl impresa en Nueva España en 1555, diez años antes del *Confesionario*– para introducir al indio a la fe, sino que había llegado el momento de darle las herramientas para perfeccionar su conocimiento y ejercicio diario dentro del catolicismo y para ello se debía ofrecer una obra que reuniera en un solo cuerpo la guía para un examen de conciencia correcto y un compendio de informaciones para profundizar en el conocimiento de la doctrina y de los deberes de todo cristiano.

Aquí conviene retomar la respuesta que fray Alonso de Molina dirigió al Santo Oficio en 1572 ante la pregunta de si se debía prohibir a los indios poseer libros escritos en su lengua.

Cuanto a lo cuarto que se pregunta, digo que se prohíba y vede que [sic] los indios no tengan cosa de Sagrada Escritura sin exposición, empero con ella me parece que deben gozar de ella, como los otros xpianos, y que no se les quiten los demás libros devotos impresos o escritos de mano, porque aunque así sea que estos naturales generalmente sean de no mucha capacidad e ingenio, hay muchos de ellos de muy buen entendimiento, hábiles y muy buenos xpianos, y no es justo que sean privados de tan gran favor, que con los dichos devotos tienen para consolación espiritual de sus almas y salvación de ellas.<sup>21</sup>

Sin embargo, la permanencia de ciertas prácticas “negativas” y la oposición abierta de algunos indios a aceptar el cristianismo era una realidad; el peligro de que los frutos de

---

<sup>21</sup> Fray Alonso de Molina, “Parecer...”. En *Libros y Libreros*, p. 82. En la misma obra encontramos las opiniones de Sahagún y de fray Domingo de la Anunciación. El parecer del franciscano es similar al de su hermano de orden, puesto que sólo restringe la posesión de sermones y las Escrituras; mientras que el dominico es hostil a las publicaciones religiosas en las lenguas indígenas, sin embargo acepta que los indios puedan tener las doctrinas escritas por él mismo y los confesionarios de Molina, *Idem.*, p. 82-84.

toda la obra misional se perdieran o se malogaran era evidente -preocupación patente en obras como la del dominico Durán y en cierto sentido en Mendieta. Dicho peligro constituía también un motivo para impulsar la confesión durante esta época y así reforzar los medios de vigilancia de la comunidad india.

Con todo lo anterior no quiero decir que previamente a la aparición del *Confesionario Mayor* no se considerara al indio capaz de acudir correctamente al sacramento de la penitencia, puesto que, como ya vimos, éste se comenzó a ejercer de manera extendida pocos años después de la Conquista. Sin embargo, es posible que el éxito inicial de la confesión haya hecho pensar a los religiosos más optimistas que ésta había sido bien asimilada por los indios y que debían poner más atención en otros asuntos relacionados con la evangelización como podrían ser la búsqueda de nuevas tierras de misión en el norte del virreinato entre los chichimecas, el combate contra los abusos de los encomenderos y autoridades civiles, etc.

La elaboración del primer confesionario para nahuas indica que su autor consideraba al indígena no sólo capaz de recibir el sacramento de la penitencia, sino también de comprender cabalmente todo el discurso eclesiástico relativo a él, las partes que lo conforman y su importancia dentro del catolicismo y así convertirse en un cristiano perfecto como era el anhelo de los primeros religiosos. En este sentido, la confesión -además de ser un eficaz medio para vigilar a los conversos- estaría encaminada asimismo hacia la reflexión y el perfeccionamiento individual.

No obstante, la situación general de la evangelización no correspondería satisfactoriamente a los deseos de Molina ¿Por qué considerar que el indio estaba preparado para una obra de este tipo si en los pueblos se percibía un creciente desinterés por las cosas de la Iglesia? Además, muchos de los alumnos del decadente Colegio de Tlatelolco habían decepcionado a sus maestros por no interesarse por la vida sacerdotal y algunos de ellos (el cacique Carlos y los dogmatizadores Marcos y Francisco) incluso se

habían rebelado en contra de los religiosos y se oponían abiertamente al catolicismo.<sup>22</sup> Recordemos que el texto de Molina prácticamente sólo podía ser accesible en su carácter de obra doctrinal a los indios que recibían una educación como la de dicho colegio, puesto que la instrucción del grueso de la población se concentraba en una introducción a las cosas de la fe basada en métodos mnemotécnicos. Así pues, parece que no serían muchos los indios que tendrían acceso a esta obra y menos los que la utilizarían según los deseos de Molina.

Si la desconfianza que inspiraba la conversión indígena era tal entre la mayoría de los religiosos y clérigos de la segunda mitad del siglo XVI, como vimos en el esbozo histórico ¿por qué las autoridades eclesiásticas fomentaron la publicación en tres ocasiones de este confesionario? La respuesta más sólida pudiera ser que los otros destinatarios de la obra eran los sacerdotes que no conocían bien la lengua náhuatl, cuyo número ascendía consistentemente. De esta manera, el confesionario sería una herramienta utilísima para éstos pues está presentado en las lenguas castellana y náhuatl en columnas opuestas.

Por otra parte, hemos visto que la confesión no sólo servía para acceder al perdón de los pecados, sino que también era un medio eficaz de adoctrinamiento; es decir funcionaba como auxiliar en la catequesis puesto que el confesor examinaba el conocimiento de la doctrina que el penitente tuviera además de que en el proceso podía corregir los errores de los fieles. En este sentido, al asumirse que la cristianización de los indios no estaba completamente arraigada, el impulso de la confesión vendría bastante bien como medio de examinación e instrucción catequética. Asimismo, la eficacia de este sacramento respecto al control que a través de él puede ejercer la Iglesia ya había quedado de manifiesto en la vieja Europa sacudida por las herejías de los últimos tiempos. De esta manera, en Nueva España no se debía desperdiciar la función

---

<sup>22</sup> *Vid supra*, p. 16.

fiscalizadora de la confesión y menos aun en los momentos en que aumentaban las regresiones hacia el paganismo entre la población recién convertida. Así entonces, la triple función de la penitencia la hacía sobresalir y resaltaba su importancia en el momento crítico de la evangelización en la segunda mitad del siglo XVI y la aportación de un confesionario con las características que hemos observado sería indudablemente valiosísima .

Molina redacta los primeros confesionarios para nahuas en medio de una transición del proceso evangelizador del primer siglo después de la conquista: la Edad de oro llegaba a su fin, los conflictos con el clero secular crecían y contribuían a la creciente desatención de los frailes hacia los indios quienes, abatidos por la explotación y las enfermedades, se alejaban de la Iglesia y recurrían a sus ritos antiguos. Aquí es necesario notar que la asistencia al sacramento de la penitencia se recuperaba, por así decirlo, durante las epidemias que los golpearon de manera por demás acentuada<sup>23</sup> (antes de la publicación del confesionario en 1565 la última epidemia padecida había ocurrido en 1545) debido a que la confesión era vista por los indios como un remedio a sus males físicos más que para asegurarse la salvación después de muertos.

---

<sup>23</sup> Durán, *loc. cit.*

## VII. LA SÍNTESIS DE DOS MUNDOS: LAS "PENITENCIAS" EN EL CONFESIONARIO.

En el presente capítulo analizaremos las ideas de penitencia que emplea fray Alonso de Molina en su *Confesionario Mayor*, poniendo especial atención en el rescate que hace el franciscano de aquellas antiguas prácticas nahuas que revisamos en el capítulo 2. Con ello, obtendremos una valiosa muestra de la forma en que un religioso reconocido como "muy católico" entabló una relación con el mundo ritual prehispánico generalmente satanizado, mediante el conocimiento y la adaptación de conceptos y ceremonias penitenciales, con el objetivo de impulsar, paradójicamente, la cristianización de los indios; a pesar de que esto pudiera derivar en sincretismos "peligrosos" para la ortodoxia católica.

### **La penitencia católica y las "penitencias" nahuas frente a frente.**

Si revisamos el texto castellano del confesionario vemos claramente que la idea de penitencia que fray Alonso de Molina maneja y quiere transmitir es la que se desprende de Tomás de Aquino, en lo que está completamente acorde con el ambiente de la época, puesto que, en general, en el proceso de evangelización de Nueva España predominó la doctrina de corte escolástico, sin que los misioneros hicieran observaciones o modificaciones al pensamiento de las "autoridades" del pensamiento cristiano.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Luis Resines considera que en América hubo una casi nula reflexión teórica durante el siglo XVI en los círculos religiosos puesto que "los principales afanes fueron de realización práctica, de misión y de evangelización". Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1992. T. 1, p. 16.

En el prólogo al *Confesionario Mayor*, se puede apreciar la forma en que Molina define las partes que constituyen el sacramento de la penitencia, siguiendo la división tomista entre materia y forma. En el marco del discurso sobre la necesidad de la confesión, el autor señala:

Y destas dos cosas (conviene a saber) del conocimiento del pecado y del temor de dios, tiene principio y procede la contrición y arrepentimiento de los pecados, con el cual tienes gran pesar de los tuyos, por haber ofendido a dios, señor y criador tuyo, y por este respecto lloras y te entristeces mucho y deste tal arrepentimiento tuyo, y pena que tomas, procede tu confesión, con la cual declaras y manifiestas todas tus maldades (ante el sacerdote, lugarteniente de dios) y así luego pagas y restituyes todo lo que debías restituir [...] y con la penitencia pagas y satisfaces por todas tus culpas y pecados.

Y después que hayas puesto por obra estas tres cosas [contrición, confesión y satisfacción], concernientes a tu penitencia, aplacarás luego a tu dios y señor de todas aquellas cosas en que le enojaste y ofendiste, y hacerte digno de su amistad. Y él te adoptará en hijo y tú le tendrás por padre.<sup>2</sup>

Al comparar esta descripción del sacramento de la penitencia con el discurso de Zumárraga –de influencia erasmiana– en su *Regla cristiana breve* y con el texto del *Catecismo Romano*<sup>3</sup> referente al mismo asunto, se observa que las tres obras manejan básicamente los mismos conceptos sin presentar mayores variaciones, las cuales pueden considerarse generalmente de naturaleza estilística.<sup>4</sup> Así pues, Molina presenta un discurso fiel a la ortodoxia católica, directo, sin usar demasiadas metáforas o demás figuras retóricas excesivas que pudieran socavar la claridad de sus exposiciones ni provocar algunas posibles caídas en proposiciones heréticas o, al menos, desvirtuar el

<sup>2</sup> Molina, *Confesionario Mayor*, f. 5-5v.

<sup>3</sup> Juan de Zumárraga, *op.cit.*, p. 73-75. *Catecismo del Santo Concilio de Trento...*, p. 268, 272-274.

<sup>4</sup> Tal vez el único detalle sobresaliente sea el hecho de que el citado *Catecismo* plantea la posibilidad de que el penitente pueda ser absuelto aun si en lugar de presentarse contrito a la confesión, lo hace atrito, puesto que en los franciscanos vemos la insistencia en que el dolor por los pecados debe estar inspirado sólo en Dios, mientras que los padres de Trento concluyeron que la atrición preparaba el camino para el arribo de la gracia divina que era complementada por la absolución. *Catecismo del Santo Concilio de Trento*, p. 277. Jean Delumeau, *La confesión...*, p. 49.

espíritu de la doctrina romana. Todo ello le valió a nuestro autor y a sus obras ser siempre altamente estimados entre los religiosos de su época.

No obstante, el estricto apego al credo católico cede su paso al pragmatismo y el mensaje se torna a veces sincrético en el discurso náhuatl. Más arriba revisamos las implicaciones que encerró la traducción de los conceptos cristianos a las lenguas indígenas y una de ellas es precisamente ésta que acabo de enunciar. El análisis del texto en lengua mexicana nos revela que para su traducción, Molina empleó términos indígenas antiguos tocantes a la penitencia que no consideró peligrosos para la cristianización.

Veamos el correspondiente náhuatl de la cita castellana anterior:

*Auh yni ontlamanixtlyn, ynt**tlatlacol** yximachiliztli yuan yntzo ymécaxiliztli, ytech tzinti pehua yn **tlatlacol netequipacholiztli**, ynic cenca timoyolcocohua ympampa **motlatlacol**, yehica moticmoyoliltlacahi ynmoteouh ynmotlatocauh ynic cenca tichocatitlaocoya: auh yniuquich yn **moneyolcocoliz** muchtuimelahua, ticcenquixtia motlahuelitocayo (ixpan sacerdote, inixplatzi totecuiyo dios) yc mmantitlaxtlahua, tiquixptlayotia ynzquitamamntli monequi tiquixptlayotiz timoyolcehuia cuiŧeyolceuia tictecuepilian teaxca, intemahuico: **tlamacehualiztlica** tiquixtlahua, tiquixptlayotia yniuquich **motlatlacol**.<sup>5</sup>*

En este extracto encontramos las raíces *tlatlacol*, que se refiere a pecado, y *tlamacehua*, relacionada con penitencia; ambas, provenientes del mundo mesoamericano antiguo, además de algunas otras relativas al arrepentimiento (*tequipacholiztli* y *yolcocoliztli*). Todas ellas aparecen en incontables ocasiones en esta obra y prácticamente nunca son acompañadas por su equivalente castellano, lo que demuestra el convencimiento de nuestro autor de reutilizar conceptos paganos antiguos para cristianizar. ¿Qué dificultades implicaba este uso de nociones penitenciales antiguas? Para dar respuesta a esta interrogante revisemos con más detalle la manera en que Molina describe cada una de las partes del sacramento, poniendo especial atención en la versión náhuatl del confesionario.

<sup>5</sup> Molina, *loc. cit.* Se resalta con negritas las palabras referentes a los conceptos de pecado y penitencia.

### ❖ La contrición y la insistencia en la memoria.

Como una condición para efectuar correctamente el sacramento de la penitencia, Molina es bastante reiterativo en la importancia que tiene la memoria para recordar todos los pecados, lo que resulta necesario para después sentir dolor por haberlos realizado y luego proponerse a enmendarse (contrición). De ello hay varios ejemplos.

Una de las referencias más importantes respecto a esta cuestión la hallamos en la amonestación que el sacerdote debe hacer al penitente antes de la confesión, donde Molina vuelve a describir las tres partes del sacramento, pero en esta ocasión detalla las particularidades de cada una y ofrece una serie de instrucciones al penitente para cumplir enteramente con todas las partes, entre las que resalta precisamente la insistencia en trabajar la memoria del indio. En primer lugar, antes de acudir a la confesión, el penitente debe hacer un profundo examen de conciencia para recordar todos los pecados que haya cometido. La exhortación que el autor realiza en este aspecto es bastante larga y repetitiva; recordemos que una preocupación central de fray Alonso es la omisión de los pecados durante la confesión y a causa de ello su texto es profuso en detalles y reiteraciones pues su objetivo es "ayudar a la memoria".<sup>6</sup> El sacerdote debe pedir al indio que recuerde incluso desde su niñez varios detalles de su vida para buscar alguna falta cometida en su trabajo, en su trato con los demás, en las reglas de la Iglesia y otros.<sup>7</sup> Molina explica la necesidad de recordar todas las faltas de la siguiente manera:

Y si primero no trujeres a la memoria tus pecados y los ayuntares y recogeres, ciertamente será tu confesión inválida, falsa y no verdadera, ni menos será útil y provechosa a tu ánima, antes la afligirás mucho más, y no será para tu favor y ayuda la tal confesión, mas para tu confusión y condenación y para que eternalmente seas desechado.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Vid. supra*, p. 117.

<sup>7</sup> Molina, *Confesionario*, f. 8v-12. Sin embargo, el confesor también le debe advertir al indio que no debe detenerse mucho en recordar sus "deshonestos deleites", es decir, los pecados relacionados con el sexo, para no volver a caer en el pecado.

<sup>8</sup> *Idem.*, f. 9-9v.

Es claro que para fray Alonso resulta muy necesario que el penitente declare la totalidad de sus pecados, puesto que la omisión voluntaria o involuntaria de alguno durante la confesión haría imperfecta la penitencia, de manera que no se conseguiría el merecimiento deseado para la reconciliación con Dios. Como mencionamos en otra parte, la preocupación por la mala memoria de los indios y su dificultad para enumerar sus faltas puede explicar la insistencia de fray Alonso en la necesidad de ejercitar la memoria del penitente.

Con todo, el recuerdo de los pecados cometidos es únicamente el preámbulo para que el penitente acuda a la confesión. En ella, es necesario presentar muestras de contrición y verdadero arrepentimiento. He aquí la descripción de esta parte del sacramento:

Y no te has de confesar principalmente por te librar y escapar del infierno, o por merecer el favor y ayuda de tu ánima y de tu cuerpo, o por ir a gozar de la gloria y bienaventuranza del cielo, mas principalmente te has de confesar para complacer, agradar y obedecer a un solo y verdadero Dios, el cual soberanamente es digno de que todos le agraden y obedezcan y de que enteramente le amen. Y tendrás muy gran esperanza en él, diciendo así verdaderamente me ayudará y me perdonará todos mis pecados para que eternalmente yo sea suyo y me allegue a él [...] <sup>9</sup>

Iten te conviene que digas con sentimiento y lloro tus pecados y que con abundancia de lágrimas y con grandes sospiros los declares y con mucho arrepentimiento y pesar de los haber cometido para que te perdone aquél por quien tienen ser todas las cosas y mediante el cual vivimos. <sup>10</sup>

Aquí es necesario resaltar el énfasis que el autor pone en la idea de que el dolor por los pecados debe ser producido porque se trata de una ofensa a Dios (el único y verdadero) y descalifica a la atrición sin mencionarla explícitamente. Sin embargo, también debemos tener presente que Molina refiere la necesidad de manifestar externamente dicho dolor mediante actos emocionales; lo que reiterará en varias

<sup>9</sup> *Idem.*, f. 13v-14.

<sup>10</sup> *Idem.*, f. 15-15v.

ocasiones. Sin estar plenamente seguro, considero que tal insistencia se debe a las recriminaciones que respecto a la confesión india llegaron a hacer sacerdotes como Durán, quien afirmaba que los indios acudían al confesionario sin expresiones de dolor.<sup>11</sup>

¿Cuál es el término náhuatl que utiliza el autor para referirse a la contrición? De hecho, el franciscano utiliza de manera indistinta dos expresiones. Por ejemplo, cuando dice "eres obligado a tener gran contrición y arrepentimiento" traduce de la siguiente manera: "*Yhuan monauatil, in cenca **mitztequipachoz**, ypampa **timoyolcocoz***".<sup>12</sup> Las dos palabras en negritas son las que se refieren directamente a la contrición. Analicemos cada una.

*Mitztequipachoz*: Aquí tenemos el verbo *tequipachoa* que está formado por los vocablos *tequitl* (trabajo) y *pachoa* (aplicar, allegar algo junto a sí), por lo que se podría traducir como "aplicar o hacer pasar trabajos a..."<sup>13</sup> Ahora bien, los diccionarios nos dicen que este verbo en composición con un pronombre objeto (que en este caso es *mitz-*), significa "estar ocupado, descontento y con pena",<sup>14</sup> o bien "causar pena, incomodarse, preocuparse..."<sup>15</sup> Finalmente, la terminación -z nos indica que el verbo está conjugado en futuro; así tenemos que la expresión se puede traducir como "[eso] te causará pena o te preocupará" o, ya en el contexto de la frase completa, "deberá causarte [mucho] pena".<sup>16</sup> Así entonces, este vocablo se relaciona con el arrepentimiento, aunque parece que no necesariamente con el de los pecados, sino en un sentido más general.

*Timoyolcocoz*: Aquí encontramos el verbo *yolcocoa*, que según Molina en su *Vocabulario* significa "tener pena o arrepentimiento, o tener envidia de algo"<sup>17</sup>. Este verbo está a su vez compuesto por la raíz: *yol-* (*yollotl*=corazón) y el verbo *cocoa*, que con el

<sup>11</sup> *Vid. supra*, p. 89.

<sup>12</sup> *Idem.*, f. 8v-9.

<sup>13</sup> Cfr. López Austin, *Cuerpo humano...*, v. II, p. 230.

<sup>14</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 105v.

<sup>15</sup> Siméon, *Diccionario...*, p. 511.

<sup>16</sup> No debemos olvidar que la palabra aparece antecedida por el adverbio *cenca* (mucho).

<sup>17</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 39v. Misma traducción que ofrece Siméon, *op. cit.*, p. 194.

pronombre objeto *nech-* significa "escorzerme o dolerme alguna parte del cuerpo" y con el reflexivo *nino-* quiere decir "estar enfermo". En esta composición, Siméon agrega como posibles traducciones "herirse, hacerse daño, estar en peligro de muerte, etc." Aquí conviene señalar que la palabra náhuatl para denominar a la enfermedad es *cocoliztli*, por lo que podemos afirmar que los vocablos contruidos con el radical *cocoa* tienen un evidente vínculo con los padecimientos corporales.<sup>18</sup>

Como vemos, en este caso, Molina usa la forma reflexiva de la segunda persona singular (*timo-*) junto con el verbo  *yolcocoa*, lo que nos da como resultado la siguiente traducción: "tú te dolerás del corazón" o "tú sentirás enfermar tu corazón" o bien, "te herirás el corazón".

Es por demás revelador encontrar que una de las expresiones manejadas por nuestro autor para definir la contrición cristiana se refiere en cierto sentido a una enfermedad del corazón o un torcimiento del mismo, lo que precisamente es el efecto del pecado náhuatl. Ignoro si esta expresión *-yolcocoa-* era utilizada en el mundo náhuatl antiguo en el marco de los ritos penitenciales, pero su conexión con el concepto de pecado mesoamericano indica que muy probablemente así fue: el *tlatlacolli* torcía el equilibrio cósmico y el pecador (o un pariente suyo) resentía el daño en su corazón, torcido a su vez, lo que implicaba alguna enfermedad. Quizá es aquí donde Molina encuentra alguna relación con el sentimiento de contrición cristiano: según su perspectiva, el pecado debe provocar en el individuo que lo cometió un dolor interno por haber ofendido a Dios, lo que lo lleva a arrepentirse de su acto. Al enfrentarse con el sentido de *-yolcocoa* que venimos revisando, el franciscano advirtió que también se refería a un dolor interno provocado por una falta y así dedujo un supuesto sentimiento de pena o

<sup>18</sup> López Austin, por su parte, indica que *yolcocoa (nino)* literalmente significa "hago que me duela el corazón" y su sentido es "pesarme, arrepentirse de lo que se hizo". López Austin, *Cuerpo humano...*, v. II, p. 230.

Por otra parte, es posible que *cocoliztli* y *cocoa* contengan la raíz *colli* que, como hemos revisado más arriba, significa, entre otras cosas, algo torcido o encorvado.

arrepentimiento; no obstante, lo que no advirtió, o al menos soslayó, fue que en el mundo náhuatl dicho dolor era más bien el producto de una enfermedad, derivada del torcimiento del equilibrio cósmico; así entonces, se trata de un dolor físico además de moral y que, tal vez, no necesariamente implica el arrepentimiento del pecador.

Con todo esto tenemos que, en general, Molina emplea estas palabras con un sentido de dolor o aflicción, el cual se tomaría, digamos, automáticamente en un arrepentimiento por el pecado cometido. Sin embargo, dichas expresiones no definen exactamente a la contrición y por ello, con el fin de distinguir a ésta de cualquier otro dolor o pena, lo que hace nuestro autor es describir el tipo de dolor que se debe sentir, el cual debe estar inspirado por amor a Dios y no por temor al infierno.

De las dos expresiones analizadas, la que pudo presentar dificultades doctrinales es la segunda, puesto que en estos casos el penitente podría escuchar de su confesor frases como "sentirás pena", "estarás enfermo" o "tu corazón enfermará" por los pecados, lo que claramente reforzaría la noción antigua de pecado entre los nahuas y, por consiguiente, la función terapéutica de la confesión, conceptos divergentes a los que intentaría transmitir el catolicismo occidental.

#### ❖ La confesión.

Ahora bien, Molina dedica relativamente pocas fojas a relatar propiamente la manera en que se debe efectuar esta parte del rito (f. 12-16). En el *Confesionario Mayor*, lo más importante es examinar la conciencia del indio a través de las preguntas sucesivas.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sin embargo, la gran cantidad de temas que son tratados hacen parecer que la confesión es más bien un pretexto para instruir al neófito en los asuntos que más preocupan al autor: las observaciones para los que se van a casar, las exhortaciones para confirmarse, el "aparejo para comulgar", los avisos para escribanos, etc. ocupan un lugar importante en el texto. Sin duda, todos estos contenidos fueron integrados al cuerpo de la obra puesto que confluyen, al final de cuentas, en un mismo punto estrechamente ligado a la confesión, a saber, el pecado. De esta manera, la intención máxima de este confesionario de ayudar a los neófitos a alcanzar la salvación mediante el ejercicio de la penitencia, se ve reforzada por una vía más que es la prevención, es decir, una serie de instrucciones para no caer en pecado no sólo por voluntad sino también por ignorancia o negligencia.

Entre las recomendaciones e instrucciones que Molina anota para realizar la confesión correctamente,<sup>20</sup> sobresalen la advertencia de no ocultar ningún pecado y no culpar a terceros (ni aun al diablo) por las propias faltas, pues fueron producto de la voluntad individual (igualmente la confesión debe ser voluntaria); la humildad en el confesionario, la necesidad de confesar enteramente las faltas al menos durante la cuaresma, etc. Todas estas recomendaciones son presentadas en forma sencilla y directa.

Una vez más, el texto castellano vuelve a aparecer como un discurso correcto y sin complicaciones ni confusiones doctrinales, sin embargo, el mensaje de la columna náhuatl pudo ser recibido con algunos matices por los neófitos Veamos, en la presentación del confesionario Molina dice:

*Ynic nicantiquittaz yuan ticpohuaz yn quenin  
tictemoz yuan tiquixmaliz ymmitzohuitlia,  
incenca mitzolinia mottlatlacol: yuan ynquenin  
mochitcipoahuaz, huel **tlcmocultiz**, yxpan  
sacerdote ynquac **timoyolmelahuaz**, inic  
**moneyolmelahueliztica** occepa tiquicno  
pilhuiz, yuan ticmixnextiliz ini chipaualiz,  
yiquaitiliz maniman.*

Para que en este confesionario veas y leas el cómo has de buscar y conocer los pecados que te tienen puesto en peligro, y te dan mucha aflicción, y el cómo los has de relatar, y te has de confesar dellos, ante el sacerdote quando te ovieres de confesar para que mediante tu confesión merezcas alcanzar otra vez con tu buena diligencia la puridad y santidad de tu ánima.<sup>21</sup>

Aquí tenemos tres palabras que son utilizadas para referirse al acto de confesión, en las que se usan dos raíces diferentes: *cuitia* y *yolmelahua*, las cuales siempre aparecerán cuando el franciscano quiera denominar la acción de confesarse.

<sup>20</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 12-16.

<sup>21</sup> *Idem.*, f. 6v-7.

*Ticmocuitiz* está formada por el verbo *cuitia* que significa "conocer o confesar a otro por señor o conocer el delito que cometió",<sup>22</sup> o bien, "reconocer a alguien como dueño, como señor; confesar, reconocer una falta"<sup>23</sup> que con la construcción *ticmo-* y la terminación *-z* quiere decir "confesarás" o, como aparece en la columna derecha, "te has de confesar".<sup>24</sup>

Recordemos que en las descripciones de cronistas de la antigua confesión indígena se llega a mencionar este vocablo como el que denominaba la práctica en la que existía una declaración vocal de las faltas ante un sacerdote o la imagen de un dios.<sup>25</sup>

*Timoyolmelahuaz*, por su parte, se puede dividir en *yolmelahua* que con los pronombres *nino-* significa confesarse o purificar su corazón.<sup>26</sup> Este verbo a su vez está compuesto por la raíz *yol-* (corazón) y el verbo *melahua* (enderezar), lo que con el resto de los componentes de esta palabra (*timo-*) expresa "enderezarás tu corazón" o "te confesarás" o "has de confesarte".

Recordemos que uno de los nombres que recibía la confesión en el mundo náhuatl antiguo era el de *neyolmelahualiztli* (acción de enderezar los corazones), por lo que esto significaba algo más que la simple declaración de los pecados -sentido al que parece estar más cercano el verbo *cuitia-* ya que implicaba enderezar el corazón y el equilibrio cósmico, y con ello el daño que se había efectuado en uno mismo y en el entorno.

#### ❖ La satisfacción.

Algunas páginas arriba quedó asentada la definición de las partes de la penitencia que Molina quiere transmitir a los fieles nahuas. Ahí el autor menciona que la tercera parte

<sup>22</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 27.

<sup>23</sup> Siméon, *op. cit.*, p. 138.

<sup>24</sup> Según ambos diccionarios este verbo se conjuga siempre con el pronombre personal, el pronombre objeto (-c-) y el pronombre reflexivo.

<sup>25</sup> Bartolomé de las Casas, *loc cit.*

<sup>26</sup> Molina, *Vocabulario...*, f 40v. y Siméon, *op. cit.*, p. 200.

de la materia de este sacramento es la satisfacción que consiste básicamente en restituir y pagar mediante una "penitencia" el daño causado por los pecados. En este caso, como es costumbre en la retórica católica, Molina utiliza indistintamente las palabras satisfacción o penitencia para denominar al conjunto de actos de restitución y de automortificación, y al sacramento en general, lo que igualmente realizará cuando traslade el discurso europeo al náhuatl. Así como observamos en la descripción de las otras partes del sacramento, el texto español es fiel a la idea tomista de la Penitencia. Sin embargo, los problemas o posibles variaciones del mensaje aparecen en la traducción.

*Auh yn yc titectuepiliz yn temahuiço ynanoço  
yehuatl ynic **mitztlamacehualiz** macaz  
teopixqui ynanoço yehuatl ynic  
ticcentekchihuaz yn ytech  
otimomamaquaknemiliz [...] çan occenca ye  
ixquich mottapal ticchihuaz, ynic  
ticmotacamachitiz ymmoteouh  
immotatocatzin Dios.*

Y aunque se te haga muy dificultosa la restitución de las cosas ajenas, y de la fama del prójimo, o de la penitencia que el sacerdote te impomá y mandará que hagas [...] no dejarás de reesforçar quanto pudieres y de te animar mucho a obedecer promptísimamente a tu Dios y señor [...] <sup>27</sup>

Como vemos, en la versión castellana no encontramos nada que rompa la claridad del discurso católico en relación a la doctrina, pero en la columna náhuatl vemos que la palabra utilizada para hacer mención de la satisfacción o penitencia es *mitztlamacehualiz*, lo que podría remontar a la mente de los neófitos a algunos ritos paganos. Esta palabra contiene la raíz *macehua-*, la cual, en combinación con distintos pronombres puede significar bailar (*nimacehua*), conseguir o merecer lo deseado o hacer penitencia (*nicmacehua* o *nitlamacehua*)<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Idem.*, f. 15v-16.

<sup>28</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 50-50v y Siméon, *op. cit.*, p. 244..

*Tlamecehualiztl*<sup>29</sup> (penitencia) y en general las palabras que contienen la raíz *macehua*- tuvieron un uso bastante frecuente en el mundo náhuatl prehispánico –tal como vimos en el capítulo 3 de este trabajo-, enmarcadas generalmente en ritos dirigidos hacia el restablecimiento del equilibrio dañado por los actos humanos y hacia la obtención de favores por parte de los dioses; todo esto siempre vinculado con la idea del merecimiento. Es aquí donde nuestro autor encontró la analogía entre los ritos penitenciales de ambas tradiciones culturales y aprovechó esta circunstancia para enmarcar todas estas prácticas en un espacio cristiano.

Después de haber relatado los pasos del sacramento, Molina escribe lo siguiente respecto al concepto de mérito:

*Ypampa yn cenca motechmonequi, ynic  
achto tiquiximatiz yniticca manima ynamo  
panineci, ynic çatepanmolhuiyez,  
momacehualyez, ynic tiquiximatiz yn  
ohui, ymmahuiçauhqui, yua[n] ycenca  
teyoquima ynitetzinco pohuitocuiyo  
diosAuh yntlacamo molhuil momacehual,  
ynic achtopa timiximatiz yn tiquentami,  
yntlacamo achtopa timottaz, amo  
momacehualyez ynic ticmottiliz  
ticmiximachiliz ycelteotl dios.*

Y por esto te es muy necesario conocer primeramente lo que hay dentro de tu ánimo, la cual no parece exteriormente, para que después merezcas y seas digno de conocer las cosas difíciles, maravillosas y muy gustosas y llenas de suavidad de nuestro señor Dios. Y si no merecieras ni fueres digno de conocerte primero y de entender que tal seas, y si ante todas cosas tampoco te considerares, tampoco merecerás ver al único y solo Dios.<sup>30</sup>

Y un poco más adelante, al referir el objetivo del *Confesionario Mayor*, fray Alonso le dice a su virtual lector indígena:

*Inic moneyolmelahualiztica occepa  
tiquicnopillhuiz, yuan timixnextiliz  
inichipaualiz, yniqaltiliz maniman  
yotlauhtiltzin yn totecuiyo Dios,*

Para que mediante tu confesión merezcas alcanzar otra vez con tu buena diligencia la pureza y santidad de tu ánimo y todas las mercedes y dones de

<sup>29</sup> *Idem.*, f. 4v.

<sup>30</sup> *Confesionario Mayor*, f. 5v.

*yntimacoc yquac timoquequiyca Dios  
 yyatzin, auh yntehuatl çanmottlatlcoltica  
 oticpola: auh ynic occepa tiquicnopilhulz,  
 ynic occepa tiquittaz motechmonequi  
 tictequipanoz, ticchihuaz penitencia,  
 yehica caçanyehuatl, çan yeyyo yc uel  
 occepa tichipahuaz yuan  
 yctiquicnopilhulz ynizquitlamantli  
 quaitliztli, immottlatlcoltica oticpola.*

nuestro señor Dios, que te fueron dados cuando te baptizaste con el agua de Dios, los cuales perdiste por tus culpas y pecados, y para merecerlos y alcanzarlos otra vez, te es necesario trabajar y procurar de ejercitarte en la penitencia, por cuanto con sola ella has de ser otra vez alimpiado y con ella has de alcanzar todos los bienes que por tus pecados perdiste.<sup>31</sup>

En estos pasajes, como en varios más, Molina refiere con claridad la relación entre el sacramento y el mérito que se alcanza a través de él y que trae como consecuencia la reconciliación del pecador con su creador y una serie de beneficios ultraterrenos. Para enunciar la idea de merecer nuestro autor utiliza en forma indistinta dos vocablos, *macehua*, que ya revisamos, e *icnopilhuia*, que con los pronombres *tla-* o *-c-* significa “alcanzar, obtener algo; merecer”. Esta voz está emparentada con la expresión *icnopilli*, que significa “huérfano; mérito, recompensa”, de la cual Rémi Siméon nos dice que “la palabra tiene el sentido verbal: ser lo bastante afortunado para obtener una cosa, merecer, ser digno”<sup>32</sup>

El franciscano maneja ambos vocablos como sinónimos en los momentos que quiere expresar la noción de merecimiento; de hecho, podemos ver que en la sección castellano-náhuatl de su vocabulario, nuestro autor anota como traducciones de esta palabra *tlacnopilhuliztli* y *tlamacehualiztli*. (f. 84). Sin embargo, es significativo que en la sección náhuatl-castellano, así como en el *Confesionario Mayor*, sólo asigne los significados de penitencia y merecimiento a aquella que contiene la raíz *macehua*.

<sup>31</sup> *Idem.*, f. 7.

<sup>32</sup> Siméon, *op.cit.*, p. 171.

En efecto, entre la *tlamacehualiztli* náhuatl y la penitencia europea parecía existir un paralelismo asombroso que permitía tomar a una como traducción exacta de la otra. Sin embargo, a pesar de que ambas "penitencias" tienen en común el sentido del merecimiento, la *tlamacehualiztli* náhuatl envuelve efectos cósmicos en su más amplia expresión: es decir, a la vez que pretende restablecer el equilibrio y agradar a los dioses por medio de servicios y ofrendas, también tiene como fin restituir al cuerpo humano, en tanto microcosmos, su propio equilibrio. De esta manera, las consecuencias de los actos penitenciales son tanto divinos como humanos, espirituales y materiales (cuando se pretende la obtención de algún beneficio) y los resultados de la "penitencia" efectuada pueden ser visibles ( el cese de una enfermedad, por ejemplo).

Por otro lado, la penitencia cristiana, como se puede apreciar en las citas previas, busca efectos sobre todo espirituales (alivio del alma, alcanzar la gloria, etc.) y sus beneficios no son visibles ni tienen lugar en este mundo, sino después de la muerte. El restablecimiento del vínculo con Dios no necesariamente tiene resultados "objetivos" por así decirlo, durante la vida del penitente.

A pesar de esta diferencia, Molina decidió emplear *tlamacehualiztli* para traducir literalmente penitencia y sólo en muy pocas ocasiones decide anotar la palabra castellana en el texto náhuatl. Las semejanzas entre ambas prácticas le parecieron suficientes a nuestro autor para retomar el vocablo indígena antiguo.

No obstante, es posible que fray Alonso haya querido marcar alguna diferencia, aunque fuera de soslayo, entre los antiguos ritos penitenciales y el sacramento católico: Tal vez a causa de las rígidas disciplinas que muchas veces rodeaban a las "penitencias" indias antiguas, Molina dirige una exhortación a ejecutar las penitencias con templanza en el siguiente extracto:

¿O por ventura no tuviste discreción y templança en tu penitencia y afición de tu cuerpo así como lo quiere nuestro único dios? ¿Atormentando quizá demasiada mente tu cuerpo con grandes ayunos o vigilijs prolijas, o con disciplinas y azotes o con muchos otros trabajos grandes y excesivos; por donde veniste a enfermar gravemente hasta llegar a la muerte o hasta caer tu cuerpo en continua enfermedad, de manera que no puedes hacer cosa alguna [...]? Porque eres obligado a tener gran templanza y tiento en cualquier ocupación y trabajo corporal para servir y agradar a nuestro señor, y para ayudarte y procurar tu salvación, porque aunque sea ferviente y fuerte el deseo de tu ánima acerca de hacer penitencia por amor a nuestro señor, es empero tu carne flaca, por ser tierra y lodo que presto se quiebra y daña.<sup>33</sup>

Este párrafo marca una distancia respecto a la religión antigua puesto que, además de llamar a la templanza en los ejercicios penitenciales, el autor señala que el deseo del único dios es que el hombre no realice penitencias excesivas, así como remarcar que el objetivo principal de los ejercicios penitenciales es “agradar a dios y procurar la salvación”.

No obstante, algo más que llama la atención en esta cita es la referencia a la enfermedad. Según Molina, las penitencias excesivas derivan en enfermedades e incluso en la muerte,<sup>34</sup> pero nosotros hemos visto que para los nahuas tales ejercicios tenían como fin devolver el equilibrio al cosmos lo que implicaba salud y bienestar corporal. Sin embargo, debemos tener claro que no necesariamente todos los ejercicios penitenciales eran remedios para las enfermedades. En el capítulo III clasificamos las penitencias nahuas en dos rubros: los actos de mortificación para honrar a alguna divinidad y los medios para revertir los efectos del pecado, uno de ellos la enfermedad. Bajo este último encontramos las “confesiones” llamadas *neyolmelahualiztli*.

<sup>33</sup> *Idem.*, f. 115v. En todas las referencias a la penitencia utiliza la raíz macehua-.

<sup>34</sup> En relación con esto, resulta curioso que en la pregunta se inquiera al supuesto lector o interlocutor si algún ejercicio penitencial lo llevó a la muerte, cosa que, evidentemente, sería imposible para alguien responder en forma afirmativa.

Ahora que hemos tocado el tema de la enfermedad es conveniente que revisemos la relación que Molina concibe, desde la perspectiva católica, entre la tríada pecado-enfermedad-penitencia.

Es necesario advertir que el lazo que unía pecado y enfermedad en el mundo náhuatl antiguo también se presenta en el cristianismo aunque de manera un tanto diferente y a veces ambigua como lo vemos en los siguientes pasajes:

¿Y tú que curas, antes que comiences tu cura y cirugía, dices al enfermo que se confiese primero, delante el sacerdote? ¿O curástelo primero, antes que se confesase? Porque es ordenación de la sancta iglesia, que quiere que se confiese primero el enfermo, antes que el médico le cure, especialmente cuando su enfermedad es grave, y el sacerdote y confesor está cerca de donde el enfermo está.<sup>35</sup>

Aquí vemos que la Iglesia ordena confesarse a los enfermos, particularmente los que están graves. La razón de ello parece ser la alta posibilidad de muerte, por lo que el enfermo debe cuanto antes arrepentirse de sus pecados y reconciliarse con Dios. No obstante, lo que llama la atención es que en el mundo náhuatl la propia confesión es un acto terapéutico en sí mismo y en un discurso como éste, es posible que el penitente indígena no estableciera ninguna diferencia entre su antiguo rito y el cristiano. La confusión se reitera en el siguiente extracto de un discurso que Molina anota para que el penitente dé gracias a Dios después de recibir la absolución:

¿O así como si oviera estado muy enfermo, lleno de hinchazones y apostemas, por los mis pecados: y quedase agora alegre y sosegado por habérmelos vos perdonado, abriendo y reventando mis hinchazones y echando fuera la materia y podredumbre, con la cual estaban atormentadas enconadas y muy emponzoñadas todas mis llagas, curándolas maravillosamente, porque así lo siente mi espíritu, delante vuestro acatamiento que los mis pecados, así como unas espantosas y abominables materias, las cuales con mi confesión han reventado; y han salido de las llagas de mis pecados y han sanado las heridas dellos: porque ciertamente sois verdadero médico, y yo con mi confesión he puesto ante vuestra majestad, todas mis graves y espantosas dolencias y enfermedades, de las cuales por vuestra virtud y misericordia he quedado libre y sano y muy consolado y lleno de riquezas,

<sup>35</sup> Molina, *Confesionario...*, f. 32.

por vuestra bondad, que sois mi salud, y soberano médico, en quien tengo mi esperanza, y me decís que no tenga temor ninguno, y que seré sano y viviré, y que quedará libre de la enfermedad que tengo.<sup>36</sup>

Si bien el autor señala en principio que se trata de una comparación (“como si hubiera estado muy enfermo”), toda la alocución refiere una patente relación entre pecado, enfermedad –así sea “espiritual”- y confesión, en donde las “heridas” son “curadas”. A pesar de que se argumente que en todo momento el franciscano piensa en enfermedades, dolencias y llagas del alma y no en padecimientos físicos, lo cierto es que entre los nahuas la enfermedad –física o mental- en muchas ocasiones estaba ligada a supuestos daños sufridos en el corazón, el cual era uno de los centros anímicos más importantes del hombre. Entonces, en el mundo prehispánico, una enfermedad física o mental podía ser también una enfermedad del alma. Indudablemente, este discurso plenamente cristiano –la comparación entre pecado y enfermedad es común en el mundo católico- debió recordar a los nahuas sus antiguos ritos terapéuticos de confesión y la idea de que los *tlatlacolli* se traducen en padecimientos, más aun cuando las palabras utilizadas en esta declamación son exactamente las mismas que ellos siempre habían usado. (*tlatlacolli* = pecado; *cocoliztli* = enfermedad; *neyolcuilitztlitli*, *neyolmelahualiztli* = confesión).

Además del vínculo entre pecado y enfermedad a través de la comparación, es necesario recordar que en el catolicismo se concibe la posibilidad de que Dios envíe enfermedades a los hombres.<sup>37</sup> En el caso del *Confesionario Mayor*, existen algunas breves referencias al hecho de que Dios puede mandar ciertos padecimientos corporales:

¿Murmuraste alguna vez de nuestro señor cuando puso en ti alguna enfermedad o cuando por su mandado vino sobre ti alguna angustia o turbación?<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Idem.*, f. 119v.

<sup>37</sup> *Vid. supra*, p. 93.

<sup>38</sup> *Idem.*, f. 78v-79.

¿Cuándo nuestro señor dios te visitó con alguna grande y grave enfermedad, por ventura no la padeciste con alegría o quizá te amohinaste y te enojaste?<sup>39</sup>

❖ **Absolución.**

Fray Alonso no dedica muchas líneas para describir a la absolución como parte del sacramento de la penitencia, probablemente porque se trata de un acto que no efectúa el penitente sino el confesor, por lo que está de sobra detallar los aspectos de ella y señalar los pasos que se deben seguir. Además, el perdón de los pecados es un elemento que se encuentra implícito a lo largo de todo el rito penitencial, de manera que lo único en que repara el autor es la descripción de los beneficios recibidos por la gracia divina que infunde la reconciliación con Dios. Manifestar tal perdón a los feligreses nahuas no pareció representar problemas de traducción a nuestro autor, ya que en todo momento pudo utilizar expresiones como "serás perdonado", "serás purificado" y varias metáforas que revelan el concepto de la absolución en lengua indígena. No obstante, extrañamente Molina decide no traducir el nombre propio de esta parte del sacramento como si lo hace con las primeras tres que ya revisamos.

En el único párrafo donde el franciscano menciona el nombre de la forma de la penitencia escribe:

<p><i>Tenonotzalioztli ymmoyolcuítia, ynic quimocnelilmachitiz yn totecuiyo dios, ynquac ote ochiualoc yniquac oquiceli <b>absolucion.</b></i></p>	<p>Amonestación al penitente para que haga gracias a nuestro señor dios, después de recibido el beneficio de la absolución.<sup>40</sup></p>
--	--

En el resto de las referencias a la absolución, el autor prefiere no mencionarla por su nombre sino conjugar verbos como perdonar, limpiar y absolver o bendecir. En la oración de la confesión general encontramos los siguientes términos:

<sup>39</sup> *Idem.*, f 81-81v.

<sup>40</sup> *Idem.*, f. 116v.

*Nicnotlatlauhtilian sancta María inmuchipa uel ychpochlli, yhuēl tetlatlatlauhtiliani, inic nopampa quimotlatlauhtiliz ytlāçoconētzin Jesu Christo, ynic nech mopopolhulliz ynixquich notlatlacol, ynic nechmotlaacoliz: auh ynti padre nimitznotlatlauhtilia, ytencopatzinco yn totecuiyo Dios xinechmo teochihulli.*

Y suplico a sancta María siempre virgen, ella que es digna de rogar, quiera suplicar a su precioso hijo Jesu Christo, me quiera perdonar todos mis pecados y haber misericordia de mí, y a vos padre pido por merced, me absolváis en el nombre de nuestro Señor Dios.<sup>41</sup>

Fray Alonso entiende por el verbo *popolihullia*, *nitella*, perdonar una ofensa, sentido al que Siméon agrega los de "olvidar, destruir, borrar; permitir algo a alguien; echar suertes".<sup>42</sup> Es claro que el franciscano emplea el término en su primera acepción, aunque es de notar que perdonar, olvidar y borrar, si bien no son sinónimos, son sentidos muy cercanos entre sí y que implican el acto de un sujeto: en este caso, la acción de Dios quien perdona, olvida o borra el pecado del penitente. En términos dogmáticos la adopción de este vocablo parece no representar ningún problema de claridad ni desviación de la doctrina cristiana.

Por otra parte, encontramos el vocablo *teochihua* que en el texto aparece como traducción de absolver, pero que en los diccionarios podemos ver que además de ello significa bendecir.<sup>43</sup> Si nos remitimos al análisis etimológico de la palabra podríamos deducir que expresa "hacer divino" a alguien o algo, toda vez que *chiva* es el verbo hacer y *teo-* es la raíz de la palabra dios, divinidad o sagrado. Dicha traducción expresaría el efecto máximo de la absolución en el plano católico, a saber, volverse puro, santo y acercarse a Dios; sin embargo, la idea de perdón no está presente, al menos en forma explícita. Sin estar completamente seguro, considero que este vocablo fue construido por

<sup>41</sup> *Idem.*, f. 19v.

<sup>42</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 83 y Siméon, *op. cit.*, p. 393.

<sup>43</sup> *Idem.*, f. 100 y p. 484. Asimismo, este verbo construido con el reflexivo *nino-* quiere decir orar, consagrarse a Dios y celebrar los oficios divinos.

los religiosos católicos puesto que todos los significados encontrados en los diccionarios revelan siempre un fuerte lazo con una liturgia propiamente cristiana.

Además de expresarse acerca de la absolución como una bendición y un perdón, Molina la describe como un acto de purificación. No podíamos pasar por alto este detalle pues hemos revisado que tanto las penitencias nahuas como la católica implican esta acción purificadora, vinculada con el concepto de mérito: Un hombre que desee alcanzar y merecer el favor divino debe "limpiar" su organismo o su alma según el caso.

Y para que él [Dios] use de misericordia contigo, y para que tú le aplaques, y él te purifique y alimpe de tus pecados con los cuales está dañada y ensuciada tu ánima; tres cosas conviene que hagas.<sup>44</sup>

Referirse a la penitencia, y en particular a la absolución, como un acto que limpia el alma es algo que indudablemente tiende un puente entre las tradiciones religiosas que venimos tratando. El baño ritual descrito por Durán y el rito confesional relatado por Sahagún en el que aparece una especie de baño espiritual que limpia las faltas encuentran una analogía en la naturaleza purificadora de la penitencia católica que fray Alonso debió conocer y aprovechar para fomentar con éxito la participación indígena en este sacramento. El único escollo en este caso, es que tal vez en el mundo indígena prehispánico la acción "limpiadora" de sus ritos penitenciales implicaba un efecto curativo corporal además de anímico; mientras que para el catolicismo el efecto de la purificación es más bien espiritual y sus beneficios se disfrutaban después de la muerte.

En general, parece que nuestro autor no encontró demasiados problemas para expresar la idea de absolución en un discurso náhuatl o, al menos, no los consideró de mayor importancia, pues lo único que requería el penitente era saber que gracias a su confesión entera y sincera y los ejercicios de satisfacción que le imponía el sacerdote

---

<sup>44</sup> *Idem.*, f. 8v. También hace referencia a la limpieza del alma en las fojas 7 y 17v entre otras. Aquí Molina emplea el verbo *chipahua* para decir limpiar.

alcanzaba el perdón por parte del dios lo que lo volvía un ser más puro y "limpio" y le permitía ganar muchísimos beneficios para su alma en el más allá.

### **Recapitulación.**

Haciendo un balance del manejo que Molina hace de los conceptos referentes a la penitencia, y comparando el espacio que el autor dedica a describir las partes del sacramento con el resto de los temas que son abordados en la obra, se aprecia que en términos generales, son pocos los párrafos en los que el autor expresa las nociones penitenciales: tal parece que Molina no desea abundar mucho en exhortaciones a cumplir con las penitencias, igual que no se extiende en describir el acto de la confesión.

De las tres partes de la materia del sacramento la que le preocupa más es la contrición para asegurarse de que los fieles entiendan que el arrepentimiento debe nacer no por miedo a los castigos del infierno ni por obtener favores terrenos. No obstante, en todo este proceso de confesión, el que ocupa un lugar especial en las inquietudes de Molina no es, curiosamente, ninguna de las partes del sacramento en particular, sino una de las condiciones que deben presentarse para efectuar una correcta confesión: a saber, la buena memoria; el recuerdo de todos los pecados y sus circunstancias que primero dará pie al arrepentimiento y luego servirá para no pasar por alto ninguna falta cometida ante el confesionario.

Aquí cabe suponer que Molina tal vez consideraba que las partes de la penitencia y todo el sacramento en sí eran bien comprendidos por los indios, quienes sin duda acudían sinceramente al confesionario. El único escollo sería, pues, el hacer comprender a los neófitos la necesidad de realizar exámenes de conciencia más profundos.

Así pues, podemos concluir que en lo que respecta al sacramento de la penitencia fray Alonso de Molina consideraba que el problema más urgente por resolver era evitar

que los indios ocultaran algún pecado, ya fuera voluntariamente o por olvido, pues ello haría a la penitencia imperfecta y, por consiguiente, virtualmente inútil en su sentido sacramental, pues no se alcanzaría el perdón de los pecados<sup>45</sup>.

Sin embargo, el resultado de retomar los conceptos antiguos concernientes a la penitencia fue la creación de un discurso que no corresponde completa y directamente a las nociones cristianas de Penitencia. Con ello, cuando los nahuas escucharan *tlatacolli*, pensarían en los efectos materiales de éste. *Yolcocoa* también les sugeriría un malestar o dolor en el corazón —no necesariamente de arrepentimiento como asume el autor. *Neyolcuitiliztli* y, sobre todo, *neyolmelahualiztli* les recordaría a la práctica a través de la cual se buscaba revertir el daño provocado por los pecados reflejado en enfermedades y que además podía eximir al pecador de las consecuencias civiles de su falta.

Finalmente, el uso de *tlamacehualiztli* para expresar penitencia conduciría a los indios a identificar a este sacramento como uno de los muchos *tlamacehualiztli* que practicaban y que no siempre contenían el sentido de la expiación de los pecados, sino que se podía tratar de servicios, ofrendas o automortificaciones dirigidas hacia algún dios con el fin de hacerse merecedor de algún favor.

Ahora bien, con todo esto no pretendo afirmar que los rituales nahuas se filtraron al cristianismo indígena sin sufrir alteración alguna. El contexto cristiano en el que aparecen estos términos y su manejo por parte del autor provocan que se incorporen a estas nociones algunos elementos o actores que en el mundo prehispánico no figuraban dentro de los ritos penitenciales. Por ejemplo, el hecho de que el principal efecto de este sacramento no se “disfruta” en este mundo sino que vendrá después de la muerte: el mal que aqueja a un pecador le traerá consecuencias ulteriores en el purgatorio o en el infierno (el *Mictlan*: otro concepto náhuatl antiguo que fue retomado por los religiosos, el

<sup>45</sup> Además, en su función de vigilar y regular las actividades de los fieles también dejaría de cumplirse cabalmente pues los sacerdotes no alcanzarían a obtener toda la información de las conductas que la moral cristiana considera inapropiadas o desviadas de la norma.

cual fue profundamente transformado). En este caso, la idea de que la conducta de los hombres en la tierra define su suerte después de muertos es totalmente nueva.

De igual forma, el profundo examen de conciencia y la obligación de declarar un sinnúmero de actos que en el mundo prehispánico no eran considerados faltas -o que no se acostumbraba declarar ante un sacerdote- ahora debían ser confesados con detalle. Por ello, no parece fortuito que sean precisamente estos aspectos en los que Molina se muestra muy insistente.

Como se puede apreciar, no resulta fácil trasladar un discurso religioso de una lengua a otra lengua sin evitar confundir un culto con otro. El aparente paralelismo entre las penitencias nahuas y las católicas condujo a nuestro autor a manejar las prácticas paganas como equivalentes a las que quería implantar y creyó necesario únicamente revestirlas un poco de contenido cristiano para diferenciarlas ante los oídos indígenas de sus antiguos ritos paganos. Sin embargo, como se ha señalado en varias ocasiones, la correspondencia entre ritos penitenciales mesoamericanos y europeos no era exacta. ¿Estuvo Molina consciente de las diferencias que hemos marcado? Y si así fue, ¿creyó el religioso que podía extirpar de aquellas prácticas el supuesto contenido demoníaco que habían tenido? ¿supuso que los cultos se podían confundir y mezclar unos con otros, derivando así en prácticas sincréticas? Lo más seguro es que fray Alonso hubiera conocido las diferencias patentes entre ambos tipos de ritos penitenciales gracias a su cercanía con el trabajo de fray Bernardino de Sahagún y a sus habilidades como lingüista; la naturaleza ambivalente (material y espiritual) de las confesiones antiguas no le debió ser desconocida, pero tal vez consideró que las discrepancias eran superficiales o no impedían la ejecución de la penitencia cristiana en forma correcta. Las mezclas que pudieren venir con el tiempo no serían relevantes y lo más importante en ese momento era aprovechar la costumbre antigua para convertir a los indígenas.

Es evidente que fray Alonso de Molina prefirió utilizar los vocablos antiguos para cristianizar que inventar nuevos o nombrar la penitencia y las ideas que la rodean bajo términos europeos ¿Acaso no había otra posibilidad factible? ¿Otros términos que tal vez se prestaran menos a confusión que los que recordaban a la antigua religión? Para responder a estas interrogantes veamos algunos ejemplos de otros autores.

### Los casos de Olmos y Sahagún.

Fray Andrés de Olmos, uno de los primeros religiosos en estudiar las antigüedades y la lengua de los nahuas, redactó en la lengua mexicana un *Auto del Juicio Final* que fue escenificado en Tlatelolco en el año de 1533, tan sólo doce años después de la caída de Tenochtitlan. Respecto al tema que nos ocupa podemos leer en esta obra frases como, las siguientes:

*Tlapitzaloz; tlecoz San Miguel. Hualquiaz tlamacehualiztli, cahuitl, Sancta Iglesia, tlachpanaliztli, miquiztli.*

La traducción que nos ofrece Fernando Horcasitas dice:

Sonarán las flautas; subirá [se retirará] San Miguel. Saldrán hacia acá la Penitencia, el Tiempo, la Santa Madre Iglesia, la Confesión y la Muerte.<sup>46</sup>

Se observa que Olmos emplea la palabra *tlamacehualiztli* para denominar al sacramento cristiano, la misma que utiliza Molina en su confesionario; sin embargo, lo que Horcasitas tradujo como Confesión es un vocablo que no se había encontrado en este trabajo. *Tlachpanaliztli* significa "acto de barrer",<sup>47</sup> o bien "barrido, acción de barrer, de limpiar".<sup>48</sup> Es importante notar que para Olmos barrer o limpiar pueden ser utilizados como una especie de sinónimos de confesar lo que no es casual, ni mucho menos, sino

<sup>46</sup> Andrés de Olmos, *Auto del Juicio Final*. Trad. Fernando Horcasitas, pres. Margarita Mendoza López, dib. Carmen Parra. México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Dirección de Teatro, 1983. P. 18, 21.

<sup>47</sup> Molina, *Vocabulario...*, f. 117v.

<sup>48</sup> Siméon, *op. cit.*, p. 570.

que responde al hecho de que el sentido de purificación está implícito en los ritos confesionales de ambas tradiciones; no obstante, lo que llama la atención es por qué el religioso no eligió otro vocablo que aludiera directamente al hecho de declarar oralmente los pecados. En fin, si aceptamos la traducción de Horcasitas y asumimos que Olmos quiso decir "confesión" a través de la palabra "barrido" o "limpio", quiere decir que fray Andrés prefirió este nombre a los de *neyolmelahualiztli* y *neyolcuitiliztli* que utiliza Molina. Sin embargo, en otra parte de la misma obra leemos lo siguiente:

*Lucia: Notlazotatzin: ca nicnequi nimoyolmelahuaz ixpantzinco totecuyo Dios ihuan in tehuatzin, notazotatzin [...]*

*Niman moyolcuitiz Lucia auh intla yemolcultica niman moquetztehuaz teopixqui huel nomauhtiz.*

La traducción de Horcasitas dice:

Lucía: Querido padre: quiero confesarme ante Dios Nuestro Señor y ante ti, padre amado [...]

Luego se confesará Lucía y mientras se esté confesando se levantará el sacerdote<sup>49</sup>

En esta ocasión, el autor emplea palabras con las raíces *yolmelahua* y *yolcuitia* para conjugar el verbo confesar. Si en una primera instancia parecía que Olmos –antiguo inquisidor en España- quería apartarse del concepto náhuatl de confesión, enseguida da muestras de conocer bien aquellos ritos y decide utilizarlos en el marco de la penitencia católica.

Es extraño que este autor designe bajo un nombre distinto (*tlachpanaliztli*) al acto de la confesión y que cuando conjuga el verbo confesar haga uso de aquellos vocablos conocidos y que denominaban a los ritos antiguos. Sin embargo, es muy importante ver que un autor tan temprano como Olmos haya decidido, a pesar de todo, incorporar los términos antiguos referentes a la penitencia en su prédica católica.

<sup>49</sup> Olmos, *Auto...*, p. 28, 31.

Por otra parte, en una de las obras doctrinales de Sahagún encontramos un manejo un poco distinto de los términos relacionados con la penitencia. de aquel que realiza Molina. Sahagún escribe: *"cenca intech monequj yn sacramento ytoea penitencia: iehoatl in neiolmelaualiztli"*, frase que es traducida por Anderson como: "es muy necesario el sacramento que se llama penitencia – la confesión."<sup>50</sup> Aquí vemos que este autor inserta el nombre castellano del sacramento y lo define en náhuatl mediante el término propio de la confesión. Lo mismo ocurre en otras alocuciones como cuando dice: *"auh intla quenmanjan ypan uetzi temjctianj tlatlaculli, iciuhca mopaleuja, penitenciatca, neiolmelaoaliztica"* ("Y si a veces se caen en el pecado mortal, de presto se ayudan por medio de la penitencia, de la confesión") y un poco más adelante: *"njcnequj in ninoiolmelaoaz [...] yoan njcnequj nicchiuaz penjtencia."* ("deseo confesarme [...] y deseo hacer penitencia").<sup>51</sup>

Llama la atención que Sahagún no nombre a la penitencia con el término náhuatl que conocemos y lo haga usando el vocablo castellano; pocas veces emplea la raíz *macehua*; generalmente en su sentido de merecer: *"yn manel amo tamaceoazque"* ("aunque no la merezcamos").<sup>52</sup> Es posible que en una sola ocasión fray Bernardino la haya utilizado en este texto en su sentido de ejercicios penitenciales, tal como lo advierte Anderson en su traducción:

<sup>50</sup> Bernardino de Sahagún. *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*. Paleografía, versión española y notas de Arthur J.O. Anderson. Pról. Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. P. 8-11.

<sup>51</sup> *Idem.*, p. 15-17. Otro ejemplo sobre este punto se puede hallar en las páginas 146-147.

<sup>52</sup> *Idem.*, p. 24-25.

*lehoantin y, cenca motlapolotia, auh in maceoal in miqiztli, in miquiz in jnnacaio, yoa[n] in jmanima: auh yn jmontlamanxiti miquiztli, in qujnmoatlazacujtiliz in totecujo dios Tetatzin, Tepiltzin, spu sancto in tlacamo qujcuepazque in jnemiliz, intlacamo iujtzinco pachiuzque melaoac tlamaceoalitzli.*

Aquellos [que aún adoran a sus falsos dioses] son muy desatinados, y su **merecimiento** es la muerte, la muerte de sus cuerpos y de sus almas. Y nuestro Señor Dios Padre, Hijo Espíritu Santo, los castigará con ambas muertes si no cambian su modo de vivir, si no se acercan a él con **verdaderas penitencias**.<sup>53</sup>

En primer lugar vemos que *maceoal* es interpretado por Anderson como “merecimiento” y muy probablemente es lo que el franciscano quiso decir, pues el sentido de la frase entera así lo indica: aquellos idólatras merecen la muerte (de su alma) por seguir adorando a sus falsos dioses. Ahora bien, líneas más adelante encontramos que el investigador estadounidense decide traducir *melaoac tlamaceoalitzli* como “verdaderas penitencias” dado que fray Bernardino posiblemente hace referencia a las prácticas y hábitos más que al resultado de éstos (que sería el merecimiento). Además, debemos tomar en cuenta que el religioso hace referencia a ciertos ritos que los indígenas dedicaban a sus dioses en el pasado y que algunos seguían llevando acabo. Así pues, al final el fraile reafirma la diferencia entre ambos cultos mediante el empleo del vocablo náhuatl antiguo para penitencia junto al adverbio *melaoac* (verdadero), de manera que las “penitencias” paganas son tácitamente presentadas como falsas.

Así pues, podemos afirmar que, en términos generales, Sahagún prefiere claramente la palabra española para nombrar al sacramento y para expresar los ejercicios penitenciales en general. Por otra parte, le parece mejor el vocablo *neioimelaoalitzli* (confesión) para referirse en náhuatl a todo el sacramento de la penitencia. No parece claro el por qué fray Bernardino decide prácticamente desechar uno de los términos antiguos, mientras que “rescata” el otro, cuando tanto uno como el otro podían implicar

<sup>53</sup> *Idem.*, p. 92-93.

reminiscencias de la cosmovisión antigua. Además, es conocida la fuerte suspicacia de dicho autor respecto a la cabal comprensión de los indios acerca de la esencia de la confesión y a la –para él- evidente confusión que los neófitos hacían entre las prácticas confesionales de ambas tradiciones. Desde esta perspectiva, se justificaría más el eliminar del lenguaje religioso el término *neiohmelaoaliztli* si el deseo era que los indios no siguieran confundiendo los cultos.

Como se puede apreciar, en términos generales fray Alonso de Molina discrepaba en pocos aspectos con otros hermanos de orden suyos respecto a la reutilización de vocablos antiguos nahuas. Los tres coinciden en que “el acto para enderezar los corazones” (*neyohmelahualiztli*) que efectuaban los nahuas antes de la irrupción española en Mesoamérica podía designar al rito confesional católico sin ningún problema grave; sólo se necesitaba rodear al ritual de un contexto cristiano y asegurarse de que los neófitos se confesara sólo con los representantes del “verdadero” dios.

De la misma manera, advirtieron que el objetivo que se perseguía con las antiguas prácticas penitenciales era alcanzar un merecimiento respecto a los seres divinos y por lo mismo continuaron haciendo uso de *tlamacehualiztli* –con mayores reservas en el caso de Sahagún- en el contexto de la penitencia católica.

Las pocas diferencias entre los usos que estos autores dan a los términos nahuas radican, tal vez, en el grado de contenido “idolátrico” antiguo que pudieron reconocer en cada uno de tales vocablos y en los ritos o conceptos de la antigua religión que definían. No obstante, es importante señalar que tanto Olmos como Sahagún eran reconocidos en su época –y lo son todavía el día de hoy- como expertos lingüistas y profundos conocedores de las antiguas costumbres de los indios. Además, el primero había sido inquisidor en España al lado de fray Juan de Zumárraga y en tierras americanas prosiguió

su tarea de defensor del catolicismo en contra de las "idolatrías" y "perversiones" que afligían a la comunidad cristiana fiel a Roma.

Por su parte, Sahagún representaba, por así decirlo, la cabeza del escepticismo frente a la conversión sincera y total de los indígenas al cristianismo. Su amplio conocimiento de las "antiguallas" de los indios le permitía descubrir innumerables faltas, vicios e idolatrías que según él tenían su fundamento en la religión pagana de los naturales.

Con todo, tales autores no se alejan mucho de la manera en que fray Alonso de Molina decide "reciclar" las viejas prácticas penitenciales indias para difundir mejor entre los neófitos la religión occidental, si bien nuestro autor parece tomar menos precauciones que aquéllos y aprovecha con mayor amplitud –y laxitud- la estructura antigua de las penitencias nahuas.

## CONCLUSIONES

Durante muchos años fue un lugar común considerar al proceso de conquista y colonización de Mesoamérica durante el siglo XVI sencillamente como una imposición avasalladora de los vencedores sobre los vencidos; los españoles habían llegado para *implantar* su dominio además de su cultura sobre los escombros del mundo prehispánico derrotado en una guerra cruenta. Al respecto, la imagen de la construcción de iglesias cristianas encima de los templos paganos convertidos en ruinas parecía la alegoría perfecta de lo que se suponía había sido un proceso de sustitución o desplazamiento del mundo europeo sobre el indígena.

Sin embargo, desde mediados del siglo pasado Charles Gibson -a quien siguieron varios investigadores más- logró demostrar que las estructuras políticas y sociales de los conquistadores en muchos casos no hicieron más que amoldarse a las existentes en el mundo mesoamericano, lo cual generalmente se puede explicar a partir de la existencia de coincidencias culturales: el sistema de vasallaje, por ejemplo, era muy similar entre nahuas y españoles. A grandes rasgos, la administración de territorio novohispano, en especial donde vivían importantes concentraciones de población india, se efectuaba a través de mecanismos principalmente de origen prehispánico.

Tal era la dinámica del acoplamiento de las estructuras políticas y sociales del virreinato. Ahora bien, en cuanto al ámbito religioso, dicha asimilación no parecía lo suficientemente evidente, puesto que, a diferencia de los asuntos administrativos, era difícil tomar como base al culto antiguo, sobre todo a causa de la impresión diabólica que los frailes del siglo XVI tuvieron acerca de muchos aspectos de la religión mesoamericana, según se observa en las crónicas eclesiásticas. Aparentemente los frailes habrían emprendido una lucha frontal y sin cuartel en contra del "culto del demonio"

para salvar las pobres almas afligidas de los indios. Tal batalla supondría desterrar, arrancar de raíz todo elemento idólatrico para lograr la conversión exitosa de estos individuos. Así lo expresan claramente hombres como Sahagún y Durán.

No obstante, dicha tarea no implicaba arrasar con todo el paganismo indígena; es decir, los evangelizadores pretendían "extirpar" aquellos ritos o creencias en los que veían alguna influencia "demoniaca", o bien, transformar aquellos que "el enemigo malo" había hurtado de la doctrina cristiana para burlar a los indios, como era el caso de los "excrementos". Así pues, no todo dentro del culto indígena era necesariamente repulsivo para los frailes, ellos advirtieron numerosas prácticas rituales autóctonas que les parecieron encomiables y que en ocasiones retomaron dándoles un sesgo cristiano.

A través del análisis del *Confesionario Mayor* de Molina pudimos observar que el autor retomó concepciones penitenciales indígenas y las incorporó, por así decirlo, al conjunto de un discurso cristiano que pretendía arraigar el catolicismo entre los nahuas. De esta manera, nos queda claro que la idea del desplazamiento total de la religión mesoamericana<sup>1</sup> no estuvo en la mente de uno de los escritores eclesiásticos más prolíficos y más reconocidos de la época, lo que bien podríamos pensar en general acerca de sus compañeros de hábito y de otras órdenes dada la acogida que tuvo su obra en el propio siglo XVI. Volviendo a la imagen del levantamiento de recintos cristianos sobre los escombros de templos indios, imagino que en el caso de fray Alonso, el franciscano observó que esas iglesias se construían con las mismas piedras que antes constituían a los edificios mesoamericanos; si en la arquitectura se aprovechaban los materiales existentes, en la doctrina se podía hacer lo mismo para levantar un cristianismo indígena sólido.

---

<sup>1</sup> Recordemos nuevamente las palabras de Ricard –a quien siguieron varios autores más– quien consideraba que los misioneros europeos del siglo XVI quisieron presentar al catolicismo como algo completamente nuevo, sin aprovechar la estructura religiosa indígena existente; es decir, quisieron desplazar una religión por otra. *Loc. cit.*

Es casi seguro que Molina tuvo noticia de las prácticas penitenciales mesoamericanas antiguas a causa de su propio contacto con el mundo náhuatl y también por su cercanía con el trabajo de su hermano de orden fray Bernardino de Sahagún. Así pues, Molina puso su conocimiento de la lengua y de la cultura náhuatl al servicio de la conversión de los indios. Su formación le permitió tender el puente entre las tradiciones culturales española e indígena, dando como resultado, al menos en el caso de las prácticas penitenciales, un discurso cristiano que incorporaba nociones puramente mesoamericanas, algunas de ellas sin paralelo exacto con el cristianismo, lo que vino a resultar en el germen para la creación de concepciones sincréticas de la penitencia.

En este sentido, vemos que en su obra Molina rescata en forma prácticamente íntegra la tríada que conformaban el pecado, la enfermedad y la confesión dentro de la cosmología náhuatl, a pesar de que esto no correspondiera directamente al sacramento cristiano de la penitencia. Las coincidencias externas en los rituales fueron suficientes para que nuestro autor decidiera retomar todos los términos que revisamos y emplearlos para la cristianización de los indios.

Así, la declaración en secreto de una falta (*tlatlacolli*) ante un sacerdote y la realización de algunas acciones expiatorias corporales que tenían lugar como parte de un rito conocido como *neyolcuitiliztli* o *neyolmelahualiztli* entre los nahuas precortesianos, fueron la base de la que partió nuestro autor para transmitir la idea del sacramento cristiano. Es por ello que fray Alonso decidió expresarse prácticamente siempre con estos términos sin plantearse problema alguno. Lo único que había que hacer era reorientar el objetivo de la confesión: ya no se debía dirigir a buscar la reconciliación con el "demonio", sino con el único y verdadero dios. Además, era necesario advertir acerca del estado de contrición con el que se debía presentar el penitente y por ello el religioso se muestra bastante reiterativo al explicar al neófito que debía sentir un gran dolor por haber ofendido a Dios con sus pecados.

Otra coincidencia que encontró Molina entre los ritos cristianos e indígenas fue el sentido de mérito que está implícito en éstos. Aquí la semejanza es más de fondo que de forma, es cierto, por lo que está más que justificado el uso del vocablo *tlamacehualiztli* y los diversos compuestos con la raíz *macehua* para referirse a la penitencia en conjunto como acto que busca, en última instancia, hacer al penitente merecedor del favor divino. Sin embargo, la diferencia entre las concepciones de mérito en estas culturas eran asimismo profundas, puesto que entre los nahuas se buscaba acceder a través de él a beneficios terrenos (salud, ventajas materiales, etc.), mientras que para los católicos se trata sobre todo de bienes espirituales que se alcanzarán después de la muerte.

Es posible que el franciscano haya advertido esta divergencia, pero sin considerarla un obstáculo para implantar con éxito la idea cristiana de la penitencia, puesto que, es de suponerse, todo se podía arreglar situándolo en un contexto católico e instruyendo bien al penitente. Lo mismo sucede con la función terapéutica que tenía la *neyolmelahualiztli* náhuatl y su relación con la idea de pecado indígena: *tlatlacolli*. En ningún momento se aprecia que Molina hubiera querido apartar esta noción de la confesión de los neófitos; por el contrario, al referirse a la contrición con el verbo *yo/cocoa*, expresaba dolor o enfermedad del corazón, según las circunstancias, lo que estaba más cercano a la cosmología náhuatl, en la que el pecado cometido alteraba el equilibrio externo e interno, el cual se manifestaba en el torcimiento del corazón y por ende en enfermedades, por lo que era necesario enderezar el corazón y el equilibrio a través de la confesión-*neyolmelahualiztli*.

Tal discurso para los oídos nahuas debió remitir siempre a esta relación entre el pecado, la enfermedad y la confesión de orígenes mesoamericanos, con lo que el concepto del sacramento cristiano que recibirían no sería exactamente el mismo que definía hacia esa misma época el Concilio de Trento. Así, gracias al propio "diálogo" intercultural que se expresa a través de la obra de Molina, la mencionada función

terapéutica de la confesión náhuatl debió pervivir dentro del cristianismo indígena durante mucho tiempo más.

¿Es posible afirmar entonces que este autor franciscano promovió conscientemente la creación de una práctica penitencial sincrética con el fin de arraigar entre los indios el cristianismo? Desde mi punto de vista la respuesta sería sí. Sí, en el sentido de que Molina conoció las diferencias que separaban a las penitencias nahuas de las cristianas, las cuales no necesariamente dejarían de existir si todo se enmarcaba dentro del discurso católico del confesionario y, a pesar de ello, decidió correr el riesgo de que la idea de penitencia que maneja en el texto náhuatl de su obra pudiera derivar en una práctica sincrética al incorporar elementos autóctonos a la doctrina eclesiástica.

De cualquier manera, las nociones puramente mesoamericanas que aparecerían en el concepto del sacramento de la confesión no debieron parecerle demoníacas ni idolátricas, por lo que no las consideró un obstáculo significativo que alteraran las funciones del sacramento; por el contrario, la utilidad de la confesión náhuatl era manifiesta y no sólo él la advertía, sino también otros religiosos como Las Casas, Mendieta y Durán que comentan algo al respecto en sus crónicas, lo mismo que Olmos y Sahagún, que, aunque con más reservas, igualmente hacen uso del término *neyolmelahualiztli*, pese a que se trata de autores reconocidos por su rechazo a las manifestaciones sincréticas.

Ahora bien, también podemos considerar que probablemente la realidad se impuso a las voluntades de estos hombres; quiero decir que quizás las evidentes similitudes entre las prácticas penitenciales posibilitaban que tanto nahuas como frailes identificaran unas y otras como básicamente el mismo rito, lo que les permitiría, a su vez, integrarse mejor a las nuevas circunstancias, o sea, asimilarse entre sí bajo términos que parecían ser los mismos.

La sustitución completa de un culto por otro como se pretende idealmente en una conversión habría supuesto una actitud enteramente pasiva por parte del mundo indígena que sólo recibiera el adoctrinamiento sin interpretarlo ni adecuarlo a su propia realidad, así como un ejercicio apostólico de los frailes inmune a su entorno indígena como si éstos caminaran entre los indios, predicaran y los conocieran protegidos por una burbuja inviolable.

Sucedió todo lo contrario. De ello nos percatamos si atendemos al análisis expuesto en este trabajo donde quedó demostrado que se estableció un diálogo cultural en el que ambas partes son activas y ejercen su acción tanto sobre ellas mismas como sobre el otro: en este caso el contacto con el mundo náhuatl y el conocimiento de éste por parte del religioso español Molina, lo llevó a integrar elementos de la religión autóctona a la católica para "convertirlos", por lo que en cierto sentido se podría afirmar que el propio culto náhuatl, o una parte de él, contribuyó para su cristianización, aunque sin perder del todo su origen mesoamericano.

Por otra parte, también es importante ponderar la figura de fray Alonso de Molina no sólo como lingüista destacado, sino como un autor que encarna en forma relevante el momento que atravesaba la evangelización a mediados del siglo XVI. Él, que había crecido y se había formado con las primeras generaciones de franciscanos en Nueva España, mantuvo su confianza en el indio, pues lo consideraba capaz de perfeccionarse como cristiano a través de una continua instrucción como la que ofrece en el confesionario, en donde lo percibía incluso lo suficientemente preparado como para enseñarle los pasos para bautizar a sus prójimos en casos de extrema urgencia. Sin embargo, también conoció las dificultades que se presentaron para levantar la Iglesia indiana perfecta con la que soñaron sus maestros, por lo que a través del confesionario pretendió indagar acerca de la continuidad de antiguas prácticas paganas que sí le parecían peligrosas, además de exhortar a los nobles indígenas a que cumplieran con las

funciones que la Iglesia les encomendaba para lograr la exitosa conversión de los neófitos. Recordemos que hacia esta época la influencia de la nobleza indígena sobre los macehuales había comenzado a menguar; situación de la que posiblemente Molina estuvo bien enterado.

Además, entre las dificultades de la empresa evangelizadora de la época encontramos también la precaria situación de la población indígena que era golpeada regularmente por las epidemias y por la explotación laboral. Todos estos elementos que para algunos frailes significaron una desilusión y el escepticismo por el futuro de la Iglesia indiana, debieron incitar –volviendo al tema del sincretismo en la obra de Molina- en fray Alonso la búsqueda de un medio, tal vez pragmático, que le facilitara la tarea de la conversión y, de esta manera, manejar sin mayores restricciones en su confesionario las nociones penitenciales nahuas referidas, a pesar de la mezcla de cultos que de ello se podía derivar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benavente, Toribio de, fray. (Motolinía). *Historia de los indios de la Nueva España. 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*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. 5ª ed. México, Editorial Porrúa, 1990. XLII-254 p. (Sepan cuántos, 129).
- Burkhardt, Louise Marie. "The slippery earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century". Tesis doctoral, Yale University, la autora, 1986.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria. Quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. 2v. Edición y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman. 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de historiadores y Cronistas de Indias, 1). V. II.
- . *Los indios de México y Nueva España. Antología*. Ed., pról., ap. y notas de Edmundo O'Gorman. Colab. Jorge Alberto Manrique. 6ª ed. México, Editorial Porrúa, 1987, XXXII-226 p. (Sepan cuántos, 57).
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V. Traducido en lengua castellana por el R.P.M. fr. Agustín Zorita, religioso dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII, se hizo en Roma el año de 1761*. Madrid, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1860. 640 p.
- Códice franciscano, siglo XVI*. En *Nueva Colección de documentos para la Historia de México*. Ed. y comp. Joaquín García Icazbalceta. Pról. Salvador Chávez Hayoe. México, Salvador Chávez Hayoe, 1941. 302 p.
- Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565*. 3 v. Ed. Francisco Antonio Lorenzana. México, Imprenta del Supremo Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, 1769.
- "Consulta sobre cuáles libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los indios (1572)". En *Libros y Libreros en el siglo XVI*. Sel. y pal. de Francisco Fernández del Castillo. 2ª ed. facsimilar. México, Fondo de Cultura Económica - Archivo General de la Nación, 1982. 14-IV-608 p. (Sección de Obras de Historia).
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. 284 p.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Trad. Mauro Armijo. Madrid, Alianza Editorial, 1992. 150 p. (Alianza Universidad).
- . *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident ( XIIIe - XVIIIe siècles)*. Paris, Fayard, 1983. 744 p., tabl.
- Diccionario de espiritualidad*. 3v. Dir. Ermanno Ancilli, trad. Joan Llopis. 2ª ed. Barcelona, Herder, 1987.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 v. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. Láms. (Cien de México).
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Trad. María Dolores de la

- Peña. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. 236 p. (Sección de Obras de Historia).
- Flores Estrella, Josefina Hitsuri. "Juan Bautista, franciscano". Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, la autora, 1998, 168 p.
- Frost, Elsa Cecilia. *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1996. 201p. (Serie Nuestra América, 52).
- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. Ed. Agustín Millares Carlo. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. 592 p., ils., lám.s. (Biblioteca Americana).
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español. (1519-1810)*. Trad. Julieta Campos. 14ª ed. en español. México, Siglo XXI Editores, 2000. 532 p., lám., tabl.
- González Torres, Yólotl. "Confesión y enfermedad". En *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas afines*. comp. Barbro Dahlgren Jordan. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 13-21.
- Greenleaf, Richard E. "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the ethnohistorian". En *The Americas*, Washington, 1978, v. XXXIV, Núm 3, p. 315-344.
- Gruzinsky, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. Jorge Ferreiro. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. 311 p., ils.
- Jiménez Moreno, Wigberto. "The Indians of America and Christianity". Trad. Fr. Antonine Tibesar, OFM. En *The Americas*, Washington, 1958, v. XIX, núm. 4. p. 411-431.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. México. El Colegio de México, 1974. 424 p.
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1981. 452 p. (Ensayistas, 251).
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México, Fondo de Cultura Económica, 1999. 718 p., map., il., tabl.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, il., lám., tabl., map. (Serie Antropológica, 39).
- . *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 4ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998. 514 p., il.
- Martíarena, Óscar. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999. 228 p.
- Martínez Ferrer, Luis. *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*. México, Universidad Pontificia de México, 1998. 296 p. (Biblioteca Mexicana, 10).
- Mayer, Augustín. *Historia y teología de la penitencia*. Barcelona, Editorial Herder, 1961. 92 p. (Pequeña Biblioteca Herder, 16).
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. 2 v. Intr. Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar de Antonio Rubial García. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. (Cien de México).
- Mendieta, Gerónimo, Pedro Oroz y Francisco Suárez. *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*. Ed., intr. y notas de Fr. F. de J. Chauvet. México, Juan Aguilar Reyes, 1947. 204 p., il. (Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, año 4, no. 2).

- Molina, Alonso de. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 4ª ed. México, Editorial Porrúa, 2001. LXIV p. – 122 f. – 162 f., ils. (Biblioteca Porrúa, 44).
- . *Confessionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana*. (1569). Intr. Roberto Moreno. 5ª ed. facsimilar. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas – Instituto de Investigaciones Históricas, 1984. 36 p. – 124 f. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 3).
- Morales, Francisco (ed.) *Franciscan presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*. Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983. 503p., il., map.
- (coord. y ed.) *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México. Curia provincial franciscana, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe. México, Centroamérica, Panamá y el Caribe, 1993. 730 p., il., map., tabl.
- Nettel Díaz, Patricia. *La utopía franciscana en la Nueva España. (1554-1604) (El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta)*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1989. 88 p., il. (Colección Ensayos).
- Nutini, Hugo G. *Todos Santos in Rural Tlaxcala, A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988. 472 p.
- Olmos, Andrés de. *Auto del Juicio Final*. Trad. Fernando Horcasitas, pres. Margarita Mendoza López, dib. Carmen Parra. México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Dirección de Teatro, 1983. 58 p., il.
- . *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía de texto náhuatl, versión española, intr. y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. LXX-82 p. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 5).
- Resines, Luis. *Catecismos Americanos del siglo XVI*. 2 v. Salamanca, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1992. Ils., láms.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. Ángel María Garibay Kintana. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 494 p., il., map., tabl.
- Ritos, *Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. Intr., paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla. 2ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Cultura Náhuatl, 1992. 176 p., lám., il. (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 1).
- Robles U. Carlos. "Problemas que se presentan en la expresión de los conceptos filosófico-religiosos del cristianismo en las lenguas indígenas de América". En XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México, 1962. *Actas y Memorias*. 3 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964. V 2.
- Romero García, Juan Manuel. "Conceptualización de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio entre los nahuas prehispánicos". Tesina de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, el autor, 1995. 85 p.
- Rubial García, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Est. Intr.. Pedro Ángeles Jiménez. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996. 264 p. (Colección Seminarios).
- Sahagún, Bernardino de. *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*. Paleografía, versión española y notas de Arthur J.O. Anderson. Pról.. Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. CCXVI-210 p. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 6).

- *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Paleografía y versión inglesa de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 partes. Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and the University of Utah, 1950. Lám., il. (Monographs of The School of American Research, no. 14, parte II).
- *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 3 v. Intr., paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3ª ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. (Cien de México).
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Trad. Josefina Oliva de Coll. 16ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2002. XCVI-784 p. (América nuestra, 1).
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. 12ª ed. Trad. Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI Editores, 2001. 278 p., il.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 6 v., 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983. Vol. III
- Sullivan, Thelma D. *Compendio de la gramática náhuatl*. 2ª ed. Prefacio de Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998. 384 p. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 18).
- Zietara Maciej. "La confesión de los naturales. (Estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)". Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, el autor, 1997. 187-IX p.
- Zulaica Gárate, Román. *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*. Ed. facsimilar. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991. 374 p., il.
- Zumárraga, Juan de, fr. *Regla cristiana breve*. Ed. y estudio preliminar de Ildelfonso Adeva. Pról. Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona, Ediciones Eunat, 1994. CXVI-316p. (Acta philosophica, 7).