



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DIVISIÓN DE POSGRADO

POSGRADO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

«GOBERNAR LA CARNE, ENCAUZAR LOS DESEOS». LA CONFESIÓN DE LAS
MOLICIES EN LOS CONFESIONARIOS FRANCISCANOS BILINGÜES DEL
SIGLO XVI, LOS CASOS DE FRAY ALONSO DE MOLINA Y FRAY JUAN
BAUTISTA (1565-1599)

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

PRESENTA

EDUARDO DURÁN PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. CLEMENTINA BATTCOCK

INVESTIGACIÓN REALIZADA CON EL APOYO DEL

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES, CIENCIAS Y TECNOLOGÍA

(CONAHCYT)

CIUDAD DE MEXICO

2024

Índice

A guisa de introducción	3
Capítulo I	13
Hacer la verdad en uno mismo: cristianismo, gobierno y confesión	13
Capítulo II	50
“La confesión sacramental arriba a América”. El sacramento de la penitencia entre la crónica y el confesionario	50
Capítulo III	93
La querella de la carne o la micropolítica del deseo. Los molice en los confesionarios de fray Alonso de Molina y fray Juan Bautista	93
A manera de coda	131
Referencias bibliográficas	135

A GUISA DE INTRODUCCIÓN

La gente confiesa —o es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra y la sostiene cuando se esquivo: negras mellizas. La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*.

Con el correr de aquel largo siglo XVI, y de la mano del expansionismo bélico y religioso emprendido por la monarquía castellana, se propagaron planetariamente una serie de ontologías que les eran propias a los europeos. Una de ellas fue aquella que atañía a la corporeidad. Sin duda alguna, los mendicantes adeptos a los ideales ascéticos del franciscanismo introdujeron, entre los nahuas del altiplano central mesoamericano, y mediante múltiples “dispositivos”, una ontología cristiana y occidental del cuerpo y sus placeres. Empero, esta ontología se encontraba lejos de nuestras concepciones presentes sobre el cuerpo y sus prácticas sexuales. Y es que, en el imaginario y en el léxico de aquellos religiosos, así como en su consecuente producción escriturística, no había cabida para categorías y conceptos tales como los de “sexualidad”, “heterosexualidad”, “fetiche” o “cromosoma”. Estos últimos serán algunos de los hijos del biologicismo

positivista que se alzó en la era de la biopolítica, o lo que es igual, entre los siglos XVIII al XX.¹

Por el contrario, y como veremos con el correr del último capítulo del presente escrito, los franciscanos propagaron —con mayor o menor éxito— entre la población oriunda del Nuevo Mundo los ideales cristianos sobre la corporeidad. Ideales cuyo sustrato doctrinal lo encontramos en las primitivas epístolas de San Pablo, quien heredó a la posteridad una conceptualización negativa del cuerpo en tanto carne.² Y sin embargo, para que los hombres y mujeres que formaron parte de la sociedad nahua del siglo XVI pudieran enunciar sus prácticas sexuales siempre de forma negativa; siempre bajo la primera persona del singular; siempre bajo la sospecha de cualquier pulsión del deseo, se necesitó de un dispositivo lingüístico muy particular: el sacramento de la penitencia.

Fue a partir de la segunda mitad del siglo XVI que autores como Fray Alonso de Molina y Fray Juan Bautista compilaron, compusieron y mandaron a la imprenta un tipo muy específico de textos llamados confesionarios. A diferencia de sus contrapartes europeas, las cuales desde el siglo XIII se redactaron en lenguas vernáculas, los manuales novohispanos, que, por cierto, enlistaban también un exhaustivo interrogatorio con inquerencias de toda clase, fueron textos bilingües,

¹ Cuatro son los estudios que el lector puede consultar respecto al tema de la diferenciación terminológica y conceptual de la sexualidad en el devenir histórico de las sociedades occidentales: primero *cfr.* Michel Foucault (1991), “El dispositivo de sexualidad” en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, pp. 73-124. Luego, Élisabeth Roudinesco (2009), “¿Luces sombrías o ciencia bárbara?” en *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, España, Anagrama, especialmente pp. 87; en tercer lugar *cfr.* Andrés Moreno y Francisco Vázquez García (1997), *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, España, Akal, 480 p.; y, finalmente, Paul B. Preciado (2022), *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, España, Anagrama, 352 p.

² Philippe Ariès (1987), “San Pablo y (los pecados de) la carne” en Philippe Ariès (*et. al.*), *Sexualidades Occidentales*, México, Paidós, pp. 65-69.

con una columna en español y otra en castellano: cuestión lógica si aludimos al hecho de que, desde antes de los embates de la conquista militar, el náhuatl clásico se había erigido como una especie de lengua franca en el espacio mesoamericano.³

Gracias a las preguntas que integraron al sexto precepto bíblico —el cual proscribió la fornicación y demás prácticas sexuales—, los franciscanos pudieron incidir en la subjetividad sexual de sus feligreses. Se trató de un precepto en demasía particular, pues las interrogantes se constriñeron mayoritariamente, sí al campo de la concreción de las prácticas sexuales, pero más importante aún, al examen y enunciación —siempre en términos del yo— del deseo. Es en ese sentido que los cuestionamientos de los denominados pecados en contra de la naturaleza, tales como la sodomía y la molicie, posibilitaron a los indios el conocer los linderos de lo lícito y lo ilícito en materia sexual, pero también implicó el despliegue de una autovigilancia en la que incluso los sueños debían confesarse bajo el espectro de la culpa y el pecado.

Así, la tesis que el lector tiene en sus manos —o, en su defecto, en sus dispositivos móviles— es, ante todo, un ejercicio reflexivo y escriturístico en el que estudio y analizo la cristianización y la confesión de la corporeidad, específicamente la problemática relacionada con las molicies y los sueños eróticos

³ Sobre el náhuatl como lengua franca en el espacio mesoamericano véase Antonieta Lilian Méndez Castro, (2000), *Los conceptos de pecado y confesión a través del Confessionario mayor de fray Alonso de Molina, OFM*, Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), especialmente pp. 21-26 y Valentín Peralta Ramírez (2015), “Cambios morfosintácticos en el náhuatl general. El paso de una lengua yuto-nahua nortehña a una lengua mesoamericana” en Zarina Estrada Fernández, Ana Fernández Garay, Albert Álvarez González (coords.), *Estudios de lenguas amerindias 3. Escenarios de diversidad lingüística*, México, Universidad de Sonora, pp. 127-168.

entre nahuas del altiplano central mesoamericano. Todo esto en un período de tiempo que corre, de 1565, fecha de impresión de los confesionarios de Fray Alonso de Molina, a 1599, año en el que vio la luz el manual de Fray Juan Bautista.

Como ya se mencionó, se trata de una cristianización cuyo móvil primario fue el sacramento de la penitencia. ¿Cómo fue que, a través del mismo ritual sacramental, celebrado y ejecutado entre los nahuas del altiplano central mesoamericano, un puñado de religiosos franciscanos pudo introducir una ontología cristiana y occidental del cuerpo y sus placeres?, ¿Cuál ha sido el desarrollo de la confesión auricular, desde sus remotos orígenes, hasta el Ecuménico Concilio de Trento, celebrado en el siglo XVI?, ¿Cuáles fueron las peripecias del rito penitencial una vez arribados los franciscanos a territorios americanos y, concatenado con esto último, qué fueron los confesionarios, cuál fue su función y cuál su morfología?, finalmente, ¿Cómo se sucedió la cristianización de la corporeidad, enfáticamente lo tocante a las molicies y los sueños eróticos, mediante el dispositivo confesional? Responder puntualmente estas interrogantes será el objetivo de la presente investigación.

Para lograr el cometido recién señalado, es menester retomar algunos conceptos teóricos-metodológicos que me orillaron a estudiar el advenimiento y función del sacramento en cuestión. En términos generales, retomaré dos conceptos del “último” Michel Foucault —mote con el que los profesionales de la filosofía francesa contemporánea refieren a los trabajos que abarcan, desde su

curso de *Los Anormales*, de 1975, hasta el volumen IV de su *Historia de la sexualidad*, de 1984—, éstos son aleturgia y gobierno.

Entre un punto y otro, y por influencia de su profesor, el mitólogo Georges Dumézil, Foucault se dio a la tarea de emprender una historia de la verdad en el pensamiento de Occidente: desde los tiempos de la Grecia clásica, pasando por la Patrística cristiana y hasta llegar al pensamiento biopolítico de los decimonónicos.⁴ Empero, su empresa no se trataba de historiar aquella verdad que se pretendía objetiva y derivada de un método científico, o lo que es lo mismo, su estudio no radicó en demostrar la veracidad de un juicio basado en resultados comprobables, repetibles e invariables; sino que, por el contrario, su interés radicó en aquella verdad subjetiva, en aquello que los sujetos dicen de sí mismos y, con ello, las formas de su enunciación, de su verbalización, de su producción.⁵

En plena Guerra Fría, el filósofo nacido en Poitiers dedicó su última década de vida a problematizar la confesión, sí en el ámbito laico y secular, como aquella transferencia que se gesta entre un psicoanalista y su paciente, pero enfáticamente en su dimensión sacramental dentro de la religión cristiana.⁶ Fue a finales de 1980

⁴ En *Obrar mal, decir la verdad*, Michel Foucault dejó al descubierto la influencia de Georges Dumézil, especialmente la frase por él citada: “Por mucho que nos remontemos en el comportamiento de nuestra especie, la palabra verdadera es una fuerza a la cual pocas fuerzas pueden resistirse. La verdad apareció muy pronto ante los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de poderío más prolíficos, uno de los fundamentos más sólidos de sus instituciones”. Michel Foucault (2016 b), “Clase del 22 de abril de 1981” en *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, México, Siglo XXI Editores, p. 37.

⁵ Michel Foucault (2016 b), *Ibidem*.

⁶ Así, por ejemplo, Foucault afirma que existe confesión en el ámbito laico y que, con el devenir de los Estados-nación, la confesión dejó de ser censada bajo los parámetros de la sacramentalidad para tornarse en una herramienta inherente a múltiples ciencias positivas, pues, ¿no es una especie de confesión la dinámica entre psicólogo y paciente, o entre médico y ciudadano? Foucault dice desde la *Historia de la sexualidad I*, que sí, sólo que se la ciencia positiva le arrebató ese fin último que era la salvación del alma para hacerla cómplice del cientificismo decimonónico.

y durante la primera mitad del año siguiente, que nuestro autor dictó un curso volcado enteramente a los rituales penitenciales inherentes al cristianismo: *Del gobierno de los vivos*. Allí se amalgamó un neologismo, dice él, que basado en un concepto griego, presente en la obra del gramático Heráclides, respondía al nombre de aleturgia: “podríamos llamar “aleturgia” al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido [...]”.⁷

Como se advierte en la definición recién citada, la aleturgia refirió a todos aquellos procesos de producción de esa verdad subjetiva, de las condicionantes que posibilitan a uno el producir un discurso coherente para, posteriormente, verbalizarlo. Si bien el autor destacó que la aleturgia se expresa tras rituales no verbales, como lo puede ser la teatralización del martirio en la época de Tertuliano, lo cierto es que, con el correr de la cristiandad bajomedieval, la confesión auricular se tornó en el ritual aletúrgico por excelencia de las sociedades occidentales.⁸

Bajo dicho contexto, defino entonces a la aleturgia como un dispositivo de dominación lingüística, el cual permite a los sujetos examinarse a sí mismos, narrarse a sí mismos, verbalizar lo que uno es, lo que uno siente, lo que uno desea e, inclusive, lo que uno sueña. En tanto que dispositivo lingüístico, el concepto que aquí analizo implica que esta verbalización ritual se encuentra

⁷ Michel Foucault (2014 a), “Clase del 9 de enero de 1980” en *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 31

⁸ El IV volumen de su *Historia de la sexualidad* estudia lo que podríamos llamar las distintas tipologías de la aleturgia, no obstante, será en sus cursos posteriores en los que, por influencia de la obra de Jean Delumeau, nuestro autor se volcará de lleno a la problematización de confesión sacramental en tanto acto aletúrgico.

constreñida en una enmarañada relación de poder, y esto en un doble sentido: primero, hay que puntualizar que el circuito comunicativo que se gesta al interior del confesionario, hace de los participantes sujetos activos en tres ejes, a saber, como testigos, como objetos y como participantes de la aleturgia;⁹ luego, y amparado por la teoría de los actos del habla, la aleturgia produce lo que enuncia. Por poner un ejemplo, un sujeto es pecador en la medida en la que existe la noción de pecado; no obstante, lo es también por el hecho de enunciarse, reconocerse y representarse como tal. Y es esta enunciación, constreñida al ámbito sacramental, lo que materializa a los sujetos en el lugar de lo concreto.¹⁰

Además, la aleturgia persigue un fin en específico, que es que los individuos de una colectividad se gobiernen individualmente a sí mismos. No se trata sólo y únicamente de enunciarse pecador, sino de actuar sobre el pecado. Por estas razones, el gobierno es entendido por el filósofo francés, no a la usanza del positivismo jurídico, el cual, con el correr del siglo XIX, pregonaba que el gobierno y su dominio era aquella facultad del Estado moderno de hacer cumplir un imperativo por la mera existencia de éste;¹¹ sino en un sentido, dice Foucault, más antiguo de corrección, dirección y encauzamiento de las conductas.¹²

En suma, concibo a la aleturgia y al gobierno como un par conceptos clave para comprender la dimensión productiva del sacramento de la penitencia en el

⁹ Michel Foucault (2014 a), *Op. Cit.*, p. 104.

¹⁰ Este último argumento se refuerza con la teoría del género como performance de la filósofa Judith Butler, quien argumenta que “lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá concebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder”. Judith Butler (2002), “Introducción” en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, México, Paidós, p. 18.

¹¹ Un excelente análisis sobre el positivismo jurídico y su concepción jerárquica e impositiva del poder en manos del Estado es el de Jorge Abellán. Regresaré a esta cuestión en el capítulo II.

¹² Michel Foucault (2014a), *Op. Cit.*, p. 31.

contexto de las evangelizaciones franciscanas del altiplano central mesoamericano, ya que fue la confesión auricular lo que, en parte, permitió a los frailes el introducir entre la población nativa ontologías occidentales amén de producir sujetos cristianos.

Mea culpa o las peripecias de una tesis de maestría

En su ya icónico *El grado cero de la escritura*, su autor, Roland Barthes, no sólo problematizó el acto de escribir en términos epistemológicos, sino que también discutió su función ética y política.¹³ En ese sentido, todos los garabatos plasmados en una libreta cuando uno está desesperado o aburrido, hasta las disquisiciones más eruditas de la historia o la filosofía, constituyen una arqueología, en términos discursivos, de lo que el fantasmático escritor es. Lo mismo sucede con esta tesis, pues cada uno de los capítulos forma parte de lo que soy, de lo que viví en la maestría y, ¿por qué no?, de las reelaboraciones del proyecto original.

Confieso que, en un inicio, éste no era más que un ejercicio intelectual en el que me planteé la posibilidad de aplicar conceptos del último Foucault a la confesión novohispana. Cuestión que ya se ha hecho, pero, y esto es harina de otro costal, no desde su óptica de *Del gobierno de los vivos*; ni mucho menos desde sus síntesis en las conferencias dictadas a principios de los ochenta del siglo pasado en el Darmouth College, Berkeley y Lovaina. Originalmente, pensé

¹³ Roland Barthes (2011), “¿Qué es la escritura?” en *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*, México, Siglo XXI Editores, pp. 17-22.

en recurrir a algunos confesionarios de los siglos XVI y XVII, dejando de lado la columna impresa en mexicano, no obstante, las clases al interior del posgrado; las ponencias y pláticas a las que pude asistir, ya de forma virtual, ya de forma presencial; las recomendaciones bibliográficas y las charlas con camaradas y docentes especialistas en temas de traducción, me hicieron reflexionar en torno a la importancia del náhuatl clásico.

Argumento todo esto para enunciar que, en el primer capítulo de mi tesis busqué realizar una arqueología, a pasos agigantados, de la confesión: desde sus orígenes más remotos, ubicados por Henry C. Lea, Stephen Haliczer y Michel Foucault, en prácticas penitenciales tales como la *exomologesis* y la *exagoreusis*, hasta llegar al primer concilio ecuménico de la modernidad, celebrado en Trento. Luego, en el segundo capítulo —redactado entre finales del segundo y principios del tercer semestre— abordé las peripecias del sacramento de la confesión al momento de su arribo a tierras novohispanas y las características inherentes a los confesionarios. Fue ese el momento en el que mis intereses cambiaron radicalmente y fue a lo largo del tercer semestre que comencé a estudiar náhuatl de forma apresurada.

En el tercer capítulo, en el que analizo el apartado del sexto mandamiento y la cuestión del sexo solitario y las poluciones noctívagas, se presentan ya mis propias traducciones: tal vez rudimentarias y precarias, pero más al fin. Aquí el lector encontrará una problemática que me ha interesado desde hace ya algunos años: los pecados en contra de la naturaleza. A mi parecer, el sexto mandamiento del decálogo vetestamentario, o mejor dicho, las interrogantes que integran dicho

precepto bíblico, fue un arma que posibilitó a los franciscanos el que los indios hicieran lid a su propia persona, a su propio deseo; el mismo mandamiento implicó que, en el plano de la norma, en el plano de lo idílico, la población oriunda del altiplano central mesoamericano sospechara, examinara y confesara cualquier atisbo del deseo.

He aquí los tres apartados que componen la tesis que realicé al interior del Posgrado en Historia y Etnohistoria. Sobra decir que el camino académico es largo y que las preocupaciones que actualmente poseo respecto al náhuatl clásico puedan concretarse en estudios futuros.

CAPÍTULO I

HACER LA VERDAD EN UNO MISMO: CRISTIANISMO, GOBIERNO Y CONFESIÓN

Agustín. ¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos?

Adeodato. Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

San Agustín de Hipona, *Del Maestro*.

La confesión auricular del siglo XVI, ésa que arribó a tierras americanas de la mano de las misiones evangelizadoras; aquella que fue ampliamente discutida en la sesión XIV del Ecuménico Concilio de Trento con el afán de denostar la teoría luterana del sacerdocio universal, gozó de una prolongada historia. En un inicio, en la era de la Patrística, la cristiandad occidental no reconoció a la penitencia como una enunciación verbal entre un especialista religioso y su feligrés. Fue hasta la Baja Edad Media, acompañada por el advenimiento de la Escolástica, que la penitencia se consolidó como un sacramento, lo que implicó una serie de obligaciones de entre las cuales, la más importante fue la examinar los pliegues más recónditos de la conciencia para, posteriormente, enunciar los pecados —pasados y presentes— por lo menos una vez al año. Esto último se suscitó a la par de la celebración del IV Concilio de Letrán, celebrado en 1215.¹⁴

Las características del sacramento de la penitencia que allí se delinearon, fueron ratificadas en una época cuyo signo principal fue la convulsión política y

¹⁴ Thomas N. Tentler (1977), "The Development of Private Penance" en *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Estados Unidos, Princeton University Press, p. 16.

económica: el siglo XVI. Como lo veremos en el presente capítulo, fue el Ecuménico Concilio de Trento el que selló a perpetuidad sus partes constitutivas; el que reconoció su historicidad y el que terminó de aquilatarlo como la tecnología lingüística de dominación por excelencia de la cristiandad de estirpe romanonicena. ¿Cuál fue el desarrollo histórico y doctrinal del sacramento de la penitencia, desde sus expresiones tempranas, hasta la reunión conciliar celebrada en Trento? Así pues, es menester de este primer capítulo el realizar una arqueología histórica,¹⁵ a pasos agigantados, del sacramento que aquí me ataño: desde su génesis en prácticas penitenciales, cuya primigenia evidencia la podemos encontrar en textos de autores como San Jerónimo y Cipriano de Cartago. hasta llegar al siglo XVI. Claro está que este no es un recorrido exhaustivo, pues cada una de las etapas que aquí plasmaré ha sido merecedora de una serie estudios exhaustivos, como el realizado en el último tercio del siglo XIX por el historiador estadounidense Henry Charles Lea, sino que este primer apartado funge como una especie de antecedente, un proemio, a la confesión novohispana del siglo XVI.¹⁶

¹⁵ Entiendo por arqueología histórica al método para analizar la historia a manera de un conjunto de discursos que se configuran y se transforman a través del tiempo. Ésta se centra en la identificación que de las reglas y los elementos que rigen y conforman un discurso, a la vez que permite desentrañar las estructuras profundas del conocimiento y la verdad de un periodo histórico determinado o, en su caso, de una temática histórica particularizada.

¹⁶ El estudio del historiador decimonónico, Henry Charles Lea, constituye una de las contribuciones más importantes y obligadas para la historia de la confesión auricular. Su primera parte, que consta de dos volúmenes, abarca el desarrollo del sacramento de la penitencia desde la cristiandad primitiva, hasta las disputas planteadas por los reformadores protestantes del siglo XVI. Al respecto, *cfr.* Henry Charles Lea (1896), *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church: Volume 1, Confession and Absolution* y *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church: Volume 2, Confession and Absolution*, Estados Unidos, Philadelphia, Lea brothers & co.

Entre costados deshechos y cabezas desnudas: De la penitencia teatralizada a la confesión monástica

En el cristianismo primitivo, los Padres y Doctores de la Iglesia Latina y Oriental, como, por ejemplo, Cipriano y Jerónimo, conocían a la penitencia bajo el nombre de *exomologesis*. A diferencia del cristianismo bajomedieval o moderno, la *exomologesis* no fue un ritual que pasaba por la escucha de un confesor escondido en las sombras de su confesionario, mucho menos gozaba de la autoridad para absolver los pecados de su rebaño después de una larga e invasiva serie de preguntas y respuestas. Por el contrario, en estos momentos la penitencia era pública y humillante y lo único que aseguraba a los creyentes era su reinserción a la comunidad cristiana después de haber cometido algún pecado.¹⁷ En una época en la que los primeros cristianos resistieron los embates de la persecución sistemática y militar por parte del Estado romano, el sufrimiento corporal se integró al rito penitencial no sólo para demostrar la hermandad y solidaridad entre mártires, sino como signo de que uno está dispuesto a morir por la fe. En ese sentido, basta recordar aquella máxima del martirólogo Tertuliano para fortalecer nuestro argumento: “*sanguis martyrum, semen christianorum*” [‘La sangre del mártir es la simiente de los cristianos’].¹⁸

En el corpus epistolar de San Cipriano de Cartago encontramos una premisa similar a la de Tertuliano, en la que penitencia y sufrimiento corporal van de la mano. Se trata de la carta XXXVII dedicada a los presbíteros Moisés y

¹⁷ Michel Foucault (2016 a), “Cristianismo y Confesión” en *El origen de la hermenéutica de sí conferencias de Darmouth, 1980*, México, Siglo XXI Editores, p. 72.

¹⁸ Charles Guignebert (2005), “Capítulo IX. El conflicto con el Estado y la sociedad” en *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 170.

Máximo, de quienes se expresa el santo como “mártires auténticos de Cristo y en Cristo”.¹⁹ En la misma epístola, Cipriano elogiaba a los religiosos por sufrir el encierro causado por el “poder secular” y, acto seguido, aseveró que

Los elogios que merecéis son tantos cuantos los días; cuantos son los meses que transcurren, tanto el incremento de vuestros méritos. El que sufre el martirio al instante vence una sola vez. Pero el que persevera todos los días en sus penas luchando con el dolor, y no es vencido, es coronado todos los días.²⁰

A pesar del martirio deseado por los creyentes a la hora del rito penitencial, ningún miembro de la comunidad primitiva, por más prestigioso que fuese, poseía la autoridad de absolver los pecados puesto que, según la pastoral de los primeros tiempos, era Dios el único que podía redimir a la humanidad. En ese sentido, Michel Foucault afirmó a principios de la década de los ochenta que la *exomologesis* no obedecía a un principio de correlación. Es decir, no existía (cor)relación alguna entre confesor y penitente: “como ustedes verán, no hay en ella [refiriéndose a la *exomologesis*] confesión, enumeración verbal de los pecados, ni análisis de los pecados”.²¹

Así, la lógica que operaba en el rito penitencial era la ley de “énfasis dramático y teatralidad máxima”. Un caso particular nos ayudará a comprender mejor esto último. En un bello elogio fúnebre a manera de opúsculo que San Jerónimo envió a Océano cerca del año 400, se narra el caso particular del

¹⁹ Cipriano de Cartago, (1998), “Cipriano a los presbíteros Moisés y Máximo y restantes confesores” en *Cartas*, España, Gredos, p. 166.

²⁰ Cipriano de Cartago (1998), *Ibidem*.

²¹ Michel Foucault (2016 a), *Op. Cit.*, p. 78.

martirio de Fabiola de Roma. La mártir romana no era un personaje menor en la vida del traductor de la *Vulgata*, ya que incluso después de su muerte, el santo le dedicó un tratado intitulado “Sobre las etapas de los hijos de Israel por el desierto”. Según el contenido de la epístola, la devota mujer había cometido un crimen parecido al adulterio al matrimoniarse con otro hombre a pesar de que su primer marido, del que se había divorciado, seguía con vida. Para redimir su pecado, no sólo abandonó y repartió sus bienes materiales —joyas, vestidos y paños— sino que se sometió a una cruenta penitencia para, posteriormente, ser readmitida en el seno de la comunidad cristiana:

[Fabiola] descubrió a todos su llaga, y en su cuerpo demacrado Roma contempló entre lágrimas las cicatrices. Tenía sus costados deshechos, la cabeza desnuda, la boca cerrada. No entró en la Iglesia del Señor, sino que, con María, la hermana de Moisés, se sentó fuera de la tienda, hasta que el sacerdote que la había expulsado la volviera a llamar. Descendió del solio de sus comodidades, tomó el molino y la harina y con los pies descalzos pasó el torrente de las lágrimas. Se sentó sobre carbones de fuego, y estos le sirvieron de ayuda. Castigaba aquel rostro con el que había agradado a su segundo marido; aborrecía las perlas, no podía ver los paños de lino, huía de todo ornato. Su dolor era tan grande como si hubiera cometido adulterio, y valiéndose de toda clase de medicinas trataba de curar su única herida.²²

El caso narrado por Jerónimo ilustra a la perfección la finalidad de la *exomologesis*: lo que importa para ser reintegrado a la comunidad cristiana y para una posible redención del pecado, es la teatralización del castigo. Por esta razón, Fabiola aparece con los costados deshechos y con la cabeza desnuda; por este mismo motivo se sienta en carbones ardientes y mancera el rostro con el que

²² San Jerónimo (1992), “A Océano” en *Epistolario. Edición Bilingüe, Tomo I*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), pp. 783-784.

agradó a su segundo marido. Dicho espectáculo se celebra a la luz pública puesto que, en aquel entonces, el pecado adquiría en una dimensión colectiva, es decir, se ofendía a Dios y a la comunidad de origen, no obstante, “semejante manifestación no [tenía] por función establecer la identidad personal”, función que adquirirá el sacramento de la penitencia con Letrán y Trento, sino que “[servía] antes bien para testimoniar, por la manifestación dramática de lo que uno es, el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo”.²³

En estos primeros momentos, la penitencia se entrelazaba con el martirio, con el sufrimiento, con la mortificación y la humillación pública porque, si bien es cierto que sólo Dios sabe a quién redimirá después de la muerte, también es cierto que, dentro de la lógica martírica, la pena y el tormento generan grandes méritos a la hora de la salvación. El mismo Cipriano de Cartago escribía a propósito de Moisés y Máximo que “a vosotros os rodeaban las rosas y las flores de los jardines del paraíso, y coronaban vuestras cabezas las guirnaldas del cielo”.²⁴ A su vez, el martirio es una penitencia: “por ello, el martirio se nos aparece como una manifestación de verdad, hace aparecer “a plena luz una verdad que, destruyendo la vida, hace vivir más allá de la muerte””.²⁵ Es a través de la *exomologesis* que el penitente deja de ser quien era —un pecador— y, acto seguido, se reintegra a la comunidad como un cristiano en vías de redención: “*sed ego, non sum ego*” [‘yo ya no soy yo’], decía San Ambrosio de Milán.²⁶

²³ Michel Foucault (2016 a), *Op. Cit.*, p. 79.

²⁴ Cipriano de Cartago, (1998), *Op. Cit.*, p. 167.

²⁵ Joaquín Fontanet Fernández (2022), “El papel de la confesión en el último Foucault” en *Griot. Revista de filosofía*, Brasil, Universidad Federal de Recôncavo da Bahia (Vol. 22): 38.

²⁶ Michel Foucault (2016a), *Op. Cit.*, p. 76.

La expresión “yo ya no soy yo” del mentor de San Agustín resume a la *exomologesis* como lo que es: un rito de paso.²⁷ En él, el penitente adquiere el estatus de pecador y, por lo tanto, se le niega la participación religiosa y económica al interior de la colectividad: ritos bautismales, obligaciones de ayuno, relaciones de compadrazgo, intercambios no monetarios, etc. Cosa curiosa es que, si bien se tilda al penitente de pecador, la comunidad no deja de concebirlo como cristiano, por eso, la *exomologesis* es un rito de paso, un rito de reintegración. Una vez humillado y martirizado, el penitente expone lo que es para después dejar de serlo. Es la *exomologesis* la práctica religiosa que brinda al arrepentido una segunda oportunidad. Empero, en la Antigüedad cristiana, el pecado deja una mancha a perpetuidad, por ello, esta tortuosa práctica afectaba la vida entera del penitente, ya que incluso después de ser readmitido al rebaño se le impondrán ciertas prohibiciones, de las cuales la más importante era la imposibilidad de convertirse en sacerdote.

En respuesta a la identificación del cristianismo con el poder estatal (313-381 d.C.),²⁸ se desarrolló en la zona oriental del Imperio romano un tipo específico de religiosidad que pregonaba el abandono del mundo: el monacato o monaquismo. A decir de José Ángel García de Cortázar, el monacato era un

²⁷ La mención del **yo ya no soy yo** de Ambrosio de Milán es significativa dado que resume el tránsito penitencial en el que un sujeto deja de ser lo que es para convertirse en algo nuevo: quizá en un pecador que, después de mostrarse, después de martirizarse, busca la redención divina.

²⁸ El estado romano ha sido calificado adecuadamente por Immanuel Wallerstein como un imperio-mundo, cuya principal característica es “la centralización política”, y en la que “su fuerza se basaba en el hecho que garantizaba flujos económicos desde la periferia al centro por medio de la fuerza (tributos e impuestos) y de ventajas monopolísticas en el comercio”. Mientras que, su debilidad recaía “en el hecho de que la burocracia necesaria para su estructura política tendía a absorber un exceso de beneficios, especialmente cuando la represión y la explotación originaban revueltas que aumentaban los gastos militares”. Immanuel Wallerstein (2017), “Preludio medieval” en *El moderno sistema mundial, Vol. 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores.

“modo de vida de quienes aspiran a seguir la perfección y comunicación con Dios” lo cual exigía “el desasimiento de compromisos terrenales y la ascesis del cuerpo y de la mente para ponerlos al servicio de la oración contemplativa”.²⁹ El mismo autor identificó tres tipos de enclaustramiento monacal que serán compartidos por la comunidades cristianas de Oriente y Occidente y que pervivirán más allá del siglo XI.³⁰ En la primera tipología encontramos el modelo individual del anacoreta. Con especial popularidad en Siria y Egipto, el anacoreta —asociado a la figura de Antonio el Ermitaño—, debía dedicar su vida al trabajo manual, a la oración y a la penitencia.

El segundo tipo de monacato se identifica con el vocablo griego *Laura* y es el que goza de menores registros históricos. Laura significa sendero y denomina a “una especie de colonia de ermitaños que rompían su soledad absoluta sólo en determinados momentos del sábado y domingo que ocupaban para reunirse en la Iglesia”.³¹ Las pocas evidencias arqueológicas e históricas nos hacen pensar que el motivo por el cual los eremitas salían de su senda, era para practicar la oración colectiva y la celebración de la eucaristía. Se intuye también que fue el discípulo de Antonio el Ermitaño, Hilarión, quien impulsó este tipo de monacato.

²⁹ José Ángel García de Cortázar (2012), “La Iglesia fuera del mundo: la espontaneidad y diversidad del monacato” en *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, España, Akal, p. 106.

³⁰ “En Occidente, el monaquismo propiamente dicho [...] se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo IV. Aquí, la antigua forma de vivir ascética se mantendrá por más tiempo: no comporta la soledad ni la existencia comunitaria, pero la virginidad, la pobreza, la plegaria y el ayuno y el servicio a los pobres se respetan dentro del marco de vida habitual de cada cual; tan sólo irá desapareciendo poco a poco o se fundirá en el molde monástico” Pierre Maraval (2013), “Ascetismo y monaquismo” en Alain Corbin (Dir.) *Historia del cristianismo*, España, Ariel, p. 99.

³¹ José Ángel García de Cortázar (2012), *Op. Cit.*, p. 107.

Finalmente, el tercer tipo de vida monacal fue la cenobítica. Al igual que las modalidades pasadas, los cenobios provienen de la tradición del desierto y tienen su génesis en el Egipto de finales del siglo III. Identificados inicialmente con Pacomio y San Basilio, las comunidades cenobíticas se caracterizaron por congregar un mayor número de fieles al interior de sus monasterios. Dentro de dicho contexto, los cenobios pacomianos resguardaban una población mucho mayor que los impulsados por San Basilio de Cesárea, en Capadocia. No obstante, ambos modelos fueron más prolíferos que los dos anteriores. En Occidente, fue Juan Casiano quien promovió y popularizó la vida cenobítica a través de la fundación, en las proximidades de Marsella, del monasterio de San Víctor (415).³²

Es la tradición cenobítica, expresada al interior de las obras de Juan Casiano, la que sentó las bases de un ejercicio que asoció a la penitencia con la verbalización de los pensamientos. De igual manera, es en esta misma experiencia histórica en donde esa verbalización necesitó de una autoridad competente que ayudara al monje a discernir entre lo recto y pecaminoso. Al igual que el rito anteriormente descrito, los religiosos de Oriente y Occidente utilizaron un vocablo griego para designar a la verbalización de los pensamientos: *exagoreusis*.³³

En términos estrictos, la *exagoreusis* fue una práctica ceñida más a una analítica del pensamiento que a una teatralización del castigo, más a lo que pasa en la mente que al martirio del cuerpo. Y, en ese sentido, Michel Foucault

³² José Ángel García de Cortázar (2012), *Ibidem*.

³³ Michel Foucault (2016a), *Op. Cit.*, p. 90.

argumentó que la enunciación detallada de los pensamientos entre monje y abad se organizó a través de dos principios de la espiritualidad cristiana: el principio de obediencia y el principio de contemplación.³⁴

Sobre el primero, basta recordar que fue el abad el que tomó la figura del maestro y el monje la del discípulo. La analítica que debía poner en marcha el discípulo se basó en la constantemente vigilancia de los movimientos más imperceptibles del pensamiento. A diferencia de otras escuelas filosóficas, los monjes no buscaban una correlación de lo pensado y su símil en el mundo de lo real. No se trata, por ejemplo, de preguntarse si en el mundo de las ideas existe una idea universal y en el mundo de la materia un sinfín de representaciones que se desprenden de esa idea general. Lo que interesa a la analítica del pensamiento, a esa hermenéutica de sí, es si mi pensamiento proviene de Dios o del Demonio.

Al respecto, Casiano se preguntaba por el ayuno. En sus obras, pone en la palestra que, si bien es cierto que el ayuno es una obligación cristiana, también es cierto que, si un monje piensa en él para competir con sus compañeros, entonces ese pensamiento es demoniaco porque incita a la vanidad. Además, para dar a entender el papel que debe seguir el monje, Casiano recurre a los ejercicios comparativos. En la primera conferencia de sus *Colaciones* se muestran tres comparaciones, de la cuales sobresale la del cambista.³⁵

³⁴ Michel Foucault (2016a), *Ibidem*.

³⁵ Juan Casiano (2019), "Primera conferencia del abad Moisés. Del objetivo y fin del monje" en *Colaciones, Volumen I*, España, Editorial Rialph, p. 30.

El monje, dice Casiano, debe ser como un cambista. Éste, al recibir las monedas, deberá discernir si son verdaderas o falsas. Para mostrar su veracidad, tendrá que comprobar que la efigie sea la correcta, que el tipo de metal sea el adecuado y que su peso sea el indicado. Así como el cambista, el monje debe “verificar la calidad de nuestros pensamientos, debemos saber si llevan la efigie de Dios; es decir, si realmente nos permiten contemplarlo, si el brillo de su superficie no oculta la impureza de un mal pensamiento”.³⁶ Este proceder metodológico y epistémico por parte de Casiano será muy similar al utilizado centurias después por Fray Alonso de Molina. En el siglo XVI, el franciscano dispondrá, ya no de la figura del cambista, sino que recurrirá al ejemplo del mayordomo. Se trataba de una figura retórica que el franciscano utilizó con el fin de mostrar a los indios cómo es que debían de examinar sus conciencias para, después, rendir cuentas de los pecados pasados y presentes ante el fraile.

En síntesis, vemos aquí los dos principios en los que se organiza la *exagoreusis*: el principio de autoridad que recae en el abad y el de contemplación que se dirige a la totalidad de los monjes que habitan el monasterio. La enunciación del pensamiento es parte integral de esta última y es esa misma verbalización la que permite al monje realizar un ejercicio gnoseológico de sí mismo: sólo sabré si mi pensamiento es de Dios o si proviene del Demonio con la ayuda del abad. Él, con su ancianidad y sapiencia, sabrá distinguir por medio de la experiencia y la contemplación si, en efecto, mi pensamiento agrada a la divinidad o no y si es materia de contemplación.

³⁶ Michel Foucault (2016a), *Op. Cit.*, p. 85.

En resumen, podemos destacar tres puntos de la *exagoreusis*: primero, el acto de confesar está concatenado con una función interpretativa: mis pensamientos, que por mandato divino deben agradar a Dios, ¿proviene de Él o del demonio?, segundo, y de forma similar a la penitencia sacramental, la confesión que se gestaba entre el abad y el monje debía de ser un acto continuo de examen de pensamientos, tercero, la confesión debía de ir lo más lejos posible. El examinado debía de buscar cualquier movimiento del pensamiento para que éstos no interfieran en la contemplación mística de la divinidad. Y, para saberlo, se desarrolló una relación de subordinación en la que los líderes del monasterio, casi todos ancianos y sabios, escuchaban, aconsejaban y dirigían.

Hasta aquí, el lector atento se podrá interrogar por el motivo de remontarnos hasta el cristianismo primitivo. Como se podrá observar, la penitencia antigua, expresada en las prácticas antes mencionadas, distaba mucho de ser lo que era en el siglo XVI. No obstante, es imperante mencionar que son estas prácticas las que sentaron las bases de la confesión sacramental, ya que fueron los teólogos bajomedievales quienes aislaron ciertos elementos de la *exomologesis* y la *exagoreusis*, a saber, la noción de que a todo pecado le corresponde un castigo corporal y, por otro lado, la obligación de prestar testimonio en contra de sí mismo mediante la verbalización de las faltas ante una autoridad competente. Con la llegada de la escolástica, del derecho canónico y de los concilios medievales, la penitencia sufrirá una serie de cambios capitales: dejará de ser una práctica ritual humillante y vistosa para convertirse en un sacramento que privilegia la oscuridad, el silencio y el secreto del confesionario.

¿Qué implicaciones tuvo la transición de la penitencia antigua a la penitencia sacramental?

Decidme, hijo mío, todos tus pecados. La génesis de la confesión auricular

Los siglos XII y XIII fueron testigos de una transformación radical del rito penitencial. A partir de ahora, la penitencia se convirtió en un sacramento, lo cual suponía una serie de implicaciones importantes. Por un lado, y a diferencia de la *exomologesis*, la penitencia obtuvo la capacidad de conciliar al hombre con la divinidad por los pecados cometidos después del bautismo, en segundo lugar, adquirió las tres partes que hasta el día de hoy la integran, a saber, la contrición, la confesión y la satisfacción. Tercero, en el IV Concilio de Letrán, celebrado en 1215 por órdenes de Inocencio III, se estipularon una serie de obligaciones para los religiosos y los feligreses. Finalmente, el mismo concilio dotó al sacerdote de la autoridad absoluta para absolver los pecados de su rebaño.³⁷

Según Stephen Haliczer, fue a partir del siglo XIII que la Iglesia romana fortaleció la figura del sacerdote. Tomás de Aquino, por ejemplo, pregonaba en sus obras que la contrición no era suficiente para lograr el perdón si no se contaba con la absolución del confesor. Por otro lado, Duns Scoto subordinó el contenido del

³⁷ “Lo que va a pasar en la segunda parte de la Edad Media (desde el siglo XII hasta el principio del Renacimiento es que la Iglesia recuperará, en cierto modo, dentro del poder eclesiástico, ese mecanismo de la confesión que hasta cierto punto la había desposeído de su poder en la operación penitencial”. Michel Foucault (2014 b), “Clase del 19 de febrero de 1975” en *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Argentina, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 164.

sacramento en pro de la figura del sacerdote y, en ese sentido, afirmó que lo que generaba la redención no era el nivel de contrición o arrepentimiento del pecador, ni mucho menos la confesión o la satisfacción, sino la fórmula enunciada por un especialista capacitado sólo al final del rito.³⁸ Sin embargo, fue en el Canon XXI del VI Concilio de Letrán, donde se edificó una verdadera arquitectura de la confesión.³⁹

Por primera vez en la historia del cristianismo, la Iglesia volcó enfáticamente la mirada hacia la unidad más pequeña de su complejo entramado burocrático: la parroquia.⁴⁰ El mismo canon había dotado al sacramento de la confesión de dos obligaciones, la primera para con los sacerdotes, encargados de cuidar a la parroquia y de velar por su rebaño, y la segunda para la feligresía.⁴¹ Sobre la primera, se estipuló que, dado que el sacerdote era el médico del alma, entonces era él el encargado de curar las enfermedades espirituales una vez que el feligrés las verbalizara. Respecto a la segunda, los padres conciliares llegaron al acuerdo de que los laicos debían confesarse en fechas específicas: una vez al año en cuaresma, antes de contraer matrimonio, antes de morir y previo a la celebración de la comunión.⁴² Fue en esta misma reunión eclesiástica que se acentuó el oficio del cura. En palabras de Catherine Vincent,

³⁸ Stephen Haliczer (1998), "Confesión auricular y crisis de la Iglesia" en *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, España, Siglo XXI Editores, p. 2.

³⁹ Catherine Vincent (2013), "IV Concilio de Letrán (1215). El Impulso pastoral" en Alain Corbin, *Op. Cit.*, p. 199.

⁴⁰ Catherine Vincent (2013), *ídem*.

⁴¹ "En el siglo XIII [...] vemos aparecer la obligación de confesarse regularmente [...], deberán decirse todos los pecados, al menos desde la confesión precedente [y] no bastará decir el pecado en el momento de cometerlo, habrá que enunciarlos todos". Michel Foucault (2014 b), *Op. Cit.*, p. 165.

⁴² Michel Foucault (2014 b), *Ibidem*.

El concilio describe cuál debe ser la actitud del sacerdote de parroquia, y la compara con la de un médico que debiera aplicar aceite y miel a las heridas de la conciencia, y no avivarlas culpabilizando en exceso: una auténtica “cura de almas”, cuya formulación latina, la *cura animarum*, se halla en el origen del término “cura” adoptado después del siglo XIII para designar al sacerdote de una parroquia.⁴³

A diferencia de la *exomologesis*, la penitencia escolástica, sacramental o auricular, escapó de los ojos curiosos del público deseoso de un espectáculo martírico para adentrarse en la soledad del confesionario. Más cercana a la *exagoreusis*, la confesión era ahora individual y exigía del confesante un riguroso examen de sí en el que se rememoraran no sólo los movimientos más íntimos del pensamiento, sino la totalidad de la vida misma: pecados pasados y presentes, veniales o mortales, deseos ocultos, sueños eróticos, pensamientos heréticos, posibles celebraciones idolátricas, entre otros.⁴⁴ Así, la confesión se había tornado en una verdadera tecnología de la individuación, es decir, en una práctica religiosa que fomentaba la producción discursiva de sujetos y prácticas a través de un exhaustivo interrogatorio individual. Y, como su consecuencia inmediata, se produjo la necesidad por parte de la Iglesia de adiestrar a los párrocos para extraer lo indecible de los sujetos.⁴⁵

Para satisfacer dicha necesidad, se creó hacia finales del siglo XIII un tipo de específico de literatura: los manuales de confesión. En sentido estricto, los confesionarios fueron una serie de textos que contaron con múltiples características, las cuales expondré en el siguiente capítulo.

⁴³ Catherine Vincent (2013), *Op. Cit.*, p. 200.

⁴⁴ Michel Foucault (2014 b), *Op. Cit.*, p. 166.

⁴⁵ Stephen Haliczer (1998), *Op. Cit.*, p. 3-4.

Basta mencionar que, entre los manuales más famosos, se encuentran el *Specchio della confessione* de Antonio de Florencia. Para el caso de la península ibérica contamos con un manual de confesión que no sólo gozó de un sinfín de reediciones, sino que fungió a manera de base para la redacción de un buen número de confesionarios novohispanos: el *Manual de confesores y penitentes* del escolástico Martín de Azpilcueta Navarro.⁴⁶ En la misma época de las reformas protestantes y de la Contrarreforma católica, tendremos de igual manera manuales altamente problemáticos para la ortodoxia de estirpe romanonicena, los cuales negaban el carácter sacramental de la penitencia, como el clásico *Confesión de fe cristiana* de Casiodoro de Reina.⁴⁷

Con todo y esta arquitectura que se venía proyectando alrededor del sacramento de la penitencia, los especialistas bajomedievales y de la temprana modernidad comenzaron a percatarse del poco interés que había entre los feligreses por celebrar el sacramento de la confesión. Stephen Haliczzer, por ejemplo, aseguraba que, para el siglo XV, muy pocos castellanos cumplieron con la obligación sacramental de confesarse por lo menos una vez al año: ora por la mala fama que gozaba el confesor, ora por su ausencia en la parroquia o incluso por la nula instrucción cristiana recibida por parte de la población.⁴⁸

⁴⁶ Como se podrá observar en el “Capítulo III” de la presente tesis, la influencia de la obra de Antonio de Florencia y la del escolástico, Martín de Azpilcueta Navarro, desbordó los márgenes europeos a tal punto de que los concilios novohispanos recomendaron a los religiosos, regulares o seculares, el poseer una copia de sus manuales.

⁴⁷ Stephen Haliczzer (1998), *Ídem*.

⁴⁸ Stephen Haliczzer (1998), *Op. Cit.*, p. 7-8. El mismo autor presentó en su obra una serie de relatos dignos de los libertinos dieciochescos. De entre ellos destaca la figura de un tal Alonso de Valdelomar, cura de Almodóvar, quien fue acusado en 1530 por los feligreses de violación, de blasfemia, de apuestas en juegos de azar y de posesión de armas. Por si fuera poco, Valdelomar

En resumen, los padres conciliares que participaron del IV Concilio de Letrán construyeron una arquitectura de la confesión que poco éxito inmediato tuvo entre los párrocos y la feligresía. En esta época, los creyentes veían con malos ojos a los sacerdotes debido a la simonía, al nepotismo y al absentismo que se había popularizado en el medio eclesiástico. En añadidura, la Iglesia Católica comenzó a sufrir una crisis espiritual que popularizó prácticas que, a sus ojos, poco tenían de ortodoxas. No será sino hasta el siglo XVI en el que veremos un proceso que Jean Delumeau llamó de “profunda cristianización”, aunado a la proliferación de un poder pastoral en el que la confesión fungió como parte integral del gobierno efectivo de las almas.

***Ego, te absolvo*: el Ecuménico Concilio de Trento y la confesión sacramental**

Lo que sucederá en el siglo XVI es, a decir de Jean Delumeau y Michel Foucault, un proceso de cristianización “profunda”, propiciado, por un lado, por el advenimiento de los Estados Absolutistas y, por el otro, por la celebración del Ecuménico Concilio de Trento.⁴⁹ El IV Concilio de Letrán había sentado las bases de la práctica confesional a la vez que elevó a la penitencia al estatus de sacramento, además de que dotó al sacerdote de un poder nunca antes visto, puesto que fue a partir del siglo XIII que se hizo de él el dueño absoluto de la

había recurrido en múltiples ocasiones a su privilegio como párroco para cobrar a su rebaño por la absolución del pecado.

⁴⁹ La tesis es original de Delumeau, autor que argumenta que el cristianismo medieval no fue, en lo mínimo, tan ortodoxo como el cristianismo de la primera modernidad. Jean Delumeau (1977), “Christianization” en *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation*, Reino Unido, Burns & Oates Limited, pp. 175-202.

absolución. A partir de ahora, la Iglesia de la Contrarreforma desplegará un poder pastoral en el que la confesión y el confesor jugarán un papel fundamental en el gobierno efectivo de las almas.

Al igual que el celebrado en Letrán, el tridentino fue un concilio que ratificó los elementos constitutivos del sacramento de la penitencia, la cual, dicho sea de paso, mereció serias discusiones al interior de la institución eclesiástica.⁵⁰ En estos momentos, la cristiandad católica se vio enfrentada a serias amenazas: algunas exógenas y otras endógenas. Sobre las primeras, recordemos que en el Oriente del Mediterráneo se libraba una batalla entre los musulmanes y los ejércitos del emperador Carlos V. Sobre las segundas habría que remarcar la popularización y difusión de las distintas caras del protestantismo, aunada al surgimiento, en el seno mismo de la Iglesia, de expresiones religiosas poco ortodoxas y sumamente individualistas.⁵¹

Al respecto, destaco el caso de Erasmo de Rotterdam debido a su asidua crítica en contra de la organización clerical. Además de que llegó a sostener que la confesión debía de escapar de su sacramentalidad y, por el contrario, debía celebrarse en la intimidad del yo. En 1529 se tradujo al español su *Pietas Puerelis* como *Amor de niños en Dios*.⁵² El estilo de la obra era, ante todo, un diálogo novelado entre “Gaspar, un joven piadoso y estudiante, y su amigo, Erasmino”.⁵³ A decir de Haliczzer, la discusión entre ambos personajes se centró en el sacramento

⁵⁰ Un texto que resume el contenido y las peripecias del Concilio de Trento es el de Ronnie Po-Chia Hsia (2010), *El mundo de la renovación católica. 1540-1770*, España, Akal. Especialmente p. 27-63.

⁵¹ Richard van Dülmen (2016), “El descubrimiento del individuo en el siglo XVI” en *El descubrimiento del individuo. 1500-1800*, España, Siglo XXI Editores, especialmente p. 18-21.

⁵² Stephen Haliczzer (1998), *Op. Cit.*, p. 9.

⁵³ Stephen Haliczzer (1998), *Ibidem*.

de la penitencia: para él, el confesionario no era más que una mera formalidad cuasi obligatoria que la Iglesia demandaba de los “pobres inocentes feligreses”. Peligrosamente cercano al luteranismo, la obra concluía que “solamente se puede alcanzar el sentimiento de justificación por medio de esta forma de confesión privada e intensamente personal”. ⁵⁴

Para intentar curar las heridas que habían asestado la doctrina luterana de la *sola fides*, *sola gratia* y *sola scriptura*,⁵⁵ y las expresiones individualistas de la fe católica expresadas por Erasmo de Rotterdam, el emperador Carlos V presionó al poder espiritual para reunir un sínodo que trajera de vuelta al redil a aquellas ovejas que se habían descarriado. Por su parte, la facción eclesiástica se había dado por vencida en el proceso de recatolización de los principados protestantes y, bajo dicha disputa, se convocó en Trento el primer concilio ecuménico de la modernidad.

⁵⁴ Stephen Haliczzer (1998), *Ibidem*.

⁵⁵ Algunos especialistas de la vida y obra de Martín Lutero, aseveraron que su doctrina sobre la fe, la escritura y la gracia fueron sintetizadas al interior de dos textos: *A la cristiana nobleza de la nación alemana* y *Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, ambos redactados en 1520. En ellos podemos dilucidar “tres murallas” que se oponen a “tres principios”, siendo las primeras los impedimentos para la salvación individual. La primera muralla está representada por la tajante distinción entre el clero y el laico, la segunda trata del monopolio ejercido por los clérigos ante las Sagradas Escrituras y, finalmente, la tercera cuestionaba la primacía del pontífice y de los concilios como fuente de autoridad. En contrapartida, Martín Lutero opuso sus famosos “tres principios”. Primer principio: la salvación se gesta por medio de la Fe y la lectura individual de los textos bíblicos, a esto se le denominó “sacerdocio universal”, ya que cada uno puede ser su propio sacerdote. Segundo principio: se retoma de nuevo la cuestión del monopolio que, con el correr del tiempo, había adquirido la Iglesia para, posteriormente, asegurar que los textos deben ser conocidos en lengua vernácula por el grueso de la feligresía. Tercer principio: ni el pontífice ni sus prelados tienen el poder de conceder la salvación. Esta labor es la prerrogativa máxima de la divinidad. Este último punto se extiende también a los sacramentos, si la absolución no se encuentra en manos de la organización clerical, mucho menos en los ritos sacramentales. Al respecto, Cfr. Richard Stauffer (2009), “La reforma y los protestantismos” en Henri-Charles Puech (Dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, México, Siglo XXI Editores, pp. 264-265.

Contrario a lo que usualmente se suele creer, el de Trento no fue un concilio innovador. Es decir, no se generaron innovaciones en materia teológica como las había habido, por ejemplo, en la época conciliar del cristianismo primitivo (325-451). Lo que interesaba ahora era mantener sujetas a aquellas coronas que seguían jurando fidelidad al papado, entre ellas, Castilla y Aragón. Formalmente, el Concilio de Trento fue convocado por el pontífice Paulo III a través de la bula *Laetare Jerusalem* y éste constó de tres periodos: el primero corre de 1545 a 1548, el segundo de 1551 a 1552 y, el tercero, de 1562 a 1563.⁵⁶

Las discusiones sobre el sacramento de la penitencia se suscitaron a finales de noviembre de 1551. Fue en la sesión XIV, convocada durante la segunda etapa conciliar, en la que se estipuló un sinfín de elementos que harían de la confesión no sólo un acto obligatorio por parte de religiosos y laicos; sino un procedimiento lingüístico que, como los mismos padres conciliares aseveraron, debía ahondar hasta “los senos ocultos de [...] la conciencia”. La larga historia del sacramento que hasta este siglo se había escrito se sintetizó en nueve capítulos y catorce cánones, a la par de que los mismos teólogos reconocieron de facto la historicidad sagrada del sacramento en cuestión:

Es de advertir, que la penitencia no era Sacramento ántes de la venida de Cristo, y no lo es después de ésta respecto a ninguno que no haya sido bautizado. El Señor pues, estableció el Sacramento de la Penitencia cuando resucitado de entre los muertos sopló sobre sus discípulos, y dijo: *Recibid el Espíritu Santo: los pecados de aquellos que perdonareis, les*

⁵⁶ Ronnie Po-Chia Hsia (2010), *Op. Cit.*, p. 43.

quedan perdonados, y quedan ligados los de aquellos que no perdonareis.
⁵⁷

En este orden de ideas, la visión de la historia que los padres conciliares esgrimieron al interior del primer capítulo obedecía a un principio político: el de legitimar el papel de la Iglesia y sus especialistas como los únicos facultados no sólo para impartir el sacramento, sino para argumentar que no existía salvación fuera de la institución fundada míticamente por Pedro. El recurso retórico que podemos destacar es el del principio de autoridad histórica, puesto que, en la zona paratextual, se cita, por un lado, a la figura de Eusebio de Cesárea y, por otro, a San Cipriano de Cartago.⁵⁸ Si hay algo que además llama la atención son las evocaciones a las herejías primitivas como el novacianismo. En la Antigüedad Tardía, la figura de Novaciano fue altamente polémica. Algunos cronistas como Eulogio aseveraron que Novaciano murió martirizado por el Estado Romano en 278, sin embargo, lo que aquí interesa es su postura antipapista y anticlerical.⁵⁹

El novacianismo, que hace referencia a los lectores de la doctrina de Novaciano, fue una doctrina radical que negó la potestad del pontífice al interior de la Iglesia, asegurando que éste no era más que otro prelado al igual que, por ejemplo, el obispo de cualquier otra latitud. Sobre la penitencia, se aseveró que la Iglesia no poseía el poder de absolver a los *lapsi* si es que éstos renegaron de la

⁵⁷ D. Ygnacio Lopez de Ayala (1847) (*trad. y ed.*) “Sesión XIV celebrada en el tiempo del sumo Pontífice Julio III en noviembre de 1551” en *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, España, Imprenta de Ramón Martín Indar, pp. 136-137.

⁵⁸ La paratextualidad fue una propuesta teórica de Gérard Genette que refiere, entre muchas otras cosas, a las citas, los contenidos en un paréntesis, las notas a pie de página, etc. *Cfr.* Gérard Genette (1989), “Cinco tipos de transtextualidad; entre ellos, la hipertextualidad” en *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, España, Taurus, pp. 9-17. Sobre las citas del Concilio de Trento, véase D. Ygnacio Lopez (1847), *Op. Cit.*, p. 137.

⁵⁹ Para un buen resumen de la vida y obra de novaciano *Cfr.* Manuel Ortuño Arregui (2018), “Novaciano” en *Revista Digital de Artes y Humanidades*, España (Vol. 51): 21-33.

fe al momento del martirio, ya que, a su parecer, los detractores podían ser acusados de apostasía. Las aseveraciones de Novaciano y sus seguidores no fueron bien recibidas por una Iglesia en vías de institucionalización y por ello fueron catalogados rápidamente como herejes.⁶⁰

En la lógica del Ecuménico Concilio de Trento, la recurrencia por parte de los teólogos a las herejías primitivas, anclada en el principio de autoridad histórica, fue una herramienta política, discursiva y ejemplarizante que asoció al protestantismo con ellas, especialmente por el contenido doctrinal de los textos luteranos en los que se vació de autoridad al Pontífice a la vez que se negó la función redentora de los sacramentos en la obra salvífica de Dios.⁶¹

[...] Y en consecuencia reprobó y condenó con mucha razón la Iglesia Católica como herejes á los Novacianos que, en los tiempos antiguos negaron pertinazmente el poder de perdonar los pecados. Y esta es la razón porque este Santo Concilio, al mismo tiempo que aprueba y recibe este verdaderísimo sentido de aquellas palabras del Señor, condena las interpretaciones imaginarias de los que falsamente las tuercen, contra la Institución de este Sacramento, entendiéndolas de la potestad de predicar la palabra de Dios, y anunciar el Evangelio de Jesucristo.⁶²

Puntualmente, el sacramento de la penitencia fue definido en aquella sesión como el ritual por el que se reconciliaba a la humanidad con Dios por los pecados

⁶⁰ Manuel Ortuño Arregui (2018), *Ibidem*.

⁶¹ Al respecto, valdría la pena recordar el argumento de Niklas Luhmann en el que argumenta que “ella —refiriéndose a la conciencia histórica del siglo XIX y sus raíces en las *formas* medievales, renacentistas y modernas— revela una manera más antigua de representación histórica ejemplarizante, la cual caía bajo una especie de continuo moral de pasado y presente, por lo que consideraba a los acontecimientos como un apoyo empírico de la moral, pero jamás referido a su valor histórico”. Cfr. Niklas Luhmann citado en Alfonso Mendiola (2003), “Introducción” en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana (IBERO), p. 9.

⁶² D. Ygnacio Lopez (1847), *Op. Cit.*, p. 138.

cometidos después del bautismo.⁶³ A diferencia de otros, que se celebraban una sola vez en la vida, la penitencia se convirtió en una práctica que, en ocasiones, servía a manera preparación para la recepción y celebración de algún otro sacramento como, por ejemplo, el de la eucaristía. El de Trento fue un concilio que, al igual que su antecesor, extendió el dominio del sacramento de la reconciliación a múltiples etapas de la vida. Y es que el rebaño debía cumplirlo antes de matrimoniarse, antes de morir, en cuaresma, al cometer un delito que no dejara descansar al foro interno o incluso cuando el penitente así lo deseara.

A su vez, la penitencia hacía de los sujetos actores activos del proceso de redención. Esto, claro está, con el poder absoluto que desde el siglo XIII se ciñó a la figura del sacerdote. En el capítulo III de la misma sesión se convino que, si bien es cierto que el sacerdote es el encargado de otorgar la absolución mediante una fórmula enunciada al final del rito, también es cierto que son los actos mismos del penitente la materia prima del sacramento: la contrición, la confesión y la satisfacción no son sólo las partes que lo integran, son también evidencias de un sistema lingüístico de dominación en el que penitente realiza un profundo examen de sí para posteriormente enunciarlo todo.⁶⁴ En ese sentido, el sacerdote se torna en un director de conciencia que, después de haber preguntado y escuchado pacientemente todos y cada uno de los pecados pasados y presentes, emite un castigo corporal o espiritual que, al cumplirse, redime a la oveja ante los ojos del Creador. El penitente es indisociable de la autoridad del sacerdote.

⁶³ D. Ygnacio Lopez (1847), *Ibidem*, p. 140.

⁶⁴ Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, p. 22.

En estos últimos párrafos he destacado tres elementos importantes: primero, que el Concilio de Trento reconoce la historicidad del sacramento de la penitencia. Al reconocerla, se le da la espalda a las doctrinas protestantes que negaban el papel de “las obras” en el plan salvífico de Dios. Segundo, que, al igual que el de Letrán, el tridentino extiende el dominio de la confesión. Y es que, a diferencia del bautismo o la ordenación, los cuales se celebran una vez en la vida, la penitencia es una obligación que incluye una multiplicidad de tiempos y espacios específicos. Y es un sacramento performático en el sentido en el que su ritual demanda ciertas solemnidades que deben ser cumplidas cada vez que el penitente se confiesa. El tercer elemento consta en concebir a los penitentes no como sujetos pasivos al interior del confesionario, sino pensar que, cuando el capítulo III hace mención de que “son empero como su propia materia los actos mismos del penitente”, refiere a que son los sujetos de carne y hueso los que actúan e intervienen, junto con el sacerdote, en toda esta tecnología confesional.

Finalmente, quisiera abordar la calidad moral del párroco y sus obligaciones. Como expuse anteriormente, el de Letrán y el de Trento, aunque distantes en tiempo y espacio, otorgaron al sacerdote el monopolio de la absolución. Este poder iba acompañado, primero, de una preparación doctrinal y moral que obligaba al párroco a adquirir un conocimiento mínimo en materias eclesiológicas, sacramentales y disciplinares. Segundo, la Iglesia de la Contrarreforma reutilizó un tipo de literatura que ya se había mencionado: los manuales de confesión. Dentro de dicho contexto, los manuales que estaban dirigidos a la preparación dogmática y moral del cura y los penitentes enfatizaron

las preguntas sobre el Decálogo Bíblico. Ahora, invito al lector a preguntarnos si, en efecto, este modelo pastoral se introdujo así sin más al espacio novohispano en el temprano siglo XVI. Pero, antes de contestar esta interrogante, quisiera extender una invitación para pensar las implicaciones del acto de confesar.

Sobre las implicaciones de la confesión

Como se podrá observar, el tenor de la narrativa que he elegido privilegia el poder que lentamente le fue conferido a la figura del sacerdote. Y es que, si echamos un vistazo a las discusiones que desde la Edad Media se preocuparon por la confesión, podremos observar que el sacramento de la reconciliación, aunado al oficio de párroco, formó parte medular de un poder pastoral esgrimido al interior de la institución eclesiástica y destinado a una cristianización profunda de la feligresía católica. Este poder, que fue tildado por Michel Foucault en 1978 como un poder “integral y paradójicamente distributivo”, y que además se expresó al interior de los concilios y los manuales destinados a los párrocos y penitentes, operó a nivel colectivo e individual, siendo la individualidad misma su principal foco de acción. Observamos aquí un tránsito: la penitencia, que originalmente se corresponde a la práctica griega de *exomologesis*, se transformó en un poder que, si bien es cierto que reconoce la colectividad de la burocracia eclesiástica, su práctica se ciñe a la transformación individual del sujeto.⁶⁵ Al respecto, Jorge Álvarez Yáguez menciona

⁶⁵ Al igual que Foucault, Richard van Dülmen reconoce el proceso de individuación propiciado por la confesión. Al respecto, el autor menciona que “La confesión despertó la conciencia de pecado del individuo y demostró el poder de la Iglesia para liberar al pecador de su culpa. Mediante la gracia de la Iglesia, el individuo podía sentirse liberado de sus malas acciones” en Richard van Dülmen (2016), *Op. Cit.*, p. 49.

que, en este poder pastoral, “el pastor cuidará de la salvación de la totalidad de la comunidad, pero no de una forma general, sino ocupándose individualizadamente de cada uno, de modo que comunidad e individuo adquieren el mismo nivel de importancia”.⁶⁶

Para sostener este argumento recurriré a un fragmento contenido en la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinía. En el capítulo V de la II Parte, Motolinía narra un sinnúmero de historias —todas ellas con un carácter marcadamente ejemplarizante— sobre la celebración del sacramento de la confesión. Destacaré el caso de Juan, indio y hombre principal de Cuauhquechula, debido a que este pasaje es el que, a mi parecer, mejor ejemplifica la noción de poder pastoral. Según la narración, Juan era un devoto cristiano quien, desde Huejotzingo, asistía puntualmente con su esposa e hijos a celebrar todas y cada una de las festividades cristianas. Como él y su compañera, quien descendía del “linaje del gran Moctecuzoma, señor de México” gozaban de gran prestigio, “seguíale mucha gente, así de su casa como otros que se le allegaba por un buen ejemplo”.⁶⁷ El clímax de la narración se centró en el presagio de partida de Juan, quien, después de confesarse, murió:

Este Juan vino una Pascua de Navidad y traía hecha una camisa, que entonces no las vendían más de los que servían en la casa de Dios, y dijo a su confesor: “Ves, aquí traigo esta camisa para que me la bendigas y me la vistas, y pues ya tantas veces me he confesado, como tú sabes, querría, si te parece que estoy para ello, recibir el cuerpo de mi Señor Jesucristo, que

⁶⁶ Jorge Álvarez Yáguez (2013), “Las confesiones de la carne. El Cristianismo” en *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, España, Biblioteca Nueva, p. 191.

⁶⁷ Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), “De cómo y cuándo se comenzó en la Nueva España el sacramento de la penitencia y confesión, y la restitución que hacen los indios” en *Historia de los Indios de la Nueva España*, España, Real Academia Española, p. 127.

cierto mi ánimo lo desea de gran manera”. El confesor, como le había confesado muchas veces y conocía la disposición que en él había, dióle el Santo Sacramento por el indio deseado. Y cuando confesó y comulgó, estaba sano, y luego desde a tres días adoleció y murió brevemente, llamándole a Dios y dándole gracias por las mercedes que había hecho.⁶⁸

Lo interesante del caso es la complejidad que se esconde detrás, primero, porque es Juan mismo quien, por voluntad propia, decide confesarse: he aquí la individualidad de la que recién hablábamos. Quisiera detenerme en este punto. Al respecto, el lector podrá objetar que esta voluntad no es gratuita, que no nace de sus entrañas, sino que, hasta cierto punto, la obligatoriedad inherente al sacramento orilla a nuestro personaje a confesarse porque la ley así lo estipula. Hasta aquí, estaría de acuerdo. Sin embargo, cabría recordar que las características fundantes del poder son su ubicuidad y sentido polimórfico,⁶⁹ así, lo que observamos no es un principio de obediencia ciega, de una voluntad quebrada, por el contrario, si Juan gusta de confesarse es porque una de las características más ocultas del dominio es que los sujetos interiorizamos la ley para desear su aplicación. Y se desea porque los sujetos gozan de agencia:⁷⁰ quizá Juan tenía miedo al infierno o quizá su participación en las festividades,

⁶⁸ Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Ibidem*.

⁶⁹ Mucho se ha discutido en las academias nacionales e internacionales sobre la noción del poder. Al respecto, y sin entrar en más detalles, retomo dichas características de tres autores: Michel Foucault, James Scott y Sherry B. Ortner. Al respecto, Cfr. James Scott (2004), “Detrás de la historia oficial” en *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, pp. 23-40; Michel Foucault (1991), *Op. Cit.*, pp. 86-97; Sherry B. Ortner (2016), “La resistencia y el problema del rechazo etnográfico” en *Antropología y Teoría Social. Cultura, poder y agencia*, Argentina, UNSAM Edita, pp. 57-78.

⁷⁰ “Las relaciones de poder no están en exterioridad respecto de otro tipo de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son immanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor”. Michel Foucault (1991), *Ibidem*.

incluido el rito penitencial, le valieron un sinfín de privilegios sociales y ganancias materiales. Segundo, porque es este anónimo confesor de la parroquia de Huejotzingo el que absuelve a Juan por sus pecados cometidos, se materializa entonces la premisa esbozada en este primer capítulo de que, desde el siglo XIII, fue el párroco quien adquirió el monopolio total de la absolución. Y, en ese sentido, vemos aparecer a su alrededor otros personajes, como su esposa, hijos y vecinos, pero, en sentido estricto, lo que vemos con este ejemplo es el carácter individualizante del poder pastoral.

Además, dicho poder requirió de cuatro principios que se solidificaron alrededor de la figura del director de conciencia. Éstos han sido esbozados al interior de mi narrativa y es momento de volverlos explícitos:

Principio de responsabilidad analítica: la doctrina cristiana de la Baja Edad Media y de la Modernidad Temprana estipuló que el sacerdote debía conocer todas y cada una de las faltas de su rebaño. Para hacerlo, él mismo debía convertirse en un director de conciencia, quien, a través de un intenso examen basado en una serie de preguntas y respuestas, deberá encaminar a los fieles al recto camino del bien. Las conductas buenas o malas de su feligresía son su plena responsabilidad ya que, al morir, deberá entregar cuentas de todas y cada una de las ovejas de su rebaño. En suma, rendirá cuentas ante el Creador de forma cuantitativa y cualitativa.⁷¹ Empero, dicho principio no se limitó al religioso. Esta responsabilidad analítica se concretó en aquel aforismo cristianizado que pregonaba la obligación por parte de los laicos de conocerse a sí mismos.

⁷¹ Michel Foucault (2017), "Clase del 22 de febrero de 1978" en *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 199.

Principio de transferencia exhaustiva e instantánea: en tanto que después de su muerte habrá un juicio por los logros y los deméritos asestados, el confesor será el responsable por las virtudes o pecados de su feligresía. “Este se ve totalmente preocupado en su responsabilidad por lo que hace cada miembro de su rebaño [y] asumirá como propio el bien y el mal hecho”.⁷²

Principio de inversión del sacrificio: el confesor, en su calidad de pastor y médico del alma, estará dispuesto a morir por su rebaño. Deberá defenderlo de doctrinas erróneas, deberá, además, en el plano espiritual, exponerse a la pérdida de su alma para la salvación de su dirigido. En añadidura, este principio se verá fomentado por la comprensión de la lengua del rebaño. Esta es una visión paternalista que hace del párroco un padre que cuida que de sus hijos por los peligros que lo acechan, pero también del daño que ellos mismos pueden causar.⁷³

Principio de la correspondencia alterna: la lucha en contra de los vicios, las debilidades y las faltas cometidas por el rebaño sumarán méritos al pastor. Entre más sufrida sea su labor o, en su defecto, entre más logros obtenga de ésta, mayor será su prestigio.⁷⁴ Este último punto, además de interesante, se concreta en las crónicas que muchos religiosos redactaron con el correr del siglo XVI. No es gratuito, pues, que, al hablar del sacramento de la penitencia, Motolinía argumente que “y si en alguna parte hallan confesores —refiriéndose a los indios—, luego

⁷² Jorge Álvarez Yáguez (2013), *Op. Cit.*, p. 191.

⁷³ Michel Foucault (2017), *Op. Cit.*, p. 200.

⁷⁴ Michel Foucault (2017), *Ídem*.

hacen senda como hormigas. Esto es cosa muy ordinaria, en especial en la Cuaresma, porque el que así no lo hace no le parece que es cristiano”.⁷⁵

Vemos a continuación que este poder, con todo y los principios que lo ordenan, con todo y los principios que se constriñen a la figura del confesor, necesitó además de un sistema lingüístico para efectuar, propagar y perpetuar su dominio. Y es así, con base en lo argumentado, que afirmo y sostengo que el sacramento de la penitencia resguarda en su interior una teoría política de la lengua, una teoría destinada a la transformación y cristianización efectiva de la subjetividad. Como lo mencioné con anterioridad, los frutos que integran al sacramento evidencian un circuito comunicativo entre el confesor y el penitente, siendo la confesión el momento culmen del rito penitencial.

Dicho circuito trabaja con una materia prima que es, ante todo, el decir veraz del que confiesa. En tanto que acto del habla, la confesión refleja un circuito de intercambios lingüísticos que hacen del enunciante, es decir, del creyente, un sujeto activo en su propio proceso de cristianización. Afirmo que es un sujeto activo en la medida en la que la dinámica lingüística que se pone en marcha al interior del confesionario hace de los involucrados operadores, testigos y objetos del poder pastoral. Sin embargo, esta relación no es unilateral, puesto que, recordemos, es la materia del propio penitente lo que por definición integra al sacramento.⁷⁶ Al respecto, retomo la teoría sociolingüística de Mijaíl Bajtín y sus seguidores. En el prólogo a la *Problemáticas de la poética de Dostoievski*, Jorge Alcázar sintetiza la concepción de bajtiana del lenguaje de la siguiente manera:

⁷⁵ Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Op. Cit.*, p. 125.

⁷⁶ Michel Foucault (2014a), *Op. Cit.*, p. 105.

Bajtín parte de la situación mínima comunicativa: el diálogo cara a cara, en donde hay intercambio de roles enunciativos. Esto implica —a diferencia del reconocimiento pasivo del signo saussureano que es estable y unívoco (significante + significado)— una participación activa en el acto mismo de la comunicación. La situación dialógica presupone un antes y un después, oír y contestar, anticipar y reaccionar, escuchar y rebatir, la gesticulación e incluso la burla.⁷⁷

Así pues y bajo dicho argumento, sostengo que, en la confesión, los sujetos son operadores porque es el sacerdote quien hace aparecer el discurso, pero, a su vez, es el mismo penitente el que, guiado por la autoridad, enuncia sus propias faltas y discierne si éstas orbitan en el campo de lo venial o de lo mortal. El penitente es testigo porque su foro interno se vuelve un policía de sí que, como en la actividad judicial, se ve obligado por medio de mecanismos ideológicos — basados en las nociones cristianas de pecado, miedo y culpa— a prestar testimonio contra su persona. Finalmente, oveja y pastor son objeto de este poder dado que, después de una fórmula enunciada por el director de conciencia, la oveja se redime ante los ojos del Creador, sin embargo, el miembro del rebaño participa también como objeto porque es el sujeto sobre quien recae el acto confesional, es su decir veraz lo que permite su propia reconciliación.

Finalmente, he insistido en reiteradas ocasiones que la confesión auricular es una tecnología de gobierno destinada a la transformación efectiva de la subjetividad, tecnología en la que el sacerdote se torna en el personaje que hurga en la conciencia ajena para extraer el decir veraz del penitente. Ahora, me gustaría

⁷⁷ Jorge Alcázar (2017), “Prólogo” en Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 11. En efecto, es esta noción de sujeto activo la que me permite pensar a los confesantes como inmiscuidos en los procesos de colonización, cristianización y occidentalización.

retomar la interrogante que se cuestiona por las implicaciones de la confesión. Para gobernar a los hombres, para encauzar sus conductas, sus sueños y sus deseos, la confesión, además del circuito comunicativo que acabo de abordar, debe de adquirir cuatro características importantes. Fuera de éstas, no existe confesión:

Costo de enunciación: lo que el penitente enunciará será interpretado por el confesor a la luz del conocimiento dogmático y disciplinar contenido en la normativa cristiana. Esto implica que toda verbalización tiene un costo de enunciación en la medida en la que su contenido hará del penitente un sujeto merecedor de un posible castigo. A su vez, la pena que se impondrá dependerá de la hermenéutica pastoral basada en la experiencia y conocimiento del confesor: será él quien decidirá si un pecado es venial o mortal.⁷⁸

Compromiso enunciativo: en este compromiso, es el confesante el que por medio de la enunciación se compromete a ser lo que afirma. Al confesarse pecador, el laico se torna en eso que dice ser. Y es que como afirmó Judith Butler: el poder jurídico —y, en este caso, el poder enunciativo—, “produce” lo que afirma sólo representar.⁷⁹ Por ejemplo, en el prólogo a su *Confesionario Mayor*, Molina exhorta a su penitente a comprometerse y reconocerse como pecador: “Amado hijo [...] te

⁷⁸ Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, p. 25.

⁷⁹ Michel Foucault (2016 b), *Ibidem*; Me parece muy interesante el planteamiento de Butler respecto a la faceta productiva de la ley. Vemos, claro está, una obligación que plantea Molina hacia el confesante. En ese sentido, me gustaría retomar el siguiente fragmento para pensar cómo es que este compromiso enunciativo produce sujetos relacionados con la ley: “De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de un “sujeto anterior a la ley” para apelar a una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley”. Judith Butler (2015), “Sujetos de sexo/género/deseo” en *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós, p. 48.

es muy necesario q te conozcas y te acuerdes que eres peccador ante el acatamie[n]to de nuestro Señor”.⁸⁰

Relaciones de subordinación: en sentido estricto, no existe confesión sin una relación de subordinación. La confesión, al ser parte del sacramento de la penitencia, se inscribe automáticamente en un tipo de dominio burocrático y racional, en el que la ley eclesiástica exige tiempos y espacios específicos para su celebración a la vez que eleva el prestigio y autoridad del sacerdote de entre el resto de la población.⁸¹ Por su lado, el enunciante se ve inmerso esta enmarañada relación de dominio de la cual participa activamente.⁸² El mismo franciscano, en la amonestación que hace el sacerdote al penitente menciona lo siguiente: “Oye pues agora [amado hijo], cahas venido a decirme y contarme tus peccados, y a confessarte delante de nuestro Señor Dios, y de mí que estoy en su lugar”.⁸³ El enunciante, que en este caso es el pastor del rebaño, jerarquiza las relaciones de dominio. Primero, ante Dios y después es él el que, tras ponerse en lugar y nombre del Creador, ejerce un dominio directo sobre su feligrés. Todo esto, narrado bajo una lógica de afecto paternalista.

Transformación de la relación de uno mismo: así vista, la confesión implica una hermenéutica de sí en la que, después de un exhaustivo examen de conciencia, el

⁸⁰ Fray Alonso de Molina (1569), “Prólogo” en *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, UNAM-IIB, f. 3r.

⁸¹ Si bien es cierto que Max Weber piensa al dominio burocrático y racional como emparentado al Estado moderno, también es cierto que distintos especialistas han remarcado su utilidad para explicar la dominación eclesiástica. Especialmente porque ésta, al igual que el Estado, finca su dominio en el uso de un derecho que rige la vida de sus integrantes: desde la clerecía en sus distintas particularidades hasta el laico que, sin saber leer o escribir, obedece en mayor o menor medida las estipulaciones marcadas por la ley. Al respecto Cfr. Max Weber (2013), “” *Sociología del poder. Los tipos de poder legítimo, España, Alianza Editorial*, pp. 77-93.

⁸² Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, p. 26.

⁸³ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 8r.

laico transforma su relación consigo mismo. “La confesión, a la vez que vincula al sujeto a lo que afirma, lo califica de otro modo respecto a lo que dice: [pecador] pero quizá capaz de arrepentirse”.⁸⁴ En ese sentido, el mismo Molina exhorta a sus imaginarios oyentes a confesarse para no pecar más y conseguir así la redención con Cristo. Al hacerlo recurre, por un lado, a la figura bíblica de Ezequiel y, por otro, utiliza una analogía parecida a la del cambista de Casiano, sólo que ahora se traslapa a la figura del mayordomo. El laico, debe ser como un mayordomo que entrega cuentas a Dios de toda hacienda, gasto y consumo. Debe mostrar todo lo que es a fin de no ser un ladrón, un estafador. Una vez dicho todo lo que se hizo desde el anochecer al amanecer, el mayordomo —que es el penitente—, expiará todas sus culpas y, “[para que] no seas avergonzado y castigado, más antes recibas honra y alcances salvación de tu alma”,⁸⁵ dejará de ser un pecador para convertirse en un sujeto en vías de redención.

En resumen, el sacramento de la penitencia jugó un papel central dentro del poder pastoral que, con el expansionismo europeo, se propagó por tierras novohispanas. La confesión, que es la parte medular del sacramento, la podemos definir ahora sí como

Un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en relación de dependencia respecto a otro y modifica a la vez la relación que [se] tiene consigo mismo.⁸⁶

⁸⁴ Michel Foucault (2016), *Ídem*, p. 26.

⁸⁵ Fray Alonso de Molina (1569), *Ídem*, f. 9v.

⁸⁶ Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, p. 27.

Así pues, el sacramento de la reconciliación, en tanto acto locutivo, en tanto acto del habla, se convirtió en una herramienta que posibilitó el dominio de la subjetividad. Su función de gobierno recayó en el hecho de hacer aparecer, en el plano mismo del discurso, lo indecible de los sujetos. Pero, este decir veraz que se hace presente en la secrecía del confesionario no es una nunca una enunciación inocente. Y es que verbalizar las faltas pasadas y presentes hace que el confesante se examine a sí mismo, que realice una profunda hermenéutica de su propio ser para, posteriormente, gobernarse a sí mismo y transformar su relación consigo mismo —he aquí la situación dialógica referida por Jorge Alcázar en la que el acto enunciativo presupone un antes y un después. La pedagogía que se pone en marcha a través de la dinámica de la pregunta y la respuesta implica forzosamente una gnoseología del sujeto en la que el laico debería, en el plano de lo ideal, comprender los límites de lo lícito y lo ilícito. Se necesita decirlo para conducir las prácticas y encauzar los deseos.

En este capítulo he atendido concretamente el devenir del sacramento de la reconciliación en términos de gobierno. En sus inicios, la penitencia no fue concebida como una verbalización detallada de los pecados. Más bien fue el martirio y la teatralización de la falta lo que importaba para readmitir al cristiano de vuelta de la comunidad de origen. Fue la *exagoreusis* la práctica monástica que popularizó la verbalización analítica de los pensamientos. Con el advenimiento de la Edad Media y el IV Concilio de Letrán, los teólogos medievales aislaron dos premisas que se desprendieron de la penitencia antigua, a saber, que a cada

pecado le corresponde un castigo y que esos pecados, esas faltas, deben ser enunciados meticulosamente ante una figura de autoridad.

El éxito del concilio celebrado en Letrán en 1215 tardó algunos siglos en ver sus frutos. Si bien la penitencia se tornó en un sacramento, con obligaciones destinadas a párrocos y laicos, su práctica no se popularizó sino hasta el siglo XVI. Con el Ecuménico Concilio de Trento y la Contrarreforma, aunados a la conquista y evangelización del Nuevo Mundo, la práctica penitencial se volvió el corazón de un poder pastoral individualizante destinado al gobierno de los cuerpos. Fue este poder, cerrado a la figura del sacerdote, el que posibilitó a través de la confesión la introducción de las nociones occidentales y cristianas del cuerpo y sus placeres. Atenderé esta cuestión en el tercer y último capítulo de mi investigación.

Me ha sido indispensable pensar a la confesión como un acto lingüístico inscrito en un sistema racional de dominio que no sólo redime a la humanidad con la divinidad por los pecados cometidos después del bautismo, sino como el medio de encauzamiento de las conductas, de los deseos e incluso de los placeres. Lengua, poder y dominio son indisociables para mí. Quisiera concluir invitando al lector a unir todas las aristas que hasta aquí he expuesto para pensar a la confesión como un acto productivo y no sólo represivo. Es decir, la autoridad del párroco y la enunciación de las faltas producen sujetos y prácticas al interior del confesionario: el idólatra o el fornicario, el sodomita o el blasfemo, no existen fuera de la enunciación, por el contrario, existen porque hay una norma que los enuncia,

los produce, y los interpela. Y es que los sujetos existimos, claro está, en nuestra materialidad, pero también en el discurso.

Finalmente, advierto que este ejercicio es lo que los marxistas llaman un “modelo ideal”, modelo que debe ser confrontado con las fuentes novohispanas para observar las reminiscencias y transformaciones que se evidencian en su interior. ¿Qué tipo de fuentes usaré para lograr mi cometido? Los confesionarios para párrocos e indios redactados en la Nueva España del siglo XVI, puesto que en ellos se sintetiza todo lo que hasta aquí he expuesto. Pero, antes de hablar del cuerpo, sus deseos y sus placeres, de la lúbrico y la concupiscencia, del sexto mandamiento, analizaré en el próximo capítulo las peripecias que enfrentaron los frailes franciscanos al celebrar, ejecutar u difundir el sacramento de la penitencia.

CAPÍTULO II

“LA CONFESIÓN SACRAMENTAL ARRIBA A AMÉRICA”. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA ENTRE LA CRÓNICA Y EL CONFESIONARIO

Hacer confesar al pecador para que reciba del sacerdote el perdón divino y se vaya tranquilo: ésta fue la ambición de la Iglesia católica, sobre todo a partir del momento en que volvió obligatoria la confesión privada todos los años y exigió además a los fieles la confesión detallada de todos sus pecados «mortales». Al adoptar estas decisiones cargadas de futuro, la Iglesia romana no medía sin duda en qué engranaje ponía el dedo, ni qué peso imponía a los fieles, ni qué avalancha de problemas derivados unos de otros iba a desencadenar. La vivencia religiosa cotidiana quedó completamente sacudida. Sacerdotes y laicos se vieron enfrentados a las múltiples dificultades de la confesión, de la evaluación de las faltas y de la apreciación del arrepentimiento. Había que pedir y obtener el perdón.

Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*.

Un antiguo precepto griego, que invitaba a los habitantes de la *polis* a conocerse a sí mismos, realizó una complicada travesía desde su lugar de origen en el Templo de Apolo, ubicado en Delfos, hasta llegar al centro de México. Muchas reelaboraciones le sucedieron en ese viaje, pues, a su punto de arribo, ya no constituía una inquietud de sí inscrita en las artes de existir. No. Ahora, se trataba de una obligación ritual aquilatada al interior del sacramento de la penitencia. De Sócrates a Molina. De Heráclito a Bautista. De Delfos a Tlatelolco. El antiguo aforismo griego que alguna vez inscribieron los siete sabios en la fachada del Templo del dios del sol y de las artes, se transformó en una de las tantas

obligaciones que habrían de cumplir año con año los indios sometidos a la Corona hispánica.

Con la llegada de los franciscanos a las antípodas occidentales, personajes como Juan, indio y hombre principal de Cuauhquechula, debían de examinarse a sí mismos, conocerse a sí mismos y, por ende, acusarse a sí mismos. Esto ya no para alcanzar un elevado grado de espiritualidad, sino que ahora era para someterse a una autoridad sacerdotal en pro de la expiación de sus pecados. Ya fueran de pensamiento, palabra, obra u omisión. Así pues, en el presente capítulo me propongo desvelar el devenir del sacramento de la penitencia en tierras americanas durante el siglo XVI. Advierto al lector que constreñí mi estudio a lo producido por los miembros de la Orden Seráfica. Y es que, el motivo de esta decisión radica en que fueron ellos los primeros en llevar a la imprenta una serie de textos conocidos como manuales de confesión o confesionarios.

“Poco a poco han venido a confesarse bien y verdaderamente”: la confesión en algunas crónicas franciscanas

Una vez llegados los 12 franciscanos a territorios americanos, se hizo urgente la tarea de cristianizar a la población originaria del Nuevo Mundo. Para algunos autores, la cristianización de los indios culminaría con la instauración de los mil años de felicidad prometidos por Cristo;⁸⁷ para otros, las evangelizaciones

⁸⁷ Estas interpretaciones sobre el milenarismo franciscano han sido estudiadas por un buen número de autores. Al respecto, podemos señalar dos obras que me parecen indispensables por su erudición y su calidad de clásicas: Luis Weckmann (1996), “La devoción popular, los ideales religiosos y las esperanzas milenaristas” en *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), pp. 204-222; Elsa Cecilia Frost (2002), “Segunda parte: Las nuevas tierras y la ruptura del esquema medieval” en *La historia de Dios en las indias*, México Tusquets

americanas no fueron sino el recubrimiento ideológico que permitiría a los indios el participar de un nueva economía-mundo que se desarrolló a la par de la colonización europea: el capitalismo.⁸⁸ Sea como sea, distintas crónicas franciscanas, especialmente la escrita por Fray Toribio de Benavente, dan cuenta de que el primer sacramento celebrado en tierras recién conquistadas fue, sin duda alguna, el del bautismo.

Esta primera preocupación de carácter sacramental no era nueva: ya con el final de la Reconquista castellana y el asedio y rendición del Reino Nazarí de Granada, en 1492, los católicos monarcas intentaron cristianizar a un sinnúmero de musulmanes so pena de expulsión de los territorios imperiales.⁸⁹ En lo que respecta a los indios del Nuevo Mundo, el ritual que rememoraba a la obra San Juan Bautista y Cristo en el Río Jordán buscó integrarlos a la órbita de la cristiandad. El mismo Motolinía aseveró que, después habérseles predicado el mensaje evangélico y los suplicios del infierno, “hubo muchos que tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes les decían, y algunos pobres desarraigados, de los cuales hay hartos en esta tierra, comenzaron a venir

Editores, pp. 131-271. El tema del bautismo y su relación con el milenarismo es también tratado por David Tavárez Bermúdez (2012), *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-I, CIESAS, especialmente p. 66.

⁸⁸ La obra que influyó profundamente en pensar a los territorios atlánticos como parte integral del primer capitalismo fue la del sociólogo Immanuel Wallerstein. A partir de allí, y regresando siempre a la discusión sobre la acumulación originaria del capital y, por ende, a la transición del feudalismo al capitalismo, distintas historiadoras feministas han buscado dar luz de cómo los indios americanos fueron orillados a participar de esta economía. Al respecto, *Cfr.* Silvia Federici (2010), “Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo” en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España, Traficantes de Sueños, pp. 287-317.

⁸⁹ John H. Elliot (2018), “La organización de España” en *La España Imperial*, España, Editorial Vincen Vives, pp. 77-135.

al bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación”.⁹⁰

En su crónica, el franciscano pintó un emotivo escenario sobre la conversión de los indios. Mismo que fue criticado por los seguidores de las enseñanzas de San Agustín y de Santo Domingo.⁹¹ No obstante, y con el afán de perpetuar la cristianización iniciada por el bautismo entre los naturales novohispanos, fue menester franciscano la introducción y celebración del resto de los sacramentos. Al respecto, el de la penitencia mereció un abundante derroche de tinta entre los correligionarios de Motolinía, pues, como se recordará, la confesión sacramental se encontraba concatenada íntimamente con el bautismo. Y es que, si atendemos a la doctrina penitencial descrita en el capítulo anterior, se advierte que el de la reconciliación fue aquel sacramento por el que se expiaban los pecados cometidos después de la pila bautismal.

Como veremos a continuación, la *Historia* de Motolinía se convirtió rápidamente en un texto arquetípico que influenció la producción de otras crónicas franciscanas, tales como la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta (1596) y la monumental *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada (1615). Esta tríada textual describía en óptimos términos la actitud de los indios ante los frailes confesores, a la vez que coincidieron en que la primera vez que se celebró el sacramento en el orbe americano fue “en el año de 1526”:

⁹⁰ Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Op. Cit.*, p. 33.

⁹¹ Para ejemplificar esta crítica se puede recurrir a un fragmento de la obra de fray Diego Durán. En su capítulo dedicado a la “Diosa Iztaccíhuatl”, que “quiere decir mujer blanca”, el dominico acusó a los miembros de otras órdenes, primero, por asumir que los indios comprendieron íntegramente las funciones del sacramento de la penitencia y, segundo, por haber vilipendiado dicho sacramento al impartirlo a diestra y siniestra. *Cfr.* Fray Diego Durán (1880), “Capítulo XCV” en *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme. Tomo II.*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, pp. 199-202.

Comenzose este sacramento en la Nueva España en el año de mil e quinientos y veinte y seis, en la provincia de Texcoco, 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, como adelante parecerá. Algunos que ya saben escrebir traen sus pecados puestos por escrito, con muchas particularidades de circunstancias, y esto no lo hacen una vez en el año, sino en las Pascuas y fiestas principales, y aun muchos hay que si se sienten con algunos pecados se confiesan más a menudo.⁹²

El fragmento recién citado, en el que coinciden los tres franciscanos, ejemplifica claramente el poder pastoral constreñido a la figura del confesor. Primero, porque, según su narrativa, fue la presencia de estos religiosos lo que posibilitó a los indios el poner por escrito sus pecados; segundo, porque la voluntad de éstos por enunciarlo todo materializa una antigua discusión que se gestó a nivel teológico. Desde el siglo XIII, y en la ámbito del surgimiento de la Escolástica, algunos teólogos de las distintas órdenes mendicantes, tales como Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham, discutieron sobre dos conceptos fundamentales para la ejecución del sacramento de la reconciliación: la contrición y la atrición.⁹³ Sintetizando el contenido de ambos preceptos doctrinales, podemos

⁹² Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Op. Cit.*, p. 125. “Comenzóse á ejercitar este sacramento de la penitencia entre ellos, en el año de mil y quinientos y veinte y seis, en la provincia de Tezcucó. Y al principio (como cosa que no estaban hechos á ella) poco á poco iban despertando, y Dios, alumbrándolos y quitando las imperfecciones, y alanzando las tinieblas antiguas, administrábales su gracia. Y así andando el tiempo, vinieron á confesar distinta y enteramente sus pecados”. Gerónimo de Mendieta (1980), “Capítulo XLI. De algunas maneras de confesion vocal que los indios tuvieron en su infidelidad, y cómo les cuadró la confesion sacramental de la Iglesia” en *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, p. 281. Juan de Torquemada señala la misma fecha en su obra. Al respecto, *Cfr.* Juan de Torquemada (1723), “Libro XVI, Cap. XVI. Que comienza a tratar del Sacramento de la Penitencia” en *Tercera parte de los veintiún libros espirituales I Monarchia Indiana...*, Madrid, Oficina y Acosta de Nicolás Rodríguez F., p. 175.

⁹³ Justo L. González (2010), “Introducción general al siglo XIII”, “El agustinismo del siglo XIII” y “Los sacramentos” en *Historia del pensamiento cristiano*, España, Editorial Clie, pp. 489-507, 507-522 y 545-546.

afirmar que la contrición era aquella facultad humana de enunciar el pecado por decisión propia, por una voluntad nacida de la vergüenza y el dolo; mientras que la atrición, también conocida como “contrición imperfecta”, consistió en la verbalización de las faltas por parte del penitente mediante la obligación, la coerción o el miedo al castigo.⁹⁴

Para algunos de los teólogos antes citados, la contrición era la condición de existencia de la confesión. Para otros, la atrición se convertía en contrición cuando el confesor pronunciaba las palabras de expiación: *ego, te absolvo* [‘yo te absuelvo’]. Al parecer, la narrativa de Motolinía se encuentra interpelada por la doctrina de la contrición, pues al remarcar la emotividad de los indios para confesarse se ensalza esa voluntad individual de desear la redención. Y desearla significa aquí obtenerla de corazón. Por estas razones, el franciscano enfatiza lo siguiente en el párrafo citado líneas arriba: “hasta que poco a poco —refiriéndose a los indios— han venido a se confesar bien y verdaderamente”.

Los tres cronistas prosiguen con una denuncia en la que se reprocha la poca presencia de confesores en suelo conquistado: “Y por esta causa son muchos los que se vienen a confesar; más como los confesores son pocos andan los indios de un monesterio en otro buscando quien los confiese, y no tienen en nada irse a confesar quince y veinte leguas”.⁹⁵ Lo que, siguiendo a Foucault, denominamos principio de inversión del sacrificio, se evidencia en la crónica de Mendieta quien, para demostrar la martírica labor misional, mencionó que “acaecía ir al religioso por la laguna de México, que atraviesa siete leguas, e ir tantas

⁹⁴ Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, pp. 29-33.

⁹⁵ Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Op. Cit.*, p 125.

barranquillas tras él, que cerraban la laguna, y algunos indios y indias echarse al agua por llegar primero a confesarse”.⁹⁶

Lo curioso del caso es que, como bien apuntó Óscar Martiarena, las estructuras narrativas de Motolinía, Mendieta y Torquemada respecto a la penitencia son tan parecidas, que los tres recurrieron a los mismos casos para ejemplificar la voluntad contrita de los indios: una mujer oriunda de Texistepec que, según los relatos, cargaba entre brazos a sus ídolos para quemarlos después del bautismo y la confesión; el de Juan, indio y hombre principal de Cuauhquechula y, finalmente, el de Pablo, un anciano “de esta provincia de Cuauhnahuac”.⁹⁷ Como si de una hagiografía se tratara, los tres personajes murieron después de confesados ante sus respectivas autoridades, de quienes, por cierto, no se mencionan sus nombres.⁹⁸ La muerte se convierte en un *tropos* ejemplarizante pues, según se advierte, los tres lograrían la expiación del pecado y, con ello, la salvación de su alma.

Como recién lo mencioné, los cronistas arriba citados pintaron un fresco sobre la evangelización utópico y armonioso, parecido al Vergel del Edén, en el que los indios recibieron contritamente el sacramento de la penitencia. Las lágrimas y sollozos, la cuantiosa cantidad de indios, los entorpecidos paisajes llenos de aguas pantanosas y, en general, la emotividad que imprimieron a sus escritos son muestra para el imaginario religioso de una voluntad hambrienta de

⁹⁶ Gerónimo de Mendieta (1980), *Op. Cit.*, p. 81.

⁹⁷ Óscar Martiarena (1999), “La confesión en las crónicas” en *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión entre los indios de la Nueva España*, México. Universidad Iberoamericana (IBERO), p. 72.

⁹⁸ Los ejemplos de la mujer que destruyó a sus ídolos, así como los de Juan y Pablo, se pueden encontrar en Fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014), *Op. Cit.*, pp. 126-130; Gerónimo de Mendieta (1980), *Op. Cit.*, pp. 269-273; Juan de Torquemada (1723), *Op. Cit.*, pp. 177-180.

redención. No obstante, es importante remarcar que, como dirían los historiadores de las emociones, cada afecto impreso en el papel tiene una función marcadamente política.⁹⁹ Y esa es, quizá, la de legitimar la evangelización franciscana.

Sin embargo, no todos los observantes de la Regla de San Francisco de Asís compartieron las mismas opiniones sobre el grado de cristianización de los indios y, por ende, sobre su entendimiento respecto al significado e importancia de celebrar el sacramento de la penitencia.¹⁰⁰ Sin duda alguna, la obra de Fray Bernardino de Sahagún mostró un cariz crítico en comparación a la de Motolinía. Ante los ojos del también franciscano, la idolatría había persistido entre la población originaria a pesar de los esfuerzos misionales por introducir una doctrina y una disciplina a la usanza cristiana. Al respecto, el mismo autor señaló dos cuestiones sobre el tema que aquí me atañe, las cuales desarrollaré enseguida: primero, las convergencias y divergencias de una supuesta penitencia precristiana entre los indios y, segundo, un intento por crear una *Historia* que enseñara a confesores y predicadores las desventuras de la idolatría.

La primera cuestión ha sido estudiada a profundidad por múltiples profesionales de la historia. Uno de los primeros en apuntar, discutir y negar el parecido entre la penitencia cristiana y la narrada por Sahagún fue Robert

⁹⁹ Esta tesis fue desarrollada en un clásico estudio sobre el llanto en la historia de Occidente. Cfr. Tom Lutz (1999), "Lágrimas de placer, lágrimas de gracia" en *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, España, Taurus, pp. 44-66.

¹⁰⁰ Las posturas franciscanas sobre el sacramento de la penitencia pueden en Luis Martínez Ferrer (1998), "Las órdenes mendicantes y el sacramento de la confesión en Nueva España (siglo XVI)" en *Revista complutense de historia de América*, España, Universidad Complutense (Núm. 24): 47-68.

Ricard.¹⁰¹ Sobre la confesión, el autor echó mano de algunos folkloristas como James G. Frazer y su *Rama Dorada* para examinar la posibilidad de vislumbrar las prácticas constitutivas de la “penitencia indígena”. Sobre este tema, el hispanista francés señaló que, en el mundo “azteca”, la penitencia abarcaba dos clases de “pecados”: la embriaguez y algunos desórdenes sexuales como el adulterio y la fornicación.¹⁰² Sobre la noción de pecado, el mismo autor diferenció entre el cristiano, que podía definirse como una falta de orden espiritual, y el “indígena”, que no era sino “una manera de intoxicación que había invadido el organismo como resultado de una función fisiológica”.¹⁰³

Una interrogante similar se planteó muchos años después Julia Madajczak en “Towards a Deconstruction of the Notion of Nahua “Confession””.¹⁰⁴ Como se sugiere en el título, la finalidad del texto era la de deconstruir la noción de confesión presente en fuentes ya cristianizadas. Deconstruir implicaría, al parecer de Jacques Derrida, la puesta en marcha de un método destinado a desestabilizar y criticar las convenciones tradicionales que rodean un discurso, ya se trate de uno verbalizado o, más importante aún, de uno asentado en un soporte escritural.¹⁰⁵ Así pues, en su texto, Madajczak analizó dos conceptos nahuas que los frailes asimilaron al acto de confesar: *yolmelahua* y *yolcuita*. Con el correr de

¹⁰¹ Robert Ricard (2017), *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*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 477 p.

¹⁰² Robert Ricard (2017), *Ídem*, p. 90.

¹⁰³ Robert Ricard (2017), *Ídem*, p. 91.

¹⁰⁴ Julia Madajczak (2017) “Towards a Deconstruction of the Notion of Nahua “Confession”” en David Tavárez (ed.), *Old Words turned around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Estados Unidos, University Press of Colorado, pp. 63-81.

¹⁰⁵ Un texto introductorio para entender la noción de deconstrucción en la filología contemporánea es el de Zenia Yébenes Escardó (2008), “Premisas de la deconstrucción” en *Breve Introducción al pensamiento de Derrida*, México, Universidad Autónoma Nacional (UAM), pp. 55-82.

su interpretación, la autora demostró cómo fue que ambas palabras fueron neologismos utilizados por los religiosos de los siglos XVI y XVII y cómo es que “fueron asimiladas al *confesar* en español por sus campos semánticos similares (“explicar” y “afirmar”), y probablemente porque incluían el concepto “corazón”, familiar para los frailes”.¹⁰⁶ Como resultado, la autora planteó las dificultades de aproximación y comprensión de significados prehispánicos, pues éstos habrían sido reinventados por la pluma de la cristiandad.

Lo cierto es que la narración sahumantina sobre la supuesta confesión precristiana se puede leer en el “Primer Libro” de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Según cuenta el franciscano, existía entre las divinidades indígenas una especie de “Venus Mexicana” que respondía al nombre de Tlazoltéotl. En una de sus tres “advocaciones”, la divinidad atendía al mote de Tlaelcuani.¹⁰⁷ El mismo Sahagún tradujo este nombre como “comedora de cosas sucias” y refiere que no era sino la divinidad de la carnalidad y la lujuria —he aquí el motivo de su asociación con Venus. Ella misma podía a su vez crear el pecado y perdonarlo si es que los indios se confesaban ante sus especialistas religiosos. Luego, los supuestos penitentes buscaban a algún sacerdote intermediario de Tezcatlipoca para enunciar secretamente sus faltas.¹⁰⁸ Cosa digna de notar es el énfasis en el secreto, característica indisociable del sacramento de la penitencia desde su mutación de un ritual arancelario a un sacramento obligatorio.

¹⁰⁶ Julia Madajczak (2017), *Op. Cit.*, p. 78. La traducción es mía.

¹⁰⁷ Fray Bernardino de Sahagún (2006), “Libro primero en que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España” en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, p. 34.

¹⁰⁸ Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Ídem*.

Después de una oración entonada en viva voz del penitente, el intermediario entre el presunto pecador y Tezcatlipoca calendarizaba un día específico para la verbalización de la falta: “Dicho esto miraba luego el libro de las adivinanzas que se llamaba *tonalámatl*, para por él saber qué día sería más oportuno para aquella obra [...]”. Acto seguido, y como si del sacramento cristiano se tratara, el penitente juraba que todas sus palabras predicaban verdad. Así pues, la satisfacción de la falta era el última pieza del ritual, ya fuera por el ayuno y la consecuente mortificación de la corporeidad, pasando así, por en medio de la lengua,

alguna espina de maguey, y después, por el mismo agujero, pasaras los mimbres. Pasarás cada uno por delante de tu cara, y acabando de sacarla arrojarla has detrás de ti, hacia las espaldas, y si quisieses de todas ellas hacer una, atando todas, la una con la otra, ora sean cuatrocientas o ochocientas con las que hubieres de sacar por la lengua, haciendo esto te perdonan los pecados.¹⁰⁹

Al igual que sus compañeros de orden a los que aludí párrafos arriba, pareciera que el relato de Sahagún se encuentra también influenciado no sólo por la historia del sacramento de la penitencia cristiana, sino también por las discusiones que giraron en torno a la contrición y la atrición. Me explico. Además de las prácticas penitenciales de la *exomologesis* y la *exagoreusis*, existió también en la historia del cristianismo la confesión arancelaria, también conocida como tarifada. Según Foucault, se le calificó de tarifaria porque a cada pecado le correspondía una pena según su gravedad.¹¹⁰ Y estas penas, claro está, podían ser pecuniarias o

¹⁰⁹ Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Ídem*, p. 35.

¹¹⁰ Michel Foucault (2014b), *Op. Cit.*, p. 163.

disciplinarias. A decir de Martiarena, “Sahagún menciona —al respecto de la confesión indígena—, que no en todos los casos la penitencia ha de ser tan dura, sino que se correspondía con la gravedad de los pecados”.¹¹¹ Lo que subyace en el fondo de su narrativa respecto a la supuesta confesión precristiana, y donde encuentro ese parecido con la arancelaria o tarifada, es aquella premisa de que a cada pecado le corresponde un castigo, el cual depende de la gravedad de la falta.

Ahora bien, sospecho que, a diferencia de los cronistas anteriores, el relato de Sahagún se vio interpelado por la doctrina de la atrición sacramental. Algunos atricionistas franciscanos estipulaban que el sacramento de la penitencia podía o realizarse una vez en vida o no realizarse nunca, pues era mejor venir al confesionario con un corazón contrito, esto es, por voluntad propia.¹¹² No obstante, si el sacramento de la penitencia se realizaba sólo una vez, así como la supuesta confesión prehispánica, el confesante debía cuidarse de no pecar más. Por ello, muchos cristianos enunciaban las faltas en su vejez, cercanos a su último suspiro, pues la muerte impedía la reincidencia. Como se podrá observar, esto supondría una laxitud disciplinaria a lo largo de la vida del creyente, pues uno podía vivir licenciosamente y arrepentirse sólo al final de su vida.

Esto último coincide ampliamente con la analítica de Martiarena, quien señaló hace ya un par de décadas que, “una vez hecha confesión y penitencia, —refiriéndose a la práctica precortesiana— el pecador podía volver a su casa y

¹¹¹ Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, p. 89.

¹¹² Bernardino Armellada (2002), “La sacramentalidad en la salvación del hombre” en José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda (Coords.), *Manual de teología franciscana*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), p. 355.

procurar no pecar nunca más [...] asimismo, fray Bernardino dice que, dado que la confesión podía hacerse sólo una vez en la vida, muchos de los pecadores indios no se confesaban sino a edad avanzada, a fin de no obligarse a dejar de pecar antes de la vejez”.¹¹³ He aquí una coincidencia, una conjetura, un parecido entre la doctrina atricionista y la narrativa del fraile que denosta y demoniza las prácticas indígenas. En efecto, esto no es más una hipótesis que habría que confirmarse reconstruyendo el itinerario intelectual del franciscano. Y por itinerario intelectual refiero a lo que el fraile leyó e interpretó en materia de teología sacramental.

Finalmente, la narrativa de Sahagún culmina remarcando la condición jurídica del ritual. Para él, muchos de los confesantes solicitaban a sus “sátrapas” una constancia probatoria que diera fe de su confesión, ya que, al poseerla, podían probar a sus “alcaldes” y “jueces” que habían expiado sus faltas.¹¹⁴ La entrega de ciertos papelillos con carácter cuasi legal que validen la práctica penitencial es también algo que rememora la normativa cristiana. Ya las juntas eclesiásticas y los concilios provinciales mexicanos serán testimonio de esto último.

Siguiendo con la segunda cuestión que se desprende de la *Historia* de Sahagún podemos advertir que, en general, su obra fue un texto buscó hacer lid a la idolatría. Para él, los esfuerzos misionales de sus compañeros de orden habían rendido frutos, pero no lograron extirpar del todo la antigua religión de los indios.

¹¹³ Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, p. 90.

¹¹⁴ “Acabada su confesión, demandaban una cédula firmada por el confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia y confesándose y que ya no tiene nada contra ellos la justicia”. Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Op. Cit.*, p. 36.

Por estos motivos, el fraile veía con ojos críticos y nada apremiantes el éxito descrito en las páginas de las crónicas escritas por puño y letra de sus correligionarios. En consecuencia, Bernardino de Sahagún narró las prácticas religiosas de la población indígena como enfermedades que debían ser identificadas, atacadas y curadas. Y qué mejor para esta tarea que un médico del alma: “el médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad [...]”.¹¹⁵

En tanto que, ante sus ojos, los indios padecían la enfermedad de la idolatría, había que adiestrar a un buen número de especialistas religiosos para aliviar completamente sus síntomas. Así pues, Sahagún, con ayuda de sus informantes indígenas, compusieron en un amplio período de tiempo —y en distintas geografías— una *Historia* que se pretendía total respecto al mundo indígena, pues, así como lo hacían los manuales médicos de Hipócrates y Galeno, había que conocer el más mínimo detalle de la enfermedad para poder proporcionar su alivio. Dentro de dicho contexto, los predicadores y confesores se constituirían como los médicos por excelencia de la enfermedad idolátrica:

Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas, para curar enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y al confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeseen tocante a su oficio conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios.¹¹⁶

¹¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Ídem*, p. 15

¹¹⁶ “Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en su tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen —que es mera idolatría, y los confesores ni se las

Observamos, pues, que la obra que se le atribuye a la autoría de Sahagún continúa con esa antigua práctica cristiana de conocer para destruir, saber para encauzar y preguntar para enderezar. Es, en suma, un texto que presenta al lector la sintomatología del pecado y, por ende, de la idolatría. En consecuencia, ruega a los misioneros no confiarse ni decir “que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad”, dado que “otros muchos pecados hay entre ellos muy graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de idolatría y ritos idolátricos, supersticiones idolátricas y agüeros y abusos y ceremonias idolátricas [...]”.¹¹⁷

En conclusión, Sahagún buscó mediante su texto contrarrestar las prácticas consideradas como heterodoxas. Para hacerlo, le era indispensable la instrucción cristiana a los predicadores y, especialmente, a los confesores: fueron ellos los médicos espirituales que aliviarán los síntomas demoniacos que acechan a la población por él descrita. Sin titubear podemos afirmar que su *Historia* fue una herramienta de ese poder pastoral que problematicé en el capítulo pasado, pues si bien es cierto que su autor buscaba la erradicación de la enfermedad espiritual, se observa también que, revestido de ese léxico médico, se buscaba la transformación efectiva de la subjetividad indígena hacia los estatutos normativos impuestos por la cristiandad castellana del siglo XVI.

En este pequeño apartado observamos lo que algunas crónicas franciscanas narraron acerca del sacramento de la penitencia. Por un lado,

preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aún la entenderán aunque se las digan. Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Ídem*, p. 15.

¹¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún (2006), *Ibidem*.

Motolinía creó un arquetipo textual que continuarían autores como Mendieta y Torquemada. En dichos textos atendemos una visión idílica de la evangelización en la que los indios acudieron contritos a celebrar el sacramento en cuestión. Por otro lado, el caso de Sahagún representa una doble cuestión: primero, la supuesta penitencia indígena y, segundo, la formación de un dispositivo textual que permitiese a predicadores y confesores lograr con éxito su labor misional.

Lo interesante de la confesión precristiana, tanto en el texto de Sahagún, así como en el análisis filológico de Madajczak, es la asociación entre penitencia y sexualidad. De hecho, y a pesar de los intentos por conocer los usos de *yolmelahua* y *yolcuita*, dos conceptos nahuas cristianizados, es curioso notar el olor a cristianismo que perpetúa ese desdén al cuerpo y sus placeres. Pareciera, como dije con anterioridad, que el modelo de la penitencia cristiana se aplicó a la narrativa sahumantina para describir una serie de prácticas rituales que poco o nada tienen que ver con el sacramento de la reconciliación.

Para lumbre y nutrición de los ministros de la Iglesia: los confesionarios franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI

“Muy amado hijo —dice el franciscano fray Alonso de Molina en el “Prólogo” a su *Confesionario Mayor*—, {cualquiera que tú seas, que pretendes salvarte}, para que puedas alcanzar la vida eterna, te es muy necesario que te conozcas”.¹¹⁸ Tiempo después, en su “Otro confesionario más breve”, fray Juan Bautista inquiere a sus feligreses lo siguiente: “¿Has examinado bien tu conciencia?”, “¿Por ventura

¹¹⁸ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 3r.

pesaste de tus pecados?”.¹¹⁹ Las citas arriba plasmadas son evidencia de un suceso histórico que atañe, sin duda alguna, a la historia de los procesos de subjetivación, entendiendo a estos últimos como “la forma en que los individuos se constituyen y son constituidos como sujetos”.¹²⁰

Con el correr del siglo XVI, los frailes franciscanos se enfrentaron con una tarea monumental: la de producir sujetos cristianos.¹²¹ Siguiendo casi al pie de la letra la metodología propuesta por Michel Foucault en su segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, el historiador Jorge Klor de Alva apuntó hace ya un par de décadas que en este proceso se buscó disolver las antiguas nociones del “ser nahua” para dar paso a una subjetividad anclada en una conciencia individual imbuida de culpa y pecado.¹²² En efecto, apuntaba el mismo autor, hablar de un ser nahua es algo complicado, e incluso atrevido, debido a que las fuentes que han llegado hasta nuestros días son unas que han pasado por la mira de la cristiandad.¹²³ Retomando la ya canónica obra de Alfredo López Austin intitulada *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Klor de Alva advirtió que, en el campo de lo ideal, el ser nahua estuvo constituido por

¹¹⁹ Fray Juan Bautista (1599), “Otro confesionario más breve” en *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México, Melchor Ocharte, f. 74r.

¹²⁰ Julián Sauquillo (2019), “Glosario” en *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, España, Alianza Editorial, p. 558.

¹²¹ Fray Alonso de Molina confirma este supuesto de la siguiente manera: “Y Él te adoptará por hijo, y tú le tendrás por Padre”. Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 5v. En la narrativa de Molina, la adopción expresa de suyo un proceso de transformación de la subjetividad. Y es que se espera del feligrés que reconozca la Deidad cristiana en términos de parentesco para poder enunciarse cristiano.

¹²² , Jorge Klor de Alva (1988), “Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua” en *Arbor: ciencia, pensamiento, cultura*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas (núms. 515-516, Tomo CXXXI): 49-78.

¹²³ Klor de Alva, Jorge (1988), *Ídem*, p. 53.

múltiples elementos físicos y sobrenaturales, de los cuales destacó tres entidades anímicas: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*.¹²⁴

El *tonalli* encontró su centro anímico en la cabeza. Éste no era sino una fuerza luz-calor originada en los cielos que fungía a manera de enlace entre los individuos y las divinidades, además de que fomentaba el poder vital de cada persona, cuidando así de su crecimiento físico, de su temperamento y de sus capacidades racionales. En su vocabulario, Molina lo tradujo como “calor, o tiempo de estío”.¹²⁵ Por su parte, el *teyolia* se encontraba en el corazón de las personas.¹²⁶ Algunos frailes, como el franciscano recién citado, lo asemejaron “al alma, o ánima” pues se creía que sobrevivía la vida mortal.¹²⁷ Por su ubicación, el *teyolia* era el encargado del deseo, la cognición y la sentimentalidad. Finalmente, el *ihiyotl* fue una especie de gas luminoso producido por los cuerpos. A diferencia del *tonalli* y del *teyolia*, el *ihiyotl* residía en el hígado y se asociaba con la cólera, el odio y la envidia.¹²⁸

Además de estas fuerzas anímicas, las cuales debían mantenerse en equilibrio, Óscar Martiarena apuntó que los nahuas de la época prehispánica se representaban a sí mismos como pertenecientes a una comunidad, antes que como individuos autónomos. En ese sentido señaló que, “en la sociedad prehispánica, el indio tiene una conciencia y una memoria de sí mismo en función a la casta a la que pertenece”, prosigue argumentando que esto no significa que

¹²⁴ Klor de Alva, Jorge (1988), *Ídem*, p. 54.

¹²⁵ Klor de Alva, Jorge (1988), *Ídem*, p. 5; Fray alonso de Molina (1571), “T ante O” en *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, en Casa de Antonio de Espinosa, f. 149 r.

¹²⁶ Klor de Alva, Jorge (1988), *Ibidem*.

¹²⁷ Fray Alonso de Molina (1571), *Op. Cit.*, f.95r.

¹²⁸ Klor de Alva, Jorge (1988), *Op. Cit.*, p. 56.

“no tenga conciencia ni memoria, sino que la tiene con relación a su comunidad y el lugar que ella ocupa”.¹²⁹

Con la llegada del mensaje evangélico pregonado por los franciscanos desde 1524, comenzó a gestarse un proceso de individuación que paulatinamente disolvió las antiguas concepciones del sujeto nahua promovido, entre muchas otras cosas, por la introducción del sacramento de la penitencia.¹³⁰ Y es que, como ya lo he apuntado, la confesión auricular no fue sino un acto gnoseológico que orilló a los indios a afirmar “esto es lo que hice, esto es lo que pasó en el fondo de mi conciencia, estas son las intenciones que yo tenía, esto es lo que, en el secreto de mi vida o el secreto de mi corazón, constituyó mi falta o constituyó mi mérito”.¹³¹ Para lograrlo, se introdujo también una conciencia histórica lineal y ascendente. Con esto no sólo me refiero a aquella linealidad que parte del mito bíblico de la creación y que culmina con el fúrico juicio final narrado al interior del Apocalipsis de San Juan, sino una noción de historia en tanto historia vivida cuyo punto de partida era el nacimiento de un individuo y que, para llegar a su culmen, es decir, que, para que la población originaria del Nuevo Mundo ocupara uno por uno un asiento a la diestra del Padre, tendrían que narrar los hechos de su vida siempre en términos de la culpa y el pecado. Todo esto bajo la dictadura del yo: “yo forniqué”, “yo asesiné”, “yo robé”, “yo mentí”, “yo engañé”, “yo deseé a la mujer de mi prójimo”. Al respecto, Molina confirma dichos supuestos en su *Confesionario*

¹²⁹ Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, pp. 161-162.

¹³⁰ El mismo prólogo del franciscano fray Alonso de Molina es un buen ejemplo de esto. Fray Alonso de Molina (ed. 1972), *Op. Cit.* fs. 3r-18v.

¹³¹ Michel Foucault (2014a), *Op. Cit.*, p. 105.

breve en lengua mexicana y castellana. En su “Prólogo”, el franciscano advirtió lo siguiente:

Te es muy necesario aparejarte bien, y con toda diligencia acordáte, y buscar y examinar todos tus pecados, y maldades. Y después que los hayas traído a la memoria tengas gran pesar, tristeza y lloro por los haber cometido: porque no a algún señor terrenal o alguna persona noble has ofendido y desacatado, y dado de bofetadas en la cara, y messado, más a tu verdadero Dios y señor has desacatado sin algún temor: y has bien merecido el castigo eterno del infierno, por tus pecados: y te echará allá en el dicho infierno, si ahora no te confesaras y hicieras penitencia.¹³²

Además de aquella conciencia individual enajenada a la historia personal —y pecaminosa— de cada sujeto, la confesión también convirtió a los individuos en vigilantes de sí mismos y de los otros. Los franciscanos Fray Alonso de Molina y Fray Juan Bautista instaron en múltiples ocasiones a su hipotética feligresía indígena a delatar sus pecados personales y, en caso de conocer las faltas ajenas, denunciarlas ante la autoridad religiosa.¹³³ Es en ese sentido que el de la penitencia se convirtió en un dispositivo individualizante, el cual hacía que los sujetos se fiscalizaran a sí mismos y a sus vecinos.¹³⁴ Una especie proto-panóptico mucho antes del surgimiento de las sociedades disciplinarias burguesas

¹³² Fray Alonso de Molina (1565) “Prólogo” en *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Antonio Espinsa Impresor, f. 2v.

¹³³ Por ejemplo, en su “Confesionario mayor”, fray Juan Bautista inquiere a sus feligreses si es que sabían de alguien que practicara la hechicería. Y, en caso de saberlo, pregunta a los indios si denunciaron o no a dicha persona: “¿Por ventura creíste o tuviste por cierta alguna cosa de hechicería, o preguntaste a los que la hacen para saberla de ellos, o viéndola hacer no reprendiste ni acusaste al que la hizo?” Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. 43r.

¹³⁴ Al igual que Bautista, Molina cuestiona a su rebaño espiritual si conoce a otras personas que guarden ídolos demoníacos: “¿Tienes guardada todavía alguna imagen del demonio o sabes que otro alguno la tiene guardada?” Fray Alonso de Molina (1565), *Op. Cit.*, f. 6r. Así pues, el confesor echando mano de su poder pastoral insta a sus feligreses a acusarse a sí mismo, pero también a su vecino.

del siglo XIX.¹³⁵ En efecto, el complejo juego de autodenuncias y de delaciones ajenas fomentadas por los confesores a lo largo de la época virreinal, y que se observa en las actas procesales de los distintos foros de justicia, ayudaría a confirmar estos supuestos.

Este proceso histórico de subjetivación, en el que gradualmente aparecería entre los indios del Centro de México una conciencia individual investida de culpa, falta y pecado, tuvo como uno de sus soportes materiales un tipo de literatura muy específico. Se trata, pues, de los manuales de confesión o confesionarios. Estos eran textos bilingües, en los que se recurrió el vocablo *neyolmelahualiztli* ['acción de enderezar el corazón de la gente'] para referir al sacramento de la penitencia. En tanto herramientas para adiestrar a los religiosos en el arte de la confesión, los mismos religiosos recurrieron al neologismo *neyolmelahualoni* para designar a dichos textos. Al respecto, Miguel León-Portilla apuntó que “el infijo *-lo-*, unido al sufijo *-ni*, confiere al vocablo la idea de instrumentalidad”.¹³⁶ Así pues, *neyolmelahualoni* significaba literalmente ‘instrumento para enderezar los corazones de la gente’, o sea, confesionario.

Los primeros en llegar a la imprenta durante la primera mitad del siglo XVI fueron los de los franciscanos,¹³⁷ seguidos de los agustinos.¹³⁸ En el caso de los

¹³⁵ El panoptismo es una propuesta en la que se analiza cómo es que el panóptico de Jeremy Bentham instauró un sistema cerrado de vigilancia en el que el ejercicio del poder se expresa en un constante estado de vigilancia continua sobre uno mismo y los otros. Este sería uno de los rasgos más importantes de las llamadas sociedades disciplinarias burguesas del siglo XIX. Al respecto, *cfr.* Michel Foucault (2003), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, especialmente pp. 180-210.

¹³⁶ Miguel León-Portilla (2009), “Fray Alonso de Molina (ca. 1513-1579)” en *Obras de Miguel León-Portilla Tomo IV. Biografías*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), El Colegio Nacional, p. 224.

¹³⁷ Mark Z. Christensen (2013), “The Various Confessions of Mesoamerica” en *Nahua and Maya Catholicism's. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Estados Unidos, Stanford University Press, p. 159-192.

dominicos, el primero de sus confesionarios destinado a su feligresía indígena se imprimirá a principios de la segunda década del siglo XVII a cargo de Fray Martín de León.¹³⁹

En el caso de los franciscanos, que es el que aquí me ocupa, fueron dos autores los que produjeron este tipo de literatura con ayuda de sus informantes indígenas. Antes de continuar, es necesario remarcar que los confesionarios impresos fueron el corolario de una serie de experiencias previas. Según Mark Z. Christensen, existieron en territorio novohispano un sinnúmero de manuales de confesión redactados a mano por los frailes evangelizadores antes de la primera mitad del siglo XVI.¹⁴⁰ No obstante, y por lo perecedero del material en que fueron escritos, muchos de estos manuales desaparecieron gracias a las inclemencias del tiempo. Hoy en día se han encontrado algunos de estos textillos que ayudan a corroborar este supuesto, por poner un ejemplo, Berenice Alcántara publicó y tradujo un pequeño manual que data de 1547 y que se encuentra resguardado en el manuscrito RES/165/1 de la Biblioteca Nacional de España.¹⁴¹

¹³⁸ Diez años después de los publicados por Molina apareció el primer confesionario agustino. Se trataba de Fray Juan de la Anunciación (1575), *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, México, Casa de Pedro Bali, 207 fs.

¹³⁹ El texto de fray Martín de León es quizá el primer confesionario impreso por los adeptos a la Regla de Santo Domingo. Éste último forma parte de una obra magna intitolado *Camino al cielo en lengua mexicana*, la cual contiene además una serie de consejos para redactar un buen testamento, una disquisición teológica de corte tomista sobre el concepto *tleotlacatl* (persona divina), etc. Cfr. Fray Martín de León (1611), *Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin con todo lo que un Xtiiano deue creer, saber, y obrar, desde el punto que tiene uso de razon, hasta que muere*, México, Empronta de Diego López Dávalos, y a costa de Diego Pérez de los Ríos, 160 fs.

¹⁴⁰ Mark Z. Christensen (2013), *Op. Cit.*, p. 163-164.

¹⁴¹ Berenice Alcántara Rojas (2023), ““Nada esconderás, todo lo revelarás”. Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (vol. 65): 277-332.

Regresando a la cuestión de los autores franciscanos, resalta que fueron Fray Alonso de Molina y Fray Juan Bautista los primeros en llevar sus manuales a la imprenta. El primero publicó en 1565 un *Confesionario mayor en la lengua mexicana* y un *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*.¹⁴² Vale la pena resaltar el hecho de que éste último estaba próximo a imprimirse en noviembre de 1564, fecha en que se expidió su licencia. Por su parte, Bautista compiló en 1599 su *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*. Se trataba de una obra que, en su interior, contenía una serie advertencias y casos de conciencia para que sus correligionarios aprendieran a ejecutar el sacramento de la confesión y tres confesionarios más: un “Confessionario Mayor”, un “Confessionario más breve” y “Otro confessionario más breve”.¹⁴³

Como se podrá advertir, los Manuales de Confesión pueden caracterizarse en dos tipos: los mayores y los breves. De hecho, en Nueva España existieron tres confesionarios mayores, el primero y el más popular fue el de Molina; el segundo fue el de Bautista y el último se imprimió en el siglo XVII bajo la autoría del secular Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl.¹⁴⁴ Dejando de lado este último, se puede advertir que, en general, los Mayores fueron textos que buscaban, sí el adoctrinamiento de la población originaria del Nuevo Mundo; a la vez que persiguieron la instrucción

¹⁴² Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, 124 fs., Fray Alonso de Molina (1565), *Op. Cit.*, 19 fs.

¹⁴³ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, 122 fs.

¹⁴⁴ “En 1634, Bartholomé de Alva publica su *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*, al que añade algunas “pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de hoy han quedado a los naturales de esta Nueva España”. Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, pp. 165-166. Bartholomé de Alva Ixtlilxóchitl (1634), *Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supresticiones [sic] de idolatría, que el día de oy an quedado a los naturales desta Nueva Espana, è instruccion de los santos sacramentos &c*, México, Por Francisco Salbago, impressor del Secreto del Santo Officio. Por Pedro de Quiñones, 52 fs.

doctrinal y lingüística del confesor. En añadidura, estos textos fungieron como guías de estudio para los correligionarios de una orden específica. Al respecto, Molina asentó en la Epístola nuncupatoria, dedicada al “ilustrísimo y reverendísimo Señor, Don fray Alonso de Montúfar” que, debido a la barrera lingüística entre confesores y penitentes,

quise tomar este trabajo y hacer estos dos Confesionarios: el primero algo dilatado y de materias útiles y necesarias a los penitentes para saberse confesar y declarar sus pecados y circunstancias de ellos, y no menos útiles para los confesores y predicadores para entender muy bien a los penitentes y para predicar en los púlpitos las materias espirituales y de Iglesia que se ofrecieren en diversos propósitos, y dado que las dichas materias pareciere a alguno ser aquí impertinentes, son empero muy necesarias de saber con sus propios vocablos y natural manera de hablar para la instrucción de los naturales. ¹⁴⁵

Por su popularidad, este confesionario, que se compuso desde 1559 durante la estadía del fraile en el convento de Tecamachalco, lugar en el que fungió como guardián, gozó de tres ediciones en la segunda mitad del siglo XVI. La primera de 1565; la segunda de 1569 —la cual, por cierto, se reprodujo en 1972 al interior del Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM—, y la última de 1578.¹⁴⁶ Cabe resaltar que este texto, así como el de Bautista, estuvo influenciado, entre muchas otras cosas, por la obra del escolástico Martín de Azpilcueta Navarro. Sin embargo, y a pesar de las similitudes en algunas de sus entradas, el de Molina se escindió de sus contrapartes europeas debido al crisol

¹⁴⁵ Fray Alonso de Molina (ed. 1972), *Op. Cit.*, f. 2v.

¹⁴⁶ Benjamín Flores Hernández (2001), “Para tu favor y ayuda”. El Confesionario mayor de fray Alonso de Molina, como texto para enseñar a vivir su nueva religión a los indios mexicanos recién convertidos al cristianismo” en *Caleidoscopio. Revista semestral de ciencias sociales y humanidades*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes (Núm. 9): 67-122.

cultural que primó al interior del altiplano central mesoamericano. Por poner un ejemplo, para los castellanos de aquella centuria hubiera sido incongruente que un religioso inquiriera a su penitente peninsular sobre lo siguiente: “¿comiste alguna vez carne humana, o el maíz que se coció con ella: porque esto es muy grande y espantoso pecado?”.¹⁴⁷

En efecto, Azpilcueta, al igual que Molina, se preocuparon por la ingesta de carne humana cuando ambos abordan el pecado de la gula, empero, existen unos elementos radicalmente diferente entre las interrogantes del navarrese y las del franciscano. Primero, Azpilcueta comienza el espacio dedicado al pecado del buen comer aseverando que éste es un vicio cardenal porque de él se desprenden “cinco hijas feas”: el “embotamiento de la razón”, la “alegría desordenada”, la “parlería demasiada”, la “truhanería” y el “ensuciamiento”. Luego, remarca su calidad de pecado mortal para resaltar lo siguiente:

Si sabiendo comió, o dio a comer carne de hombre, sin muy grande necesidad, aunque a nadie matase para ello y lo tomáse de los que estaban muertos por armas, o por justicia, o por enfermedad. M. Porque, aunque sólo la hembra humana es apta para la cópula lícita. Así sola la carne de animal irracional es lícita para comer, como lo dijo bien Caier. Por ende, santamente hacen los reverendos padres de la Compañía de Jesús, que no quieren bautizar en el Brasil a los gentiles (aunque crean lo mismo que nosotros) si no se determinan a nunca más comer carne de hombres, puesto que los maten en guerra justa, porque no están contritos, ni bastante atritos.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Fray Alonso de Molina (ed. 1972), *Op. Cit.*, f. 82r-82v.

¹⁴⁸ Martín de Azpilcueta Navarro (1556), “Cap. XXII. De los siete pecados capitales, que el vulgo llama mortales, y la glosa cardenales. Y de la soberbia reina de ellos, y de todos” en *Manual de confesores y penitentes, que contiene casi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir, de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras & irregularidades*, España, Impreso por Adrián de Anuers, pp. 500-501.

El de Molina se diferencia así del del Azpilcueta en la medida en la que el primero omite la ingesta de carne humana por muerte de guerra o de justicia. Y si bien el navarrese refiere a los indios del Brasil, pues, se habrá de recordar que pasó un tiempo en el reino de Portugal,¹⁴⁹ no lo hace para remarcar la práctica de la antropofagia ritual como en el caso de Molina, quien, además, añade el elemento del maíz. Incluso se advierte que el texto del franciscano carece de una explicación teológica sobre la naturaleza del pecado de la gula, y de los pecados en general, cuestión que aparece detalladamente de la obra del tomista.

Así como el *Mayor* de Molina fungió como un texto cuya intencionalidad era el adiestramiento de penitentes y religiosos, el “Confesionario mayor” aglutinado al interior de su *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, de fray Juan Bautista, el cual redactó en su estadía en el pueblo de Texcoco, continuó con las mismas directrices. En él, el fraile sumó algunos casos de conciencia que los confesores debían transmitir a sus feligreses antes de la celebración del precepto pascual. Es, por así decirlo, un texto cruzado que retoma la dimensión casuística de las *Summas* europeas, los *exempla* de tradición medieval, a la vez que un confesionario de amplio tamaño. Al respecto, Bautista apuntó que

El que yo he tenido en hacer este confesionario (por amor a nuestro señor Jesucristo), ha sido disponer los ánimos de estos naturales con ejemplos

¹⁴⁹ Un texto que da cuenta sobre la vida y obra de Martín de Azpilcueta Navarro es el de Isabel Muguruza Roca (2018), “Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia” en *Indiana – Estudios antropológicos sobre América Latina y el Caribe* (2018), Alemania, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (Vol. 35, Núm. 2): 29-53.

vivos de cosas sucedidas, para que ellos entiendan las partes de la penitencia y consigan el furto de la Redención, que tan caro le costó a Cristo nuestro bien. Tengo larga experiencia con las comedias que de estos y de otros ejemplos he hecho representar las Cuaresmas, ha sacado nuestro Señor por su misericordia gran fruto, limpiado y renovado conciencias envejecidas de muchos años en ofensas tuyas, y por esto tengo hecho un libro de ellas, en esta lengua mexicana, que mediante el divino favor saldrá a presto a la luz.¹⁵⁰

Los confesionarios mayores fueron los más prolijos en cuanto a su contenido. Tanto el de Molina, así como el de Bautista, mantienen una estructura interna bastante parecida. Quizá una de sus diferencias radique en que el segundo recurre a casos de conciencia que rememora su experiencia misional y su conocimiento doctrinal, así como algunos otros que, tanto en el mayor y en el breve, aparecen en la obra del también franciscano Juan Foscher. Es en ese sentido que las preguntas vertidas al interior de estos textos giraron en torno a distintos ejes, de los cuales el más importante fue el del Decálogo bíblico. De hecho, Stephen Haliczer señaló al final de la década de los noventa que los confesionarios modernos habrían de sufrir una transformación radical.¹⁵¹

En pocas líneas, el mismo historiador apuntó que los primeros manuales de confesión europeos datan del siglo XIII. Cosa que no es rara si tomamos en cuenta que el IV Concilio de Letrán sistematizó la práctica del sacramento de la confesión. Estos primeros manuales, dedicados a párrocos y feligreses, destacan

¹⁵⁰ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. B2r -B2v. Fray Juan Bautista paginó su “Prólogo” con la grafía “B”, acompañado de un número: “B1, B2, B3”, etc.

¹⁵¹ “A finales de la Edad Media, los diez mandamientos se habían impuesto claramente a los Pecados Capitales como principio organizador de la mayor parte de los manuales”. Stephen Haliczer (1998), *Op. Cit.*, 3. p.

por haber sido escritos en lengua vernácula, pero también por contener preguntas cuyos ejes rectores fueron el Septenario de los pecados.¹⁵² Con el advenimiento de la Modernidad, aunado a la profunda crisis feudal acaecida sobre Europa, el despliegue de los Estados Absolutistas, el expansionismo y colonialismo de los reinos de Portugal y Castilla y el cisma religioso fomentado por las distintas caras del protestantismo, los ejes rectores de la moral cristiana, y, por lo tanto, de los confesionarios modernos, pasaron a privilegiar al Decálogo bíblico como la brújula moral con la que todo cristiano debía de orientar sus acciones.¹⁵³

La transición del Septenario de los pecados a los Mandamientos que, según la tradición veterotestamentaria le fueron revelados a Moisés en la punta del Sinaí, ha sido estudiada por John Bossy.¹⁵⁴ Según su tesis, los Diez Mandamientos resultaron mucho más provechosos que los Siete pecados debido a que el catolicismo de la primera modernidad se había visto amenazado por el cisma religioso. En ese sentido, el primer mandamiento, que pregonaba el amor a Dios por encima de todas las cosas, permitía delimitar lo idolátrico de lo lícito y, por ende, esto último concedía la injerencia directa de la Iglesia y del Estado en materias de doctrina y justicia. Esta transición tuvo como efecto a corto y largo plazo el hecho de instaurar una serie de códigos morales mucho más amplios, con los que se podían juzgar un mayor número de prácticas sociales que, a ojos de los

¹⁵² Stephen Haliczer (1998), *Ibidem*.

¹⁵³ John Bossy (2002), "Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments" en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Reino Unido, Cambridge University Press p. 215.

¹⁵⁴ John Bossy (2002), *Ídem*, p. 214-234.

religiosos, atentaban en contra de los rudimentos esenciales de la institución eclesiástica.¹⁵⁵

Bajo dichos supuestos, podemos concluir que, en efecto, los Manuales de confesión redactados por los franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI privilegiaron al Decálogo bíblico como eje rector de las preguntas que los frailes debían de inquirir hacia sus penitentes. Si bien me he ocupado hasta ahorita de los mayores, esta será una característica que compartirán con los breves. De hecho, el *Mayor* de Molina contiene un aproximado de 319 entradas en lo tocante a los Diez Mandamientos; mientras que en el *Mayor* de Bautista hallamos 163.¹⁵⁶ Cabe destacar que este conteo es sólo por entrada, y que cada una de éstas puede contener en su interior más de dos preguntas. Un ejemplo de esto último proveniente del de Molina ayudaría a clarificar mi punto: “¿llamaste alguna vez a un hechicero para que te echase suertes o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar tus carnes trasquilóte supersticiosamente, o le llamaste para que te descubriese lo que habías perdido, o adivinó delante de ti en el agua?”.¹⁵⁷ Con este ejemplo se materializa la premisa de que cada entrada puede contener dentro de sí misma dos o más preguntas.

Debido a la realidad cultural del Nuevo Mundo, los mandamientos que más preguntas contienen en su interior son el Séptimo, el Sexto y, finalmente, el Primero. El *Confesionario Mayor* de Molina agrupó 141 interrogantes en torno al precepto que prohíbe el hurto; mientras que en Bautista encontramos 66. Luego le siguen las que atañen a la fornicación. En el primer caso existen 44 preguntas y

¹⁵⁵ John Bossy (2002), *Ibidem*.

¹⁵⁶ Mark Z. Christensen (2013), *Op. Cit.*, p. 191.

¹⁵⁷ Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 20v.

en el segundo 28. Sobre el primer precepto del Decálogo, es decir, aquel que se preocupa por los presuntos ritos idolátricos de los indios, tenemos para el primero un aproximado de 30 cuestionamientos en contra de las 21 que aparecen en el de Bautista.

No obstante, las preguntas contenidas en ambos confesionarios no se agotan en el eje del Decálogo Bíblico. Existen otras directrices organizativas como los cuestionamientos que buscan confirmar si los indios comprenden del todo la importancia del sacramento de la penitencia. Hay también otras que giran en torno al Septenario de los pecados, los cinco sentidos, las tres potencias del alma, las virtudes teologales y cardinales, las siete obras de misericordia corporales y otras sobre las siete obras de misericordia espirituales. Si bien Molina inquiriere a su feligresía indígena cuestionamientos relativos a sus oficios, éstas se agrupan en torno al Séptimo precepto.¹⁵⁸ No obstante, Bautista reservó apartados exclusivos a los gobernadores, caciques, principales, tequitatos, mayordomos, a los alguaciles del cohuatequitl, a los médicos, a las parteras y a los mercaderes. A los plateros y vendedores de mantas, a los cacahuateros, a los cereros, a los que venden algodón, a los tintoreros, carniceros y pintores. A los padres y madres. Y, finalmente, a los mercaderes de sartas.¹⁵⁹

A la par de los Mayores, existieron también otros confesionarios conocidos como breves. A diferencia de los otros, los breves se caracterizaron por ser una especie de librillos de bolsillo que los religiosos llevaban consigo en caso de verse

¹⁵⁸ Las preguntas en torno al Séptimo precepto se encuentran en Alonso de Molina (ed. 1972), *Ídem.*, fs. 36v-63v.

¹⁵⁹ Estas preguntas dedicadas a hombres y mujeres de distintos oficios pueden encontrarse en Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, fs. 60r-68v.

en la necesidad de ejecutar el sacramento de la penitencia o, en su defecto, por ser más fáciles para la memorización, dado que en múltiples ocasiones las preguntas eran más sucintas.¹⁶⁰ Si bien me interesan los producidos en la segunda mitad del siglo XVI, es imperante resaltar que el grueso de los confesionarios breves impresos en Nueva España supera con creces al número de los confesionarios mayores. Párrafos arriba resalté que el último mayor en ver la luz de la imprenta fue el de Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl: un confesionario fechado en 1634 que, a diferencia de sus predecesores, no ahondó en los requerimientos, consejos y advertencias para realizar una óptima confesión. O, por lo menos, no de la forma tan detallada que se encuentra en Molina y Bautista.¹⁶¹

Así pues, los siglos XVII y XVIII atestiguaron un significativo aumento en la producción de los confesionarios breves.¹⁶² Algunos de ellos se incluyeron en diccionarios y gramáticas; algunos otros en doctrinas. Sin embargo, la característica principal de la producción editorial de estos librillos, acotados a los siglos arriba mencionados, fue la apertura a otras lenguas indígenas.¹⁶³ Sin duda alguna, el náhuatl clásico continuó siendo la lengua predominante al interior del

¹⁶⁰ Mark Z. Christensen (2013), *Op. Cit.*, p. 165.

¹⁶¹ A diferencia del de Molina, “en los confesionarios de los siglos XVI y XVII se echa de menos la presencia de una explicación de lo que es el sacramento de la penitencia y del examen necesario para realizar la confesión. En este sentido, lo que puede apreciarse en los confesionarios posterior al de Juan Bautista es que omiten esclarecer el significado de la práctica sacramental, aunque sí insisten en la obligación que tienen los indios de confesar sus pecados. Óscar Martiarena (1999), *Op. Cit.*, pp. 182.

¹⁶² Mark Z. Christensen (2013), *Op. Cit.*, p. 166.

¹⁶³ Por ejemplo, Mark Z. Christensen (2013) refiere que, para el área de la Península de Yucatán, los únicos dos confesionarios breves en lengua maya aparecieron a lo largo del siglo XVIII. Esto por dos razones: primero, el autor alude a que fueron una herramienta necesaria en pro de la memorización de las preguntas, además de la practicidad de usar confesionarios breves para una enorme feligresía que contaba con tan pocos religiosos. Segundo, porque la imprenta no llegó a Yucatán sino hasta 1813. Y estos manuales además contenían los rudimentos básicos para ejecutar una buena confesión, lo cual los diferenciaba de sus contrapartes impresas en el Centro de México, las cuales —refiriéndose a Molina y Bautista— incluían un sesudo prólogo o casos de conciencia que los confesores debían de hacer a su rebaño espiritual. *Cfr.*, p. 167.

territorio novohispano, no obstante, y con el afán de extirpar idolatrías y de normar la vida cotidiana de los pueblos indígenas novohispanos, encontramos algunos en mixe, como, por ejemplo, el de Agustín de Quintana (1734) intitulado *Confessionario en lengua mixe: con una construccion de las oraciones de la doctrina christiana, y un compendio de voces mixes, para enseñarse â pronunciar la dicha lengua*;¹⁶⁴ nueve años más tarde, en 1743, el jesuita Benito Rinaldini publicó otro confesionario acompañado de un catecismo y de un arte de la lengua tepehuana intitulado *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario, y catechismo: en que se explican los mysterios de nuestra santa fê catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre Iglesia*.¹⁶⁵

Ahora bien, regresado a los franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI, es lógico suponer que Molina y Bautista compusieron sus confesionarios breves para optimizar la práctica confesional. En un terreno agreste, como las difíciles geografías narradas por Motolinía, lo que menos necesitaba un fraile para confesar a alguien en su lecho de muerte era el peso en sus manos de un eruditísimo libro. En época de pascua, cuando en los pueblos de indios se congregaba a toda la feligresía para cumplir con sus obligaciones doctrinales, los confesores raramente utilizaron los confesionarios mayores. De igual manera, cuando los frailes salían de sus Cabeceras asignadas hacia los territorios circundantes para cuidar de sus tareas pastorales, era mucho más práctico o

¹⁶⁴ Fray Agustín de Quintana (1734), *Confessionario en lengua mixe: con una construccion de las oraciones de la doctrina christiana, y un compendio de voces mixes, para enseñarse â pronunciar la dicha lengua*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 147fs.

¹⁶⁵ Benito Rinaldini (1743), *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario, y catechismo: en que se explican los mysterios de nuestra santa fê catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre Iglesia*, México, Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 150p. Es interesante notar que el paginado no contempla un recto y un verso, como en el Molina o el de Bautista, sino que es un conteo continuo.

llevar un librito breve o haberse memorizado las preguntas esenciales que debían de hacer a su rebaño espiritual. En pocas palabras, lo que persiguieron estos libros era la practicidad.¹⁶⁶

Como es de suponerse, parte del motivo por el cual se les denominó breves era que en su interior se contuvieron un menor número de preguntas. Para el caso de Molina se puede afirmar que, de 319 preguntas habidas en el Mayor, se encuentran en el breve un total de 180. De las 163 entradas que se encontraba en el mayor de Bautista, se redujeron después a 42 en su “Confessionario más breve” y a 30 en su “Otro confessionario más breve”. En efecto, esto no quiere decir que esa reducción numérica se deba sólo a que los frailes traslaparon unas preguntas de sus textos de amplio tamaño a los de menor extensión; sino que incluso podemos notar que existen algunos cuestionamientos diferentes en ambos confesionarios. Como lo veremos más adelante, y con el afán de sustentar lo recién dicho, en Molina aparece en el breve un cuestionamiento sobre el pecado de la bestialidad, cuestionamiento que desaparecerá en su *Confessionario mayor*. Cosa digna de resaltar es que los preceptos que más aflicción causaron a los religiosos en estos confesionarios fueron el Primero, el Quinto, el Sexto y el Séptimo.

Así pues, he apuntado en este apartado cuestiones más de forma que de contenido respecto a los confesionarios novohispanos en general, y sobre los manuales franciscanos en particular. Quise transmitir al lector que este tipo de textos, basados en una dinámica de la pregunta y la respuesta, se escindieron en mayores y breves. De igual manera señalé rápidamente que, si bien es cierto que

¹⁶⁶ Mark Z. Christensen (2013), *Op. Cit.*, p.165.

las preguntas que los ministros espirituales debían de inquirir a sus feligreses se organizaron mayoritariamente alrededor del Decálogo Bíblico, también es cierto que existieron otros apartados que contemplaban al Septenario de los pecados, los Cinco sentidos y así sucesivamente. Empero, he apuntado que estos librillos, por sorprendente que sea, son a la vez evidencia y herramientas de un proceso de subjetivación en el que los adeptos a la orden de San Francisco de Asís buscaron producir sujetos cristianos, por consiguiente, en las siguientes páginas me ocuparé de esto a la luz de dos conceptos analíticos planteados por el “último” Michel Foucault: aleturgia y gubernamentalidad.

Aleturgia y gubernamentalidad: evidencia y función de los confesionarios

Hasta aquí he descrito la morfología de los confesionarios franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI. A mi parecer, los confesionarios son evidencia y herramientas de aquel intento por parte de los frailes evangelizadores de producir sujetos individualizados a la usanza cristiana. Si bien existen también las *Summas* para confesores, en las que se recopilaron casos de conciencia concretos, a la vez que muestran las resistencias por parte de la población originaria ante la celebración y ejecución del sacramento de la penitencia,¹⁶⁷ son los manuales los que muestran esta parte operativa —y marcadamente oral— de las evangelizaciones novohispanas. Para comenzar, los confesionarios mayores y breves se diferencian de los sermones y de las actas procesales emitidas por

¹⁶⁷ Sobre este tipo de literatura Cfr. David A. Brading (2015), “Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial” en *La nueva España: Patria y religión*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 248.

algún foro de justicia. Se escinden de los primeros debido a que el sermón es una especie de prédica que se dicta ante un público en tiempos y espacios concretos.¹⁶⁸ De las segundas se bifurca porque, a decir de Carlo Ginzburg, éstas forman expedientes polifónicos en los que, en ocasiones, podemos apreciar la voz de *ego* y sus captores.¹⁶⁹ Es decir, al interior de estos expedientes, cuyo soporte material es la foja de papel, se puede leer una dinámica predominantemente oral de voces en constante conflicto. Así pues, los manuales de confesión no fueron pensados para ser pregonados frente a un numeroso público, ni mucho menos reflejan una dinámica verbal y asimétrica entre, digamos, un inquisidor y su imputado. Eran más bien textos que posibilitaban al confesor el formular un discurso guiado, para así extraerlo de las entrañas del feligrés. Todo esto bajo la secrecía y el silencio del aquel mueblecillo dispuesto en las parroquias para que el sacerdote escuchara privadamente las faltas de su rebaño.

Así, los Manuales de Confesión novohispanos, que generalmente contaron con una columna de preguntas redactada en castellano y otra en mexicano, son para mí textos monológicos con pretensiones dialógicas. Me explico. Por monológico comprendo que son textos normalizados y enunciados a una sola voz: la del religioso.¹⁷⁰ Hay momentos en Molina y Bautista en los que los frailes adoptan la voz de un indio imaginario para responder lo deseado por el fraile, lo

¹⁶⁸ Cfr. Rosa Bustamante Bermúdez (2005), *Los usos del sermón en la Nueva España: un instrumento para normar la vida cotidiana*, México, Universidad Autónoma de México (UAM), 159 p; Bernarda Urrejola Davanzo (2013), *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica en Nueva España (1621-1759)*, México, El Colegio de México (COLMEX), 608 p.

¹⁶⁹ Carlo Ginzburg (2010), "El inquisidor como antropólogo" en *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), pp. 401-402.

¹⁷⁰ Sobre lo polifónico y lo monológico consúltase Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (2018), "El discurso escrito" en *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, México, Paidós, pp. 99-101.

cual a su vez les permite introducir más interrogantes, sin embargo, esto no es sino una ilusión lingüística dado que el único narrador es el ministro de lo sagrado. Es por esto por lo que he adjetivado a dichos textos como monológicos.

Además de esta última característica, los confesionarios novohispanos conllevaron una abierta pretensión de diálogo.¹⁷¹ Si bien algunas preguntas vertidas en los textos de Molina y Bautista están destinadas para responder “sí” o “no”, lo cierto es que la mayoría de ellas buscan ahondar en la intimidad de los individuos. Y es aquí en donde encuentro esa pretensión dialógica. Molina, por ejemplo, buscaba la posibilidad de entablar un diálogo extenso, pues creía que la contrición debía ser el incentivo para una buena confesión.¹⁷² Por otro lado, Bautista se escudaba tras la doctrina atricionista en la que no había que esperar una sesuda argumentación por parte de los indios, pues muchas veces se confesaban porque así lo estipulaba la ley y no porque nacía de sus voluntades individuales.¹⁷³ Sea un caso u otro, lo cierto es que en ambos autores se encuentra esa pretensión dialógica, obviamente a niveles diferenciados.

Recién iniciando el presente apartado apunté que, para mí, los confesionarios franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI son evidencia de un proceso de subjetivación en el que los frailes intentaron producir sujetos cristianos,

¹⁷¹ Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (2028), *Op. Cit.*, pp. 120-127.

¹⁷² La cuestión de la contrición sacramental interpela todo el “Prólogo” del Confesionario Mayor de Molina. Al respecto, *Cfr.* Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, fs. 4v y 5v.

¹⁷³ “[Fray Juan Bautista] advirtió que era inútil tratar de hacer que los indios distinguieran entre sus pecados veniales y mortales, y más aún preguntarles cuántas veces había cometido un pecado determinado. En el mejor de los casos se podía preguntar si la ofensa había durado un mes o un año. Uno de los problemas era que los mandones, los oficiales de la comunidad, a menudo llevaban a la iglesia personas que no estaban preparadas. Otro era que, puesto que la obligación anual de confesarse y comulgar venía durante la Pascua, hacia el final de la Cuaresma, algunos indios querían recitar los pecados de toda su vida, aunque a veces omitían algunos pecados graves recientes”. David Brading (2015), *Op. Cit.*, p. 224.

pero, a su vez, fueron herramientas textuales que buscaron perpetuar dicho fin. Y remarco la palabra “producir” porque me ciño a la teoría productiva del poder que se popularizó en el marco de la Guerra Fría.¹⁷⁴ Con esto último no niego los procesos represivos, como, por ejemplo, la guerra abierta en contra de la idolatría, sino que enfatizo aquella premisa de que el poder crea lo que enuncia. En ese sentido fue importante para mí el remarcar las dimensiones dialógicas y monológicas de los confesionarios, pues esa cristianización de la subjetividad se sucede mayoritariamente por medio del habla. Es esto por esto por lo que encuentro útil el adjetivar también a dichos textos como textos aletúrgicos.

Cómo se mencionó en el apartado introductorio de la presente tesis, aleturgia fue un neologismo analítico que Michel Foucault forjó y desarrolló a finales de la década de los setenta del siglo pasado.¹⁷⁵ Para ese entonces, el filósofo francés buscó disociarse de las nociones de saber y poder que habían caracterizado su carrera desde la aparición de *Vigilar y Castigar* (1975).¹⁷⁶ Ahora, su apuesta intelectual radicó, por influencia de Georges Dumézil, en historiar y problematizar la relación entre el gobierno de los hombres y la producción de la verdad.¹⁷⁷ Dentro de dicho contexto, aleturgia refiere los procesos histórico-rituales de producción y enunciación de la verdad, verdad entendida como discurso subjetivo. Si bien en varias de sus clases de *Del Gobierno de los vivos*, el autor apuntó que la aleturgia se expresa también en rituales “no verbales”, tales como la

¹⁷⁴ Ya en la página 25 del presente escrito hago explícitas mis orientaciones teóricas respecto al poder.

¹⁷⁵ Como se estipuló en el apartado introductorio, fue en la clase del 9 de enero de 1980 en la que se atestigua la formación de este neologismo. Michel Foucault (2014 b), *Op. Cit.*, pp. 17-38.

¹⁷⁶ Julian Estanquillo (2019), *Op. Cit.*, p. 357.

¹⁷⁷ Michel Foucault (2014b), *Op. Cit.*, sobre la definición de aleturgia *cfr.*, pp. 24 y 25. Sobre el Examen de conciencia y la confesión *cfr.*, pp. 253-325.

exomologesis o la *publicatio sui*, es decir, en el martirio mismo,¹⁷⁸ también es cierto que la confesión sacramental se convirtió en el ritual aletúrgico por excelencia de las sociedades occidentales.¹⁷⁹

En realidad, el concepto aleturgia hundió sus raíces en la teoría de los actos del habla o actos ilocutivos: una propuesta planteada originalmente al interior de las obras de John Searle y John L. Austin.¹⁸⁰ Para estos autores, los *speech acts*, son acciones que realizamos al hablar, las cuales varían desde pedir una promesa hasta pedir un favor. No obstante, los actos del habla comprometen al hablante a ser eso que dice ser.¹⁸¹ En añadidura a esto último, la propuesta de Foucault se diferenciaba de éstos en la medida en la que, para él, los discursos que el ritual sacramental necesita son producidos en las entrañas del sujeto. Y esto, además, subsume a los participantes en una compleja relación de subordinación lingüística en la que enunciar, o, mejor dicho, confesar algo, no es sino un acto revestido de relaciones de dominio, resistencia y agencia.¹⁸²

Luego, pues, la confesión es aleturgia sí y sólo sí se enmarca en una relación ritual destinada a la formación de un sujeto nuevo, a la conversión de un novedoso sujeto ético, en palabras de Jorge Klor de Alva. Fuera de esto, no existe confesión.¹⁸³ Y es que esa verdad que tanto Molina como Bautista necesitan de su

¹⁷⁸ La cuestión de la *exomologesis* como práctica penitencia fue abordada en el primer capítulo de la tesis. Habrá que recordar que, tanto *exomologesis* y *publicatio sui* son usadas para designar al mismo ritual martírico.

¹⁷⁹ El desarrollo de la confesión como aleturgia en la historia de Occidente fue desarrollado al interior de un pequeño curso que el autor dictó en la Universidad de Lovaina. Al respecto, Cfr. Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, 360 p.

¹⁸⁰ Zenia Yébenes Escardó (2015), “Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación” en *Diario de campo. Estudios del performance: quiebres e itinerarios*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Núm. 6-7): 70-74.

¹⁸¹ Zenia Yébenes Escardó (2015), *Ídem*, p. 71.

¹⁸² Michel Foucault (2016 b), *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁸³ Michel Foucault (2014 b), *Íbidem*.

rebaño espiritual no es sólo para reprenderlos por sus actos. Lejos de esto, es para que los indios cristianicen todo de sí mismos, por ello la necesidad del examen de conciencia que ambos enfatizan en los prólogos a sus obras. Pero, para Foucault, la cuestión de la confesión se complejiza cuando introduce los términos de gobierno y gubernamentalidad.

Por allá de finales del siglo XIX y principios del XX, el positivismo jurídico comenzó a popularizarse.¹⁸⁴ Para distintos autores, tales como Paul Labland y Georg Jellinek, el poder, el gobierno y el dominio fueron pensados como una prerrogativa única del Estado. Para toda esta camada de intelectuales, el poder se ejercía verticalmente y tendía a disolver la voluntad individual ya fuera por un imperativo o por el violento quebrantamiento de ella a manos del doble brazo armado del Estado: la policía y el ejército.¹⁸⁵ Contrario a esta definición de dominio, poder y gobierno, Foucault esgrimió en sus últimos años de vida una noción mucho más compleja de gubernamentalidad, entendiéndola ya no como la toma de decisiones desde las cúpulas del Estado, sino en un sentido mucho más filológico y amplio de encauzamiento, dirección, corrección y conducción de los deseos, comportamientos y conductas de los hombres. Era, en suma, las formas históricas en las que los unos inciden por medios hostiles o discretos en la subjetividad de los otros y viceversa.¹⁸⁶

Aunada al concepto de aleturgia, el filósofo oriundo de Poitiers aplicó la noción de gobierno para establecer que, al interior del ritual confesional, los

¹⁸⁴ Jorge Abellán (2012), "Estudio preliminar" en Max Weber, *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 17-68.

¹⁸⁵ Jorge Abellán (2012), *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁸⁶ Foucault, Michel Foucault (2014 b), *Op. Cit.*, p. 31.

sujetos involucrados se tornaban en operadores, testigos y objetos de la aleturgia,¹⁸⁷ lo cual nos permite plantear la hipótesis no sólo de que los indios colaboraron con los frailes en los procesos de evangelización, sino que, bien o mal, fueron también operadores de su propia cristianización. Es esto, de hecho, la finalidad de los manuales de confesión. A mi juicio, los confesionarios no sólo enlistan un sinfín de preguntas agrupadas en distintos ejes; sino que evidencian ese intento por parte de los religiosos de hacer que los indios se cristianicen a sí mismos con ayuda y bajo la autoridad del confesor. Se espera que, en el plano de lo ideal, esa verdad que se produce en el enunciante —en este caso, el indio—, le ayude a conocer los linderos de lo lícito y lo ilícito en materia disciplinar y doctrinal, volviéndolo así un sujeto agente en el proceso enunciativo.

En esta producción discursiva se observa la tarea por parte de los franciscanos de producir un decir veraz siempre en primera persona. No obstante, no se trata del individualismo neoliberal basado en la cultura del consumo y del trabajo, sino de una conciencia individual destinada a la homogenización social y la constante iteración de la norma.¹⁸⁸ Es evidente que los frailes preguntan para extraer un mensaje y reelaborarlo según su *expertise*, y, en esa reelaboración del mensaje enunciado, se espera que los indios aprendan individualmente los rudimentos de la cristiandad para, posteriormente, normalizar sus comportamientos en la colectividad. Supongamos, por ejemplo, que Bautista inquiere a una de sus ovejas espirituales lo siguiente: “¿Por ventura has dado

¹⁸⁷ Foucault, Michel Foucault (2014 b), *Ídem*.

¹⁸⁸ Un gran ejemplo sobre el individualismo en el mundo contemporáneo es, sin duda alguna, el ya canónico texto de Paul Preciado (2020), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la Guerra Fría*, México, Anagrama Editorial, 221 p.

crédito al Demonio, o alguna cosa suya, o a algo de idolatría?”.¹⁸⁹ Aquí lo que observamos es, primero, una pregunta individualizada bajo la segunda persona del singular. Ahora bien, es obvio que la intencionalidad de esta pregunta es que el indio responda que, en efecto, cree y ha creído en cosas idolátricas para que, una vez dicho esto, el religioso le asigne una penitencia y expíe sus faltas. Empero, el confesante adquiriría un aprendizaje efectivo y, tanto a nivel colectivo y personal, dejará supuestamente de practicar sus ritos idolátricos. Sabemos, por un sinnúmero de estudios, que la idolatría no cesó en territorios novohispanos durante el tiempo en el que perduró la dominación hispánica. No obstante, aquella era la intencionalidad de la confesión. Intencionalidad que, en diversas ocasiones, no se correspondía con las prácticas concretas de la feligresía indígena.

Por desgracia, el contenido de las confesiones realizadas por los indios se esfumaron en el aire. Creo yo que, para cerrar el circuito comunicativo, habríamos de recurrir a las fuentes producidas por los distintos foros de justicia para perseguir indicios que nos permitan reconstruir las faltas y las conversaciones que muchas veces los indios mantuvieron con sus confesores. Por poner un ejemplo, ya tardío, podemos recurrir a un caso que he estudiado con anterioridad. Se trata de un juicio inquisitorial de finales del siglo XVIII en contra de Joseph Gregorio Zebrian, un religioso secular encargado de la parroquia de San Pedro y San Pablo ubicada en Calimaya, quien fue acusado de *solicitatio ad turpia*.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, 122 fs. 42v.

¹⁹⁰ El juicio inquisitorial al que haré referencia durante el resto del artículo puede ser localizado bajo la siguiente referencia: Archivo General de la Nación, *El sr. inquisidor fiscal del Santo Oficio contra Dn. José Gregorio Zebrian, vicario de Calimaya, por sodomía. Calimaya, distrito de Tenango del Valle. México*, Instituciones Coloniales / Inquisición / 1797 / vol. 1374 / exp. 11 / fs. 176-254.

Sabemos de sobra que los indios quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial desde 1571, año en el Felipe II mandó fundar el Santo Oficio de la Inquisición en suelo novohispano, no obstante, y si bien los indios no podían ser juzgados por el Tribunal de la Fe,¹⁹¹ lo que sí podían era anteponer delaciones ante los comisarios ubicados en los pueblos de indios.

En este caso, lo que se observa de parte de los delatores indígenas de Calimaya es la formación de una conciencia individual que los obligaba a acusarse a sí mismos y a los otros.¹⁹² De igual manera, podemos entrever que las conversaciones que se generaron al interior del confesionario, las cuales se vertieron parcialmente al interior de las actas procesales, nos darían pistas para conocer cuáles fueron las preguntas que los religiosos inquirían a sus feligreses. En una de las delaciones, uno de los involucrados aseveró que acudió ante el párroco porque no dejaba de pensar lujuriosamente en las mujeres, acto que lo obligaba constantemente a ejercer sobre sí mismo el pecado de Onán. Al respecto, el párroco le inquirió por las imágenes que se reproducían en su mente, por cuántas veces cayó víctima de la molicie, y si hubo disfrute de por medio. Si bien Zebrian le interrogó esto para aprovecharse de la situación de su feligrés, también es cierto que existen miles de documentos civiles y religiosos que nos permiten advertir los usos y desusos de los manuales de confesión y, con ello, la constante reelaboración de las preguntas. Por desgracia, esta tarea escapa los fines de mi tesis, pero es importante mencionarlo para delinear una posible historia

¹⁹¹ Gabriel Torres Puga (2019), "Los nuevos tribunales y comisarías en América y Asia" en Historia mínima de la Inquisición, México, El Colegio de México (COLMEX), p. 132.

¹⁹² Esto, por ejemplo, se observa en AGN (1797), Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1374, exp. 11, f. 168

de la aleturgia en los territorios novohispanos.¹⁹³ Y es que ese acto de denunciar a un párroco no es sino un proceso aletúrgico inscrito en un ámbito marcadamente judicial y propiciado por el dinamismo de la confesión sacramental.

Podemos entonces concluir que los manuales de confesión impresos durante la segunda mitad del siglo XVI fueron textos aletúrgicos cuya característica principal fue la de ser obras monológicas con pretensiones dialógicas. La primera característica refiere a que las preguntas inscritas en estos librillos fueron plasmadas por la pluma de un solo narrador; mientras que, la segunda, advierte una intencionalidad: la de crear un diálogo entre *ego* y sus confesantes. Este dialogismo se inscribe en un proceso aletúrgico en el que el habla no es para nada un acto inocente, por el contrario, es uno imbuido de relaciones de poder en las que el indio se supedita a la autoridad del confesor para enunciar sus faltas y cristianizarse a sí mismo. Pero surge entonces una interrogante, ¿cuál es la relación entre aleturgia y prácticas sexuales? En el siguiente capítulo atenderé algunas preguntas vertidas en el Sexto mandamiento relacionadas con la molice para mostrar cómo es que la cristianización de la corporeidad pasó también por un proceso marcadamente discursivo.

¹⁹³ Por ejemplo, en uno de los testimonios presentados por Gregorio Antonio, un indio de 22 años, se asentó que el Zebrian preguntó lo siguiente: “y que en el acto de confesión lo estuvo encaminado y entre otras preguntas le hizo la de si había tenido algunos derramamientos, y después que si se le paraba el miembro”. AGN (1797), Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1374, Exp. 11, f. 168. Lo interesante del caso es que, en efecto, una de las preocupaciones constes en los confesionarios novohispanos radicó en conocer si las prácticas sexuales conllevaron pérdidas seminales. Probablemente, el imputado conocía de sobra las interrogantes que le permitirían expiar los pecados de sus feligreses, pero también el hacer uso de su poder pastoral para abusar de los varones del pueblo de Calimaya.

CAPÍTULO III

LA QUERRELLA DE LA CARNE O LA MICROPOLÍTICA DEL DESEO. LOS MOLICIE EN LOS CONFESIONARIOS DE FRAY ALONSO DE MOLINA Y FRAY JUAN BAUTISTA

¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero en esto no guardaba yo el modo que debe haber en amarse las almas mutuamente sino que levantándose nieblas y vapores del cenagal de mi concupiscencia y pubertad, anublaban y oscurecían mi corazón y espíritu de tal modo, que no discernía entre la clara serenidad del amor casto y la inquietud tenebrosa del amor impuro. Uno y otro hervían confusamente en mi corazón, y entrambos arrebatában mi flaca edad, llevándola por unos precipicios de deseos desordenados, y me sumergían en piélago de maldades

San Agustín de Hipona, *Confesiones*.

Hacer lid a la carne: el sexto mandamiento en los confesionarios de Molina y Bautista

He aquí el tema de mi interés: la cristianización de la subjetividad o, dicho con otras palabras, la catequización de la corporeidad mediante el dispositivo confesional. A su arribo, los mendicantes seráficos exportaron desde el Occidente cristiano conceptos y ontologías que les eran propias. Una de ellas fue, sin duda alguna, aquella que atañía al cuerpo. De ambigua valencia, la corporeidad fue concebida por estos religiosos bajo una doble óptica: por un lado, el cuerpo lacerado y sufriente de Cristo y del fundador de su orden, San Francisco de Asís, se tornó en una representación ejemplarizante cuya narrativa e imagen era una de carácter edificante; por el otro, el cuerpo humano no fue sino el enemigo por

excelencia de la humanidad.¹⁹⁴ Un enemigo que, en tanto antagónico, debía ser sometido, humillado, repudiado. O, para usar la terminología que hasta aquí he empleado, gobernado. Múltiples son las fuentes que, como bien apuntó John F. Chiuchiak para el caso del área maya, testimonian estas concepciones: diccionarios, doctrinas, sermones, vidas de santos, obras de teatro y, claro está, confesionarios.¹⁹⁵

A diferencia de nuestro presente, contrario al régimen farmacopornográfico que impera en nuestra contemporaneidad,¹⁹⁶ la moral sexual que buscó difundirse entre los indios novohispanos durante el largo siglo XVI fue una que se ancló en un horizonte cultural que abrevó del Decálogo bíblico y del Septenario de los pecados.¹⁹⁷ De hecho, los confesionarios compuestos por Fray Alonso de Molina y Fray Juan Bautista son sólo dos ejemplos que demuestran que fue el sexto mandamiento, traducido al náhuatl por ambos autores como *chicuacentetl*

¹⁹⁴ Esta ambigüedad se ha planteado ya desde distintas ópticas históricas incluyendo la de la historia del arte. Sírvese como ejemplo el ya clásico estudio de Leo Steinberg (1983), "The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion" en *October*, Estados Unidos, The MIT Press, (Vol. 25): 1-222. Asimismo, Jacques Gélis indica lo siguiente "La fe y la devoción hacia el cuerpo de Cristo contribuyen a elevar el cuerpo hasta un alto grado de dignidad, convirtiéndolo en sujeto de la Historia. «Cuerpo de Cristo que se come, que se revela a partir de lo real de la carne. Pan que modifica y salva los cuerpos». Cuerpo magnificado del Hijo hecho hombre, del encuentro del Verbo con la Carne. Cuerpo glorioso del Cristo de la Resurrección. Cuerpo lacerado del Cristo de la Pasión, cuya Cruz omnipresente recuerda el sacrificio por la redención de los hombres. Cuerpos torturados de la gran legión de los santos. Cuerpos maravillosos de los elegidos en el Juicio Final. Presencia obsesiva del cuerpo, de los cuerpos". Jacques Gélis (2005), "El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado" en Alain Corbin y Georges Vigarello (et. al.), *Historia del cuerpo. Volumen 1. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, España, Editorial Taurus, p.27.

¹⁹⁵ John F. Chiuchiak IV (2017), "Sin, shame and sexuality: Franciscan Obsessions and Maya Humor in the *Calepio de Motul* Dictionary, 1573-1615" en David Tavárez (ed.), *Op. Cit.*, p 195.

¹⁹⁶ Según Paul B. Preciado, el régimen farmacopornográfico es un sistema-mundo basado en el sexo y en la sexualidad que se popularizó posterior al desplome del Fordismo. Entre sus principales características se encuentra la intersección entre la farmacología, la pornografía y la *mass media*. Sobre este régimen Cfr. Paul B. Preciado (2022), *Op. Cit.*, especialmente pp. 24-46 y 57-66.

¹⁹⁷ Merry E. Weisner-Hanks (2001), "Catolicismo y ortodoxia en Europa" y "Latinoamérica" en *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, España, Siglo XXI de España, pp. 105-148 y 155-197.

teotenahuatilli ['sexto mandamiento divino'], el que delimitó lo lícito y lo ilícito en materia sexual. Y el que, además, privilegió al sacramento del matrimonio como la única unión lícita.¹⁹⁸

Al mismo tiempo, las preguntas que ambos autores asentaron al interior de sus obras demuestran un intento —siempre desde la mirada masculina— por perpetuar una cultura de género basada en los ideales del Occidente cristiano. Prueba irrefutable de esto último son los apartados que ambos franciscanos reservaron específicamente para los pecados sexuales cometidos por las mujeres y para las faltas propias de los varones. Ya fueran de pensamiento, palabra, obra u omisión. En cada uno de ellos, los frailes inquirían por el cumplimiento de la unión matrimonial y expresaban también algunas preocupaciones como aquella que atañe a la explícita prohibición del incesto. Cosa curiosa es que, tanto el *Confesionario mayor* y el *Confesionario breve* de fray Alonso de Molina, integran cuestionamientos que parecen estar influenciados por los acuerdos del decreto *Tametsi*, el cual se celebró durante la vigesimocuarta y última sesión del Ecuménico Concilio de Trento, el 11 de noviembre de 1563.¹⁹⁹

A decir de James Brundage, el decreto *Tametsi* implicó un accionar por parte de la Iglesia con respecto a los matrimonios clandestinos: una práctica ampliamente difundida en la Europa bajomedieval y de la Modernidad temprana. Así, “el *Tametsi* añadió el nuevo elemento crítico de que, para ser válido, el intercambio de consentimientos debía de celebrarse en presencia de testigos y que estos testigos debían de incluir al párroco del hogar en que los novios se

¹⁹⁸ Michel Foucault (1991), *Op. Cit.*, p. 129.

¹⁹⁹ R. Po-Chia Hsia (2010), *Op. Cit.*, p. 41.

hubieran comprometido”.²⁰⁰ Acorde con lo recién expuesto, Molina interrogaba a su feligresía de la siguiente manera:

¿Yn iqucac timonamicti, aço çan timochtacanamicti, yn amo ticcaquiti Sancta Yglesia yhuan yn ayac oquima: yn mocotoncahuan, mohuilteccahuan, yn çan huel amonehuan anquimomacaq[ue] amocializ {yn cihuatl tichuicatinemi} Yn amo amechmanepano, yn amo amechteochiuh, yn amo missa amopan oquito? ²⁰¹

[‘¿Cuándo te casaste, quizá te casaste clandestinamente y no le notificaste a la Santa Iglesia, y quizá no lo supo nadie de tus parientes, de tus prójimos, sólo entre ustedes se dieron su consentimiento {te andas llevando a la mujer} Él no los casó a ustedes, él no los bendijo, y no dijo misa para ustedes?’].

No obstante, el sexto precepto del Decálogo veterotestamentario gozó de una serie de características importantes. Algunas de ellas, especialmente la cuestión del disimulo lingüístico, que abordaré más adelante, no fueron compartidas con el resto de los mandamientos. La primera de éstas radica en concebir a dicho precepto como una amplia red semántica que relaciona y atrae hacia su órbita apartados distintos de los mismos confesionarios.²⁰² Cuestión que no es rara si, volviendo a la tesis de John Bossy expuesta en el capítulo anterior, asumimos que fueron los Diez mandamientos los linderos de la moral moderna. Es en ese sentido

²⁰⁰ James Brundage (2000), “Las cuestiones sexuales en la época de la Reforma: noventa y cinco tesis al Tametsi (1517-1563)” en *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 553.

²⁰¹ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 34 r. De aquí en adelante, las traducciones del náhuatl al castellano son mías. He optado por tomar mis propias traducciones por una cuestión de orden pragmático, el cual radica en el hecho de que era la parte mexicana del confesionario lo que realmente se le inquiría a la población indígena. Al respecto, habrá que recordar que éste se convirtió en una especie de lengua franca aún antes de los embates de las conquistas militares.

²⁰² Entiendo a la red semántica como una estructura textual que representa cómo es que ciertos conceptos, oraciones, párrafos o apartados están relacionados entre sí mismos por lo convergente de sus significados. Sobre el concepto de red semántica véase José Ángel Vera-Noriega (*et.al.*), “Redes semánticas: aspectos teóricos, técnicos, metodológicos, analíticos” en *Ra Ximha*, México, Universidad Autónoma Indígena de México (Vol. 1, Núm. 3.): 439-431.

que, por ejemplo, muchas de las interrogantes sobre el noveno mandamiento, el cual, por cierto, prohíbe el desear a la mujer del prójimo, o aparecen en menor medida o se indica que ya están integradas en el sexto.

Los confesionarios mayor y breve de Fray Alonso de Molina contienen una advertencia dirigida a los lectores, ya fuese a los indios en general o a los frailes que también supieran náhuatl, en la que se indica que las inquerencias del noveno se encuentran ya en el sexto. En Bautista aparecen, en los tres, un total de cinco preguntas, todas ellas con un tono marcadamente repetitivo. Éstas se encuentran al interior del “Confesionario mayor”. Respecto al “Confesionario breve” y al “Confesionarito” del mismo autor cabe destacar la ausencia de dicho mandamiento.

Además del noveno, el sexto precepto bíblico contiene también aquellas preocupaciones relacionadas con el pecado de la lujuria. En su obra de 1599, Bautista indica al lector lo siguiente: “*Cuix aca cihuatl oitechtacic. &a. Inin ye omihto in ipan yc chicuacentetl teotenahuatilli in ixquich nican pouhqui, muchi vmpa tiquittaz?*” [‘¿Acaso te acercaste a alguna mujer? Etcétera. Esto ya se dijo en el sexto mandamiento. Todo lo que aquí se cuanta, todo lo verás allá’].²⁰³ Y así como estos dos ejemplos, es decir, el noveno mandamiento y el pecado de la lujuria, las interrogantes sobre los sentidos de la vista y el tacto también se relacionan íntimamente con el precepto que aquí me ocupa.

Además de fungir a manera de red semántica, el sexto mandamiento gozó de una segunda característica que le fue inherente durante la celebración del

²⁰³ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. 55 v.

Ecuménico Concilio de Trento y posterior a sus estipulaciones finales. Se trata de una técnica enunciativa respecto al sexo a la que podemos nombrar una “política del disimulo lingüístico”. Las instrucciones sobre cómo confesar a la feligresía católica se sintetizaron en una obra que redactó San Carlos Borromeo por instrucciones del pontífice Pío V en 1566. Esta obra, que responde al título de *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, expresaba una preocupación tácita respecto al sexto mandamiento.²⁰⁴

Para Borromeo, las faltas cometidas en contra del precepto que condena a la fornicación y demás prácticas sexuales expresaban un atentado en contra de la institución del matrimonio y un peligro como ningún otro. Ya que, para él, así como para otros autores, las preguntas sobre el mandamiento en cuestión podían implicar que tanto el sacerdote y sus alocutores aprendieran de más.²⁰⁵ Es en ese sentido que el mismo Borromeo señaló lo siguiente:

En la explicación de este punto —refiriéndose al sexto mandamiento— vaya con gran cautela, é igual prudencia el párroco, usando palabras encubiertas en cosa, que mas requiere moderación que abundancia de voces. Porque es de temer, que si quiera explicar larga y difusamente los modos con que suelen apartarse los hombres de lo que manda esta divina ley, venga acaso la plática á parar en cosas, que más sean incentivos de lascivia, que remedios para apagarla.²⁰⁶

²⁰⁴ Sobre la importancia de Carlos Borromeo y su *Catecismo*, véase R. Po-Chia Hsia, *Op. Cit.*, p. 79.

²⁰⁵ “Así como la unión del marido y la muger es la más estrecha de todas, y cada uno de ellos tiene su complacencia en entender, que recíprocamente le mira su consorte con especial amor; así por el contrario no hay cosa más molesta, que llegar a sentir que el debido y legítimo a mor se extravíe a otra parte”. Carlos Borromeo (1761), “Del sexto mandamiento. No fornicarás”, en *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V*, España, Imprenta Real, p. 150.

²⁰⁶ Carlos Borromeo (1761), *Ídem*.

En la Europa occidental del siglo XVI, estas preocupaciones sobre la confesión del sexto mandamiento circulaban incluso antes de la redacción del *Catecismo del Santo Concilio de Trento...*, las encontramos, por ejemplo, en la obra de 1556 del escolástico Martín de Azpilcueta Navarro.²⁰⁷ Una obra que, por cierto, se concluyó entre la entre la “Sesión XVI” de dicha reunión conciliar, celebrada en enero de 1552, y la “Sesión XVII”, retomada diez años después. Esto indica que, a pesar de no haberse concluido el primer concilio de la época moderna, las normas respecto a la penitencia y la extremaunción que de éste derivaron, las cuales se registraron en los cánones de la “Sesión XIV”, se encontraban difundidas entre los círculos eruditos de Europa.

No es un secreto que, en territorios americanos, las normativas emanadas desde Trento se aquilataron junto con la conmemoración del II Concilio Provincial Mexicano. Ese mismo año, en 1565, Fray Alonso de Molina asentaría esta política en su *Confesionario mayor* y, además, la traduciría al náhuatl. A propósito, esto último no es sino un indicio de que el manual más amplio del franciscano es ya una obra postridentia. Y es que, entre muchas otras cosas, como, por ejemplo, la ausencia del cuestionamiento sobre la bestialidad, dicha advertencia no aparece en su *Confesionario breve*. Éste, de hecho, parece ser una obra que precedió al arribo de la disciplina tridentina y esto por tres razones: primero, la licencia que data de noviembre de 1564;²⁰⁸ luego, porque el tono de las preguntas sexuales es más explícito y, finalmente, porque existe una versión preliminar del texto por la que se puede apreciar la lenta adaptación de la política del disimulo lingüístico. A

²⁰⁷ Martín de Azpilcueta Navarro (1556), *Op. Cit.*, p. 161.

²⁰⁸ Fray Alonso de Molina (1565), *Op. Cit.*, f. 1 v.

este respecto, se advierte que el propio Molina moderó lentamente su lenguaje relativo a las prácticas sexuales desde la versión preliminar, fechada probablemente en 1564, pasando después por el *Confesionario breve* y hasta concretarse en su *Confesionario mayor*.²⁰⁹

Retornando a la cuestión del disimulo lingüístico, éste se expresa en el “Prólogo” de su obra de amplio tamaño. Así, y a pesar de las abundantes diferencias entre un texto y otro, el mendicante seráfico indicó a los lectores de su *Confesionario mayor* que deberán de traer a la memoria todos los pecados pasados y presentes: desde la infancia hasta la madurez. No obstante, y respecto a las prácticas sexuales, el franciscano exhortó a sus penitentes el recordar si se amancebaron, si adulteraron o si es que pecaron de formas no dignas de nombrar, sin embargo, había que hacerlo de tal forma que

Yece motech monequi, cenca ytech timihmatiz yn ylnamicoca tlahuelpaquiliztli, ynic amo ypan tihuecahuaz, ynic aocmo ceppa yc timocatzaauaz: çan ticpouhtiquiçaz, çā ypan tiquiztiquiçaz, tel vel ticmoyollotiz ynic yxpan tictlaçaz sacerdote.²¹⁰

[‘Empero, necesitas ser muy prudente referente a los recuerdos de la lujuria, para que no permanezcas en ellos, para que ya no te ensucies una vez más con ellos; nomás cuéntalos inmediatamente; nomás sal inmediatamente de ellos, pero memorízalos bien, para que los arrojes delante del sacerdote’].

Así pues, y a diferencia, por ejemplo, de los cuestionamientos en torno a la idolatría, las preguntas sobre las prácticas sexuales debían estar revestidas de un

²⁰⁹ Berenice Alcántara Rojas (2023), “De neófitos, amancebados y fornicarios. Los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos” en *Korpus 21*, México, El Colegio Mexiquense (Vol. 3, Núm. 7): 29-29.

²¹⁰ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 11 r.

velo con el que se cuidara de la pureza del sacerdote y, especialmente, de la inocencia del penitente. Son estos los motivos por los que Molina indica a su lector el pasar de ellos con toda la rapidez posible. No detenerse allí para no tornar a pecar. La política del disimulo lingüístico consistía, pues, en preguntarlo todo sobre el sexo: desde la más mínima pulsión del deseo hasta las caricias más íntimas. Desde los nexos jurídicos del matrimonio, pasando por los grados de parentesco de los involucrados en una relación sexual, hasta el rememorar si es que hubo pensamientos lujuriosos dentro de la casa de Dios. Pero preguntarlo —y, por lo tanto, confesarlo— de forma rápida y pudorosa. El confesor debe entonces de cuidar de no aprender de más y el penitente de vigilar su interior, de refrendar sus deseos y asimismo sus recuerdos con tal de no caer de nuevo en pecado.

En sentido estricto, las similitudes de los cuestionamientos referentes al sexto mandamiento entre ambos autores son enormes. Quizá una de las diferencias significativas recayó en torno las indagaciones de los matrimonios clandestinos, las cuales se desvanecen en la obra Bautista. Y, aquí, se nos impone lo siguiente: ¿Cómo es que ambos franciscanos organizaron los cuestionamientos en torno al sexto precepto? ¿Será que están expuestos al azar y sin ningún orden histórico específico? Y la respuesta tentativa es que nuestros autores perpetuaron en sus interrogatorios un orden moral previamente establecido. Un orden que, de nuevo, podemos encontrar paratextualmente en Molina.

A diferencia del *Mayor* de este último, el “Mayor” de bautista no cuenta con toda la panoplia paratextual del que goza el primero. Tenemos, a lo mucho, asteriscos que remarcan la importancia de las preguntas que deben ser

interrogadas a la feligresía. Sabemos, además, de la influencia de otros autores como la del mismo Juan Foscher, de quien —dice Bautista—, retomó algunos casos de conciencia para formar algunos ejemplos que compondría en sus confesionarios. Así que lo que se explica a continuación es válido para el caso de Molina y, si continuamos con la tesis de Martiarena planteada brevemente en el capítulo anterior de que Molina sirvió de modelo a Bautista, entonces podríamos conjeturar que existe una especie de parecido en el orden moral, en la constitución y orden de las preguntas.

En 2001 vio la luz del día uno de los artículos que considero más completos respecto al contenido general del *Confesionario Mayor*. Su autor, Benjamín Flores Hernández, identificó a las autoridades históricas en las que se basó el franciscano: San Agustín, San Bernardo, San Gregorio y San Francisco de Asís. De igual manera contabilizó las citas bíblicas que allí aparecen: seis para el Antiguo Testamento y 17 para el Nuevo. Al final del conteo se relegan tres citas que el autor no pudo identificar bajo el siguiente rubro: “otros textos eclesiásticos”.²¹¹ De esos otros textos eclesiásticos, carecemos de la identificación de una cita que se encuentra en el apartado del sexto mandamiento: “*Ange. In cetus. §4. Et Sil. Luxuria, §4*”.²¹²

La cita que plasmó Molina pareciera ser la de una obra escrita enteramente en latín a finales del siglo XV y que respondía al nombre de *Svmmae Angelicae de*

²¹¹ Benjamín Flores Hernández (2001), *Op. Cit.*, p. 95.

²¹² Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 33 r.

Casibvs conscientialibus, redactada por puño y letra de Ángel de Clavasio.²¹³ La propuesta no es del todo descabellada si atendemos a los concilios provinciales mexicanos, pues desde el primero de ellos se recomendó a los religiosos — regulares y seculares—, el poseer una serie de textos doctrinales europeos en pro de una óptima catequización de los naturales. Uno de ellos fue, por recomendación conciliar, la *Summa Angélica*.²¹⁴ Así, la cita que refiere Molina es una en la que Ángel de Clavasio apeló a la autoridad histórica de uno de los padres de la Iglesia hispánica: San Isidoro de Sevilla. En ella se explicitan las hijas que de la lujuria se desprenden:

*§4. Quot sunt eius filiae. Respondeo Isydorus ponit quatuor ex parte sermonis. Nam sermo debet esse decens quod est turpiloquium. Secundo licitus contra quod est servilitas. Tertio expediens contra quod est lubrica. Quanto [sic por Quarto] sale conditus scilicet sapientiae contra quod est stultiloquium. Est & quinto caecitas mentis. Sexto praecipitatio. Septimo inconsideratio. Octavo amor sui. Nono est odium dei. Decimo amor mundi. Vndecimo horror futuri seculi. Et duodecimo inconstantia, de quibus supra. Interrogationes.*²¹⁵

[‘§4. ¿Cuántas son —de la Lujuria—sus hijas? Respondo [que] Isidoro pone cuatro de parte del discurso. Pues el discurso debe ser decente para lo que es un habla torpe. Segundo, lícito contra lo que es servidumbre. Tercero,

²¹³ Agradezco a Raúl del Carmen García por ayudarme a identificar esta obra y advierto al lector que para el presente trabajo se utiliza la reimpresión de 1578.

²¹⁴ En el Primer Concilio celebrado en México se estipuló que el confesor “tenga suficiencia de buena doctrina para declarar el evangelio al pueblo todos los domingos de el año, con celo de la salvación de las ánimas, para lo cual tengan los libros necesarios, y para los casos de conciencia, como son la Biblia, san Vicente, u otro buen sermonario, una suma silvestrina o angélica, Manipulus curatorum, y un confesionario como Defecerunt u otro semejante, y la suma caetana; en lo cual todo se examinen los sacerdotes de otro cualquier obispado y vengan a servir en este nuestro arzobispado y provincia, así beneficios, como servicio de curas, porque por ventura no han sido así examinados”. *Constituciones de el Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal Ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero* (2004), en María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), p. 55.

²¹⁵ Ángel de Clavasio (1578), “Luxuria”, en *Svmmae Angelicae de Casibvs conscientialibus, Secunda pars*, Italia, excudebat Aegidius Regazola, p. 64. De igual manera, agradezco a Raúl del Carmen García por su invaluable ayuda con la traducción la citas en latín.

liberador contra lo que es engaño. Cuarto, sazonado con la sal de la sabiduría contra lo que es un habla estúpida. Quinto, y es ceguera de mente. Sexto, precipitación [*i. e.*, caída]. Séptimo, inconsideración. Octavo, amor de sí [*mismo*]. Noveno, es odio de Dios. Décimo, amor del mundo. Undécimo, horror del siglo futuro. Y duodécimo, inconstancia, sobre las cuales véase las preguntas de arriba’].

No obstante, y si retrotraemos un poco nuestra mirada hacia los primeros párrafos del apartado de la lujuria, se advierte de entrada una definición de dicho pecado basada también en la autoridad de las *Etimologías* del intelectual hispanogodo. Luego, en el primer punto, aparece una lista en la que, además de concretar históricamente la moral sexual del Occidente cristiano, se expresan también los ejes generales sobre los que giraron las preguntas de ambos autores (Molina y Bautista). Son seis, de hecho, los pecados de la carne, los pecados que se presentan al interior del sexto precepto: “*Fornicatio simplex. Adulterium. Incestus. Stuprum. Raptus, et Vitium contra naturam.*” ²¹⁶ [‘Fornicación simple. Adulterio. Incesto. Estupro. Rapto, y Vicio contra la naturaleza’].

En ambos franciscanos, y también en el manual de Martín de Azpilcueta Navarro, encontramos un orden idéntico al recién señalado. Desde la fornicación simple hasta los pecados *contra naturam*, de los cuales, por cierto, me encargaré en el siguiente apartado. Podemos entonces conjeturar que, si bien desconocemos si es que Molina y, por extensión, Bautista, leyeron e interpretaron a profundidad el contenido de la *Summa Angélica*; por lo menos este orden de pecados se aprecia explícitamente en sus obras. Como se podrá observar, son seis los ejes, seis los rubros, seis las especies que integran al sexto precepto,

²¹⁶ Ángel de Clavasio (1578), *Ídem*.

número marcadamente simbólico, pues, recordemos, el sexto es un numeral que denota pecaminosidad. Y lo interesante de la cuestión es que en los confesionarios no aparecen los complejos tecnicismos de la teología moral. Lo que hay son preguntas que describen a las prácticas, pero que nunca las nombran formalmente. Este último argumento obedecía de igual manera a la política lingüística recién descrita, ya que el confesor

Nunca tiene que nombrar las especies de pecados (por ejemplo, no debe mencionar la sodomía, la molicie, el adulterio, el incesto, etcétera). Pero examinará al penitente preguntándole qué clase de pensamientos ha tenido, qué clase de actos cometió y “con quién”, y mediante esas preguntas sacará [...] “de los labios de su penitente, todas las especies de lujuria sin ponerse en peligro de enseñarle ninguna.”²¹⁷

Son estos los motivos por los que no aparecen en ninguna ocasión los moteos oficiales de la teología moral profesional en los confesionarios aquí estudiados. Claro está que se inquiere a hombres y a mujeres sobre la fornicación simple o sobre las prácticas en contra de la naturaleza, sin embargo, esto se realizaba con un lenguaje velado y descriptivo; siempre esquivando al nombre oficial del pecado, pero haciéndolo de tal forma que el fraile, con todo y el recato que debía de guardar, pueda hacer surgir, en el plano de la enunciación, los deseos, las imágenes y, ¿por qué no?, si es que se concretaron formalmente las prácticas sexuales.

En suma, el sexto mandamiento fungió como el ordenador de una moral sexual forjada históricamente en el Occidente cristiano y que arribó y se adecuó a

²¹⁷ Michel Foucault (2014), *Op. Cit.*, p. 178.

territorios recién conquistados de mano de los franciscanos. Además, y ya al interior de los confesionarios, este precepto funcionó como una amplia red semántica que agrupaba en su interior otras secciones, como, por ejemplo, las relativas al noveno mandamiento, al pecado de la lujuria y a los sentidos de la vista y el tacto. Y esto último, que no son sino pinceladas para una posible investigación futura, se debió a que si bien la mirada es el espejo del alma, la lujuria se introducía por medio de los ojos del creyente y se materializaba con las caricias que pertenecían al rubro del tacto. Ya decía Goethe que “las manos quieren ver, los ojos quieren acariciar”.²¹⁸

Cuando el penitente se encontraba detrás de las rejillas que lo separaba de su director de conciencia, éste debía guiar un interrogatorio con todo el recato posible, de manera que el especialista religioso conservara intacta su pureza y que al mismo tiempo mantuviera la inocencia de sus hijos espirituales. Había que cuidar que los indios, ya por sus recuerdos, ya por la conversación entablada con el sacerdote, no deprendieran de más en cuestiones de materia sexual. Sin embargo, podría ser que las mismas interrogantes sirvieran a los párrocos novohispanos para echar mano de su autoridad como dueños de la absolución, y así solicitar peticiones sexuales a sus feligreses.²¹⁹

²¹⁸ David Le Breton (2007), “De ver a saber” en *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Argentina, Nueva Visión, p. 55.

²¹⁹ A lo largo de la investigación que realicé para la tesis de licenciatura, me percaté de las preguntas que los párrocos seculares y regulares emplearon para solicitar favores sexuales a los miembros de sus feligresías. Algunas, por ejemplo, se suscitaban por la dinámica propia de la conversación entre el delincuente y su víctima. Otras parecían preguntas de rutina que además coincidían con los días de cuaresma, en las que el director de conciencia inquiría sobre cuestiones sexuales que parecían ser una calca de lo estipulado en los manuales de confesión. Al respecto, cfr. Eduardo Durán Pérez (2021), “Los denunciantes” en “Entre el control legal y el impulso carnal”.

El orden de las molicies o la lucha en contra el placer

De los seis pecados que se agruparon al interior del sexto mandamiento, uno de los más abominables fue el llamado pecado contra natura. El mismo Ángel de Clavasio así lo estableció en su *Summa Angelica*:

§3. *Quod est grauuius horum. Respondeo peccatum contra naturam est máximum, & isto infimum est mollities, grauissimum bestialitas, medium sodomia, post peccatum contra naturam maius est incestus, post incestum est adulterium.*²²⁰

[‘§3. ¿Cuál es el más grave de estos [refiriéndose a los pecados de la lujuria]? Respondo que el pecado contra la naturaleza es el máximo, y dentro de éste el ínfimo [son] las molicies, el más grave la bestialidad, el medio, la sodomía, después del pecado contra la naturaleza el mayor es el incesto, después del incesto es el adulterio’].

Como bien se señaló en el párrafo recién citado, los pecados en contra de la naturaleza estuvieron integrados, primordialmente, por la molicie; luego, por la sodomía y, finalmente, por la bestialidad. Había ocasiones en las que se les sumaba un cuarto integrante, como en el caso de Santo Tomás —que veremos más adelante—, quien admitía que la introducción de “instrumentos indebidos” a los orificios de cuerpo constituían parte de dicha taxonomía, pero en general fueron estas tres prácticas las que popularmente integraron a los pecados *contra naturam*. Se les llamó así porque lo que se desperdiciaba era el licor seminal en otro lugar que no fuera el legítimo: la vagina.

Un análisis microhistórico sobre las prácticas sodomíticas en la Nueva España, siglo XVIII, México, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), pp. 33-41.

²²⁰ Ángel de Clavasio (1578), *Op. Cit.*, p.

En el imaginario cristiano occidental de las postrimerías medievales y de la primera época moderna, la sangre menstrual fue parte del castigo que la divinidad cristiana envió a las mujeres a causa de la falta cometida por Eva en el jardín del Edén;²²¹ mientras que al semen se le conceptualizó como un fluido casi sagrado pues, como bien apuntó Francisco Tomás y Valiente a principios de los noventa del siglo pasado,

la Creación no es algo que se hizo de una vez y se paró, sino que, día a día, en un presente continuo la naturaleza se reproduce, los hombres se reproducen y, en ese sentido hay una cierta continuidad en la Creación. Pues bien, ahí es donde incide la idea del hombre como socio de Dios, como colaborador de Dios en la creación, o más exactamente, en la procreación o generación de otros hombres. Y esto es así, porque parece claro que si no hay una actividad generadora o generativa del hombre no podría seguir habiendo nuevos seres humanos. En ese sentido, pues, la actividad del hombre es necesaria para la continuidad de la labor creadora, para la creación como un continuo.²²²

Es por el hecho de que el varón fungía como la parte activa de la creación que este fluido debía derramarse en los orificios corporales pensados como naturales. Tiempo atrás, San Isidoro de Sevilla, quien fue la referencia principal de la taxonomía propuesta por Ángel de Clavasio, y que estuvo influenciado fuertemente por la obra de Aristóteles, definió en sus *Etimologías* a la palabra *crementum* ['semen'] como el germen generador de la vida de los hombres y los

²²¹ Sobre las concepciones del esperma y la sangre en el imaginario cristiano occidental véase Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, España, Paidós, especialmente pp. 26-38.

²²² Francisco Tomás y Valiente (1990), "El crimen y pecado contra natura" en Francisco Tomás y Valiente (et. al.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, España, Alianza Editorial, p. 35.

animales.²²³ En resumidas cuentas, los pecados en contra de la naturaleza eran aquellas prácticas sexuales que entorpecían la constante y continua tarea de la (pro) creación estipulada en el libro del Génesis.

El pecado en contra de la naturaleza que a mí personalmente me interesa es la molicie, especialmente la pérdida seminal causada voluntaria o involuntariamente a raíz de los sueños eróticos. Generalmente, el concepto molicie se ha limitado concretamente a la práctica masturbatoria. Si bien es cierto que la molicie se asoció mayoritariamente con el pecado de Onán, o sea, con la autocomplacencia, el mismo concepto englobó históricamente distintas prácticas sexuales que no obedecían concretamente a los estándares normativos de las sexualidades pensadas como lícitas, las cuales veremos a continuación.

De oscuro origen, el historiador Philippe Ariès rastreó los primeros indicios de la molicie en la época estoico-cristiana (S. II-IV d. C.).²²⁴ Al mismo tiempo, Paul Veyne indicó que, dentro de sus primeras acepciones, se le asoció a una falta de orden jurídico y moral que refería ampliamente a la pérdida del honor masculino.²²⁵ Las codificaciones jurídicas del derecho romano, aunadas a la literatura de la época como, por ejemplo, en *El asno de oro* de Apuleyo, consideraban que un acto era molicie cuando un sujeto en calidad de *sui iuris*,

²²³ San Isidoro de Sevilla (2004), “Acerca de los hombres y los seres prodigiosos” en *Etimologías*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), p. 845.

²²⁴ “Quizá la molicie, afirma el historiador, sea el gran invento de la época estoico-cristiana”. Philippe Ariès (1987), en Philippe Ariès (*et. al.*) *Op. Cit.* pp. 65-69.

²²⁵ Paul Veyne (1987), “La homosexualidad en Roma” en Philippe Ariès (*et. al.*), *Ídem*, p. 56.

esto es, un sujeto libre y de buen peculio, era penetrado por otro en calidad de *alieni iuris*, o sea, un sujeto alienado ante la autoridad de los primeros.²²⁶

A la par de su acepción jurídica, la molicie fue una falta que progresivamente se cristianizó. Los primeros síntomas de su conceptual conversión se aprecian en las epístolas paulinas que San Jerónimo tradujo del griego al latín. Fue San Pablo el que, en la carta que dirigió al pueblo de los romanos, gradó los pecados de la carne según un orden específico: los *fornicarii*; los *adulteri*, los *molles* y, finalmente, los *masculorum concubitores*.²²⁷ Todos ellos, según palabras de Pablo, no entrarían al Reino de los cielos. Así pues, para los cristianismos orientales y romanoniceos, la molicie fue un latinismo en el que “se ocultaba el erotismo, es decir, el conjunto de prácticas que retrasan el coito, cuando no tienen por objeto evitarlo, con el fin de gozar más intensamente y durante más tiempo: la búsqueda exclusiva del placer”.²²⁸

Vemos entonces que, en su temprana versión cristianizada, la molicie sirvió como aquel concepto destinado a una doble denostación: primero, y gracias a la herencia del derecho y la literatura romana, dicho concepto sirvió para vilipendiar la pasividad masculina dentro una relación homofílica. Asimismo, fue una injuria que denostaba y reprochaba el afeminamiento en los varones de las órdenes aristocráticas y que ultrajaba la masculinidad hegemónica por medio del miedo y la cobardía. Con el advenimiento de la cristiandad, los significados precristianos se

²²⁶ Sobre los sujetos jurídicos del derecho romano, y que, por cierto, serán sujetos vigentes en la época de los Estados Absolutistas de los siglos XVI-XVIII, véase Marta Morineau Iduarte y Román Iglesias González (2017), “Derecho de familia” en Derecho Romano, México, Oxford, p. 59.

²²⁷ Philippe Ariès (1987), *Op. Cit.*, 67.

²²⁸ Philippe Ariès (1987), *Ídem*.

mantendrían en pie por un par de siglos más, no obstante, sus connotaciones se extendieron para así denigrar a cualquier búsqueda consciente del placer sexual, incluyendo así prácticas como el coito interrumpido.

Posteriormente, la molicie se tornó entre los siglos XII y XIII en un pecado de corte individual y no penetrativo al hacer de suyo las interpretaciones escolásticas respecto a la falta cometida por Onán, hermano de Er. A decir de Juan Francisco Escobedo y Martha Beatriz Cahuich Campos, el pasaje veterotestamentario del Génesis 38:7-10,

sufrió una serie de transformaciones que lo llevaron de una ofensa cometida en el seno de la familia y de la comunidad al negarse a dar descendencia a su hermano y cumplir con el levirato bíblico obligatorio, a la autocomplacencia individual y lujuriosa que se manifiesta ya en los tratados teológicos y manuales de confesión medievales y novohispanos.²²⁹

Bajo esta lógica, el cristianismo de la Patrística no había llegado a un consenso sobre cómo nombrar a la masturbación. Si bien mucha de la problematización respecto a los pecados de la carne data de tiempos muy tempranos de la historia de la cristiandad,²³⁰ habrá que recordar que el fin último de este movimiento intelectual fue en su mayoría la edificación doctrinal y dogmática de la religión cristiana. De ahí esa forma de pensar a la molicie, no como una práctica única y concreta, sino como la constante búsqueda de un goce sexual premeditado y exacerbado mediante formas diferenciadas. Tiempo más tarde, fueron los teólogos morales de la escolástica los que constriñeron a la molicie a su significado más

²²⁹ Juan Francisco Escobedo Martínez y Martha Beatriz Cahuich Campos (2018), *Op. Cit.*, p. 27.

²³⁰ Sobre esto último es imperante la lectura de Michel Foucault (2019), *Historia de la sexualidad*, 4. *Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI Editores, 336 p.

común: la efusión voluntaria e involuntaria de la simiente masculina. Ya por mano propia, ya por mano ajena.²³¹

Fue Santo Tomás de Aquino el que, basado en la autoridad histórica de Graciano, consolidó la división interna de los pecados en contra de la naturaleza que se encontraban ya presente en Isidoro de Sevilla y, por extensión, en la Summa Angélica de la que Molina tentativamente abrevó. Del Doctor sevillano al Buey mudo de Sicilia se suscitaron múltiples divisiones y subdivisiones en lo tocante al pecado de lujuria. Algunos teólogos, afirmó Mark D. Jordan, no incluían en sus listados a ciertas especies como la sodomía por considerarlas nefandas, es decir, no dignas de nombrar.²³² No obstante, fue el propio Doctor Angélico el que aquilató dicha distinción en la “Cuestión 154: Artículo 11” de su *Suma teológica*. La “Cuestión 154” trataba en general de la lujuria. Por su lado, el “Artículo 11”, el cual, por cierto, es el más corto de las 12 cuestiones allí expuestas, se centró en las pecados *contra naturam*.²³³ Este apartado comienza con tres objeciones, seguida de una respuesta general y concluye, como es costumbre en la *episteme* escolástica, con tres respuestas particulares.

En la respuesta general plasmada por el teólogo italiano se aseveró que el vicio en contra de la naturaleza humana es descendiente de la lujuria por dos motivos: primero porque al practicarlo se perdía el buen uso de la razón debido a que la lujuria superaba a la frágil voluntad humana, una voluntad que debía mantenerse templada mediante la ayuda de Dios; luego, y cómo ya se había

²³¹ Mark D. Jordan (2002), *Op. Cit.*, p. 197-227.

²³² Mark D. Jordan (2022), *ídem*, p. 206-207.

²³³ Mark D. Jordan (2022), *Ibidem*, p. 208.

comentado a principios de este apartado, porque se contrariaba el fin último de la cópula conyugal: la procreación. Posterior a esto aparece por fin la taxonomía referida líneas arriba:

Esto [refiriéndose al vicio contra natura] puede suceder de varios modos. Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, lo cual constituye el pecado de *inmundicia*, al que suele llamarse *molice*. En segundo lugar, si se realiza el coito con una cosa de distinta especie, lo cual se llama *bestialidad*. En tercer lugar, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice el Apóstol en “Rom 1,26-27”, y que se llama *vicio sodomítico*. En cuarto lugar, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, sea porque se hace con un instrumento no debido o porque se emplean otras formas bestiales y monstruosas antinaturales.²³⁴

Fue este el pasaje de la *Suma Teológica* el que emparentó a perpetuidad a la *molice* con la masturbación; fue esta misma obra la que también habría de resonar entre el franciscanismo y agustinismo bajomedieval y de la modernidad temprana y, finalmente, sería esta taxonomía tomista de los pecados en contra de la naturaleza la que habría de arribar a territorios americanos de mano de los mendicantes seráficos.²³⁵ En resumen, fueron los escolásticos los que dotaron a la *molice* de su significado común. No obstante, el fantasma de la Patrística y del derecho precristiano nunca se esfumó del todo. Y es que la gravedad de la efusión del semen, ya de forma voluntaria, ya por los embustes de la carne, recaía, sí en lo anteriormente expuesto, es decir, en el hecho de entorpecer la constante e

²³⁴ Santo Tomás de Aquino (1993), “Cuestión 154: Las especies de la lujuria” en *Suma de teología, tomo IV*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), p. 482.

²³⁵ “Para el siglo XVI, la *Summa* de Tomás se había convertido en la autoridad más potente. Desplazó las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de las cuales dependía, como texto central en las facultades universitarias de teología. Más importante todavía, fue empleado por el Concilio de Trento como referencia rápida y como fuente del lenguaje de compromiso en su extensa legislación doctrinal”. Mark D. Jordan (2002), *Op. Cit.*, p. 198.

interminable tarea evangélica del “creced y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla”, pero también en los placenteros espasmos motivados por las imágenes lujuriosas que se reproducen en la imaginación del practicante y que se consuman por mano propia. Como veremos más adelante, es la confesión del deseo y del disfrute lo que afaná a Alonso de Molina y a Juan Bautista.

Al igual que muchos de los conceptos cristianos, la molicie arribó a tierras americanas de mano de las órdenes mendicantes, especialmente de los franciscanos. Uno de los primeros textos destinados a la evangelización de los naturales y que dio fe de este traslape fue el *Tratado de los siete pecados mortales* de Fray Andrés de Olmos (1551-1552). Este escrito, que en realidad se inspiró en una serie de sermones medievales atribuidos a San Vicente Ferrer, da cuenta de los múltiples significados históricos que adquirió la molicie en tanto pecado contra natura.²³⁶ Por desgracia, gran parte del manuscrito se encuentra en un estado deplorable, motivo por el que presentaré una traducción propia y rudimentaria²³⁷ basada en la parte náhuatl que aparece en la reproducción facsimilar publicada por Georges Baudot:

*Inic yn itech quiça luxuria yehuatl yn tecuilontiliztli yn cenca temauti[a],
teiçahui[a] [atiloni?] [...] y çan tleconoconi. Nauhtlamantli yn tecuilotiliztli: inic
1 in iquac ce tlatatl yn amo yn cochizpa[n] yyollocopa quiça centlaca yn
yxinachoa, yn [acic momachihua] ynic tlahuelillocati. Aço tleypampa yn amo
motlapa [...] yn quitocaz chihuatl, aço analoz tziquilo. Anoço cihuatl yc
momachiua, yc momatoca, anoço çan ic tematoca yn oquichtli aço ciuatl*

²³⁶ Sobre la influencia de Vicente Ferrer véase Georges Baudot, “Prefacio” en Fray Andrés de Olmos (1996), *Tratado de los siete pecados mortales, 1551-1552*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), p. XIII.

²³⁷ Enfatizo este adjetivo pues son las traducciones del presente capítulo mis primeros intentos por traducir del náhuatl al español.

*amo ça [...] tlatlaculli yn iquac ça tlapictli tiyolocopa quiça uetzi yn tlamamauhti yn itlatlacolli ytoca molicies.*²³⁸

‘Lo que proviene de la *lujuria*, aquello que es “cometer el pecado nefando” es muy espantoso, es terrible, ensucia. Cuatro [son los] “pecados nefandos: 1ª, Cuando una persona no estando dormida por voluntad propia sale toda la hombría, su simiente, llega a masturbarse porque se vuelve perverso. Quizá es porque no se atreve a llamar a una mujer, quizá será agarrada, sostenida. O tal vez sea una mujer con la que se masturba, con la que se toca. O quizás tan solo toca a alguien, a un varón o a una mujer. No sólo es pecado cuando en vano por tu voluntad sale, cae el espantoso pecado cuyo nombre es *molicies*’].

Se observa entonces que a Olmos llegaron los ecos históricos de la molicie, pues en su división de ésta se enfatizan las distintas formas que adquiere la masturbación. Este pecado, que con la escolástica dejó de lado la cuestión penetrativa y que la trasladó exclusivamente al campo de lo sodomítico, mantuvo todavía hasta el siglo XVI la acepción de cobardía. Empero, se trataba de una cobardía distinta a la del mundo tardoantiguo, ya que, a ojos del franciscano, era el miedo a llamar o acercarse a las mujeres una de las causas que propiciaba el solitario pecado.

Regresando a los confesionarios de Molina y de Bautista, es importante recalcar de nuevo que en el interrogatorio de dichos textos se carece de toda la panoplia teológica respecto a los pecados de la carne. Como ya se remarcó con anterioridad, no aparecen nunca los eruditos tecnicismos que teólogos como Santo Tomás de Aquino utilizaron para nombrar a cada una de las especies que integraban a la lujuria y, por lo tanto, al sexto precepto. No obstante, sobre la molicie hay que advertir que existen algunas interrogantes respecto a la

²³⁸ Fray Andrés de Olmos (1996), *Ídem*, p. 134.

masturbación masculina y, sorprendentemente, sobre la autocomplacencia femenina,²³⁹ cuestión que poco abordaron los escolásticos pues recordemos que, para ellos, las mujeres fueron consideradas seres inferiores por la carencia de un falo físico o porque fueron concebidas desde un horizonte que las objetivaba como un macho alrevesado.²⁴⁰

En un clásico estudio en el que Serge Gruzinski sostuvo que analizaría la práctica masturbatoria —cosa que hizo a un nivel estrictamente cuantitativo—, se destaca que el pecado de Onán “hace una tímida aparición en el *Confesionario mayor* de Molina (1569) como un insignificante dos por ciento del texto dedicado al sexto mandamiento”²⁴¹ y, sobre Bautista, el historiador francés apuntó que “el franciscano utilizó una décima parte de esa misma sección del cuestionario para abordar el tema, refiriéndose a hombres y mujeres”.²⁴²

Dentro de este porcentaje de preguntas relacionadas con el pecado que hasta aquí he descrito se encuentran aquellas en las que se interroga al confesante por el disfrute, por el deleite, por la autocomplacencia causada a raíz de la ensoñación erótica. Este tema es en demasía curioso pues los sueños se tornaron en una visible preocupación por parte de los mendicantes seráficos.

²³⁹ Sobre la cuestión de la masturbación y las mujeres Cfr. Zeb Tortorici (2007), “Masturbation, Salvation, and Desire: Connecting Sexuality and Religiosity in Colonial Mexico” en *Journal of the History of Sexuality*, Estados Unidos, University of Texas Press (Vol. 16, No. 3): 355-372.

²⁴⁰ Sobre esto último es imperante la consulta del texto de Christiane Klapish-Zuber (2003), “Masculino/femenino” en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, España, Akal, pp. 508-516. La autora plantea las múltiples concepciones sobre la feminidad en la Edad Media: desde las representaciones de Eva y María hasta las conceptualizaciones forjadas en el ámbito de la escolástica.

²⁴¹ Serge Gruzinski (1991), “Op. Cit.”, p. 111.

²⁴² Serge Gruzinski (1991), *Ídem*.

Soñar con los placeres, pecar con la mano

Según Guilhem Oliver, la sociedad nahua que antecedió a los procesos de conquista y evangelización solía producir códigos pictográficos que ayudaban a la adivinación e interpretación de los sueños.²⁴³ Sobre estos últimos, Motolinía argüía que “había entre estos naturales cinco libros [...] de figuras y caracteres”: el primero de ellos —afirmaba el cronista— trataba de los años y los tiempos; el segundo aborda las festividades; el tercero “habla de los sueños y de los agüeros”; el cuarto se reservó a los bautismos y los nombres y, finalmente, el quinto narraba los ritos, ceremonias y agüeros “que tenían en los matrimoniados”.²⁴⁴ Siguiendo a Fray Bernardino de Sahagún, el mismo Guilhem Oliver planteaba que estos textos contenían un cariz pedagógico ya que “eran objetos de estudio en los templos-escuelas mexicas, en donde se enseñaba a los alumnos”.²⁴⁵ Por desgracia, ninguno de ellos llegó a nuestro presente.

Gracias a la existencia de distintos tipos de documentación histórica sabemos que, para los nahuas, los sueños en múltiples ocasiones auguraban y legitimaban el ascenso de un gobernante. O, caso contrario, vaticinaban su estrepitosa caída.²⁴⁶ En añadidura, se sabe que muchos de ellos podían ser dañinos para el soñador, ya que desequilibraban las entidades anímicas que componían a la persona humana. En el *Códice Carolino*, al explicarse al lector el

²⁴³ Guilhem Olivier (2016), “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes” en Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (dir.), *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, p. 51.

²⁴⁴ Fray Toribio de Benavente (Motolinía) (2014), *Op. Cit.*, p. 5.

²⁴⁵ Guilhem Olivier (2016), *Op. Cit.*, p. 51-52.

²⁴⁶ Clementina Battcock (2018), “Entre los sueños de Tezozómoc y la caída de Azcapotzalco. Lo onírico y el poder en la Cuenca de México” en *Mexicon. Revista de estudios mesoamericanos*, Alemania, Editorial Anton Saurwein (Vol. 40., No. 6): 152-155.

vocablo nahua *temictli* ['sueño'], se argumentaba con cristiana preocupación lo siguiente: “entre los sueños que tenían por agüeros el más malo y pernicioso es el sueño de polución y porque mi intención es de avisar y no dar ocasión advierta el confesor en demandar con prudencia y recatamiento a varones y mujeres por el tal sueño y si lo descubrieron y dijeron a alguien o alguien les dijo el suyo y a qué fin”.²⁴⁷

Según la interpretación de Alfredo López Austin respecto a los sueños de polución nocturna, y que en el mismo *Códice Carolino* se traduce su acción con el vocablo *cochtemiqui* (*nino*) ['caer en polución del sueño'], los nahuas “creían que durante el sueño lujurioso se adquiría algo nocivo que, una vez dentro del cuerpo, causaba enfermedad”.²⁴⁸ Con el traslape y adecuación de los valores cristianos a territorios colonizados, la cuestión del sueño erótico, de la polución noctívaga, se cristianizó. Si bien la onirocrítica cristiana concebía que los sueños placenteros afectaban al ser humano y que, además, el pecado era en sí mismo una especie de enfermedad espiritual cuyo remedio se encontraba en el sacramento de la penitencia, lo hacía claramente con parámetros diferenciados respecto a las concepciones nahuas. Ahora, la polución nocturna era, más que una especie de enfermedad que afectaba al cuerpo del soñador, una intrusión del pecado, un signo, un vestigio de la fuerza de la concupiscencia.

²⁴⁷ *Códice Carolino* (1967), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Vol. 7.): 54.

²⁴⁸ Alfredo López Austin (1989), “La edad y el sexo” en *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, p. 333.

A diferencia del mundo precortesiano, los franciscanos de los que aquí me he ocupado concretaron en sus interrogatorios una doble tipología respecto a los sueños. Sobre esto último, es imperante recordar que la oniromántica cristiana data de la época de la martirología primitiva.²⁴⁹ Uno de los primeros intelectuales cristianos en asentar una visión dual sobre el universo onírico fue Tertuliano. Según el martirólogo, quien redactó entre el 210 y el 213 su célebre *Tratado sobre los sueños*, las ensoñaciones benignas o malévolas se propiciaban según distintas fuentes: el demonio, Dios, el alma o el cuerpo.²⁵⁰

Después, la obra de San Agustín —cuya autoridad la podemos constatar en el “Prólogo” del *Confesionario mayor* de Molina y en algunos postulados de fray Juan Bautista— respecto a dicha materia, fue la que prevaleció en el mundo occidental hasta bien entrado el siglo XVIII. Es en ese sentido que el obispo de Hipona distinguió entre los sueños causados por un alma tranquila.²⁵¹ Estos son sueños que, como en el caso de Constantino, el primer emperador cristiano, auguraban el triunfo de la cristiandad. Así, por ejemplo, cuando Molina problematiza la cuestión del sagrado sacramento de la confirmación, inscrita, por cierto, al interior del apartado del pecado de la pereza hacia el final de su amplio manual, se indica a su confesante que deberá portar la cruz en su frente con

²⁴⁹ Raúl González Salinero (2002) “Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad Tardía” en Ramón Teja (coord.) *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, España, Fundación Santa María de la Real, p. 99.

²⁵⁰ Patricia Cox Miller (1994), “Images of Dreaming” en *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a culture*, Estados Unidos, Princeton University Press, p. 66.

²⁵¹ San Agustín de Hipona (1957), “Libro XII, Cap. XVIII”, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, tomo XV, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), p. 1225-1226. Este libro pertenece a una obra incompleta del Dr. de Hipona intitolado *Del Génesis a la letra*. Allí, el obispo planteó, entre muchas otras cosas, las causas de los sueños y las visiones. Causas múltiples de entre las que mantuvo la subdivisión original de Tertuliano. Las del alma *tranquilla* y las del alma *perturbata* convergen íntimamente con las que provienen de Dios, del demonio o del embustero por excelencia: el cuerpo humano.

orgullo y que, acto seguido, deberá verbalizar de viva voz lo que los *angelome* ('ángeles') le revelaron al emperador en el sueño que tuvo previo a la batalla del puente Milvio: "*In hoc signo vinces*" ²⁵² ['En este signo vencerás'].

Dentro de esta primera tipología encontramos de igual manera aquellas ensoñaciones que se expresaban al interior de las vidas de los santos y de las autobiografías de los padres de la Iglesia —como el sueño que el mismo Agustín narró previo a su propia conversión—, además de las pasiones de los mártires, cuya narración era una de carácter edificante y ejemplarizante. Si bien la cristiandad de estirpe romanonicena distinguió entre *visiones* ('visiones') y *somnium* ('sueños'), en no muy pocas ocasiones ambos conceptos se entrelazaron íntimamente. ²⁵³

Por otro lado, existían los sueños causados por un alma perturbada. ²⁵⁴ Éstos, que son los que aquí me interesan, se subdividen en dos tipos: primero, aquellos en los que el demonio y sus maléficas huestes invaden el mundo onírico en pro de perpetuar pecados tales como la idolatría, la adivinación o la blasfemia involuntaria y, después, los sueños que son producto de la pulsión carnal, del cuerpo.

²⁵² Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 93 v.

²⁵³ Ya decía Le Goff y Truong que la distinción entre un vocablo y otro era complicada de establecer, pues el sueño se entrelazó en múltiples ocasiones con las visiones provenientes de la divinidad. Por ejemplo, en la pasión de Felicidad y Perpetua, compilada primeramente por Tertuliano y posteriormente por Agustín, se advierte, primero, el carácter aleccionador de la narrativa sobre los sueños y, segundo, se evidencian las visiones que presagian el bestial martirio de las santas. Sobre lo primero, es decir, sobre la distinción entre *visiones* y *somnium* véase Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005), *Op. Cit.*, p. 72. Sobre los sueños en la pasión de las santas Cfr. Alejandra de Riquer (trad.) (2015), "Visión de Sáturo" en *Pasión de las santas Felicidad y Perpetua*, España, Acantilado, especialmente el parágrafo XIV, p. 46.

²⁵⁴ San Agustín de Hipona (1957), *ídem*.

Son estas dos tipologías las que se visibilizan al interior de las páginas que componen a los interrogatorios de Bautista y Molina. Ya en el apartado reservado al primer precepto del Decálogo de Moisés, el cual en sus orígenes era una profesión de fe que obligaba al creyente a amar a Dios por encima de todas las cosas, y que en el Nuevo Mundo se tornó en una red semántica destinada a agrupar múltiples preguntas respecto a las creencias y ritos indígenas demonizados por los frailes, se expresa una preocupación por parte de ambos autores sobre los sueños y su relación con lo maligno, con lo pérfido, con lo despreciable. Por poner un ejemplo, Juan Bautista inquiriere en su “Confesionario mayor” lo siguiente: “¿*Cuix otineltocac in motemic, aço otimomauhti in ihquac, in mixpapatlaca, ahnoço motozquichoca, in ahnoço tletl ihcoyoca?*” ²⁵⁵ [‘¿Acaso creíste tus sueños, o quizá temiste cuando pestañeas, o quizá lloraste con tu garganta o cuando rechina el fuego?’].

El desasosiego de ambos religiosos por los sueños y su relación con el demonio es, de hecho, marcadamente reiterativa. La encontramos en el *Confesionario mayor* y en el *Confesionario breve* de Fray Alonso de Molina.²⁵⁶ De igual manera es una pregunta que se repite en los otros dos confesionarios que conforman la obra de Fray Juan Bautista, aunque de forma más sucinta: “*Cuix oticneltocac in temictli*”; “*Cuix ticneltocac in temictli*” ²⁵⁷ [‘¿Acaso creíste los sueños?’]. La única diferencia entre ambos cuestionamientos radica en que en la

²⁵⁵ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. 42 v.

²⁵⁶ La interrogante del Confesionario Breve es corta en comparación con la pregunta del Confesionario Mayor y versa de la siguiente manera: “¿*Cuix ticneltocac in temictli?*” [‘Creíste en los sueños’]. Fray Alonso de Molina (1965), *Op. Cit.*, f. 6 v.

²⁵⁷ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. 71 v. y f. 74 v.

segunda oración interrogativa se omite el prefijo de anterioridad “o=”, el cual indica la existencia de un pretérito, sin que esto modifique sustancialmente su traducción.

La angustia por los sueños en los que “la carne se despierta, cosquillea, aguijonea [al] cuerpo lujurioso”;²⁵⁸ por aquellos en los que las imágenes oníricas evocan relaciones placenteras o caricias indiscretas, se encuentran, como es de suponer, plasmados al interior del examen del sexto mandamiento bíblico. Son preocupaciones compartidas también por ambos franciscanos y, en términos cuantitativos, es relevante el hecho de destacar que, en su conjunto, existe en cada uno de los textos producidos por dichos franciscanos una sola pregunta referente al deleite onírico, lo cual, sumando los dos confesionarios de Molina y el de amplio tamaño de Bautista, nos da un total de tres interrogantes.

Que exista un sólo cuestionamiento al respecto en cada una de las obras antes señaladas no es una cuestión menor. En Molina, por ejemplo, el hecho de que la misma incógnita ocupe un espacio ínfimo en ambos interrogatorios es ya un indicio de su importancia. En el caso de Bautista se advierte su especial distinción en el hecho de que el franciscano marcó, como hemos dicho, con un asterisco en el área paratextual las preguntas relevantes que el confesor debía de realizar a su hijo o hija espiritual. Como se podrá advertir, la interrogante sobre el tema que aquí me ocupa se encuentra precedida por dicha marca. Empero, lo realmente relevante para el que aquí escribe no es el número de preguntas sobre este tema; mucho menos su repetición en un determinado número de obras. Su notabilidad radica, a mi parecer, en que estos cuestionamientos son evidencia de la

²⁵⁸ Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005), *Op. Cit.*, p. 71.

profundidad que podía alcanzar el dispositivo confesional. Así, la interrogante por los sueños eróticos aparece en el *Confesionario breve* de Fray Alonso de Molina de la siguiente manera:

Yn iquac ticochi, yn tictemiqui ca aca ['] itech taci cihuatl, yn icuac otializac yn ye tiquilnamiqui motemic, cuix yc tipaqui: Ca yntla yc tipaquiz, yn otictemic tlahelpaquiliztli temictiani tlatlacolly ypan tivetzi: auh intla ic titlaocuyaz, amo motlatlacol mochihuaz, ypampa ca ticochi[y]a. ²⁵⁹

[‘Cuando duermes, cuando sueñas que tienes relaciones con alguna mujer. Cuando te levantaste ya te acordaste de tu sueño, ¿te alegraste con ello? si te alegras con la lujuria que soñaste, caes en pecado mortal, y si te entristeces con ello, no se convertirá en tu pecado, porque estabas durmiendo’].

Por su lado, el mismo franciscano asentó en su *Confesionario mayor* si es que

Cuix yca otimocochchihuh, cuix oquiz ym motlacaxinachyo {yn timomatia aço ciuatl in itech taci} auh yn otializac yn ye tiquilnamiqui cuix yc tipaqui: aço tiquito, “ma neltini yn notemic”, “ma ytech nacini in ciuatl onictemic”: Ca yntla oyuh tiquito yn: Yntla yc otipac {yn iquac otiçac yn ye tiztoc} Ca temictiani tlatlacolli ypan otietz, Auh yntla çan ic titlaocox, Yntla çan ic timotequipacho, amo motlatlacol mochihua, ypampa ca ticochiya. ²⁶⁰

[‘¿Te hiciste algo durmiendo?, ¿Salió tu simiente de varón cuando pensabas que quizás tenías relaciones con mujer?; Y, cuando te despertaste ya te acordaste de ello, quizá con ello te alegraste. Tal vez dijiste: “que se haga realidad mi sueño”, “que yo tenga relaciones con la mujer que soñé”. Si así lo dijiste, si con ello te alegraste, en el momento en el que te despertaste, cuando estabas echado, entonces caíste en pecado mortal. Pero si por ello solo te acongojaste, si por ello sólo te preocupaste, entonces no se convierte en tu pecado, porque estabas durmiendo’].

Finalmente, en el “Confesionario mayor” de Fray Juan Bautista, la pregunta que interroga por los sueños eróticos es la que sigue a continuación: “¿In ihquac otiçac

²⁵⁹ Fray Alonso de Molina (1565), *Op. Cit.*, f. 12 r-12 v.

²⁶⁰ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 33 v.

cuix otipahpac im mopan muchuih motemic?” [‘Cuando te despertaste, ¿A caso te alegraste por lo que te aconteció en tu sueño?’.²⁶¹

Las preguntas arriba citadas evidencian así su pertenencia al pecado de la molicie debido a la placentera efusión y desperdicio de la simiente masculina y, por ende, se legitima su adscripción a las faltas en contra de la naturaleza. Es la masturbación ocasionada a raíz de la ensoñación y el deseo, o la alegría misma que allí se manifiesta, lo que afaná a ambos franciscanos. Y es que se habrá de recordar que los seguidores de San Francisco de Asís forjaron desde antaño una moral sexual basada en el ascetismo, la cual concebía al cuerpo humano y a sus placeres siempre con desdén. Basta con recurrir al “Capítulo X” de las *Admoniciones* del santo de Asís para desvelar las representaciones que sobre la corporeidad y el deseo se materializaron en las inquerencias plasmadas por Molina y Bautista: “porque cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por medio del cual peca. Por eso, bienaventurado aquel siervo (*Mt. 24,46*) que tiene siempre cautivo a tal enemigo entregado en su poder, y se guarda sabiamente de él; porque, mientras haga esto, ningún otro enemigo, visible o invisible, podrá dañarle”.²⁶² Y qué mejor manera de guardarse del cuerpo, de alejarse de sus placeres, de repudiar a la carne que la confesión sacramental y la práctica de la templanza.

²⁶¹ Fray Juan Bautista (1599), *Op. Cit.*, f. 49 v.

²⁶² San Francisco de Asís (S/F), “Capítulo X” en *Admoniciones*. Versión digital consultada por última vez el 25 de marzo del 2024: <https://www.franciscanos.org/esfa/adm-ae.html>.

De la templanza o del gobierno de la carne

Además de los elementos formales que adscriben a dichas interrogantes al pecado de la molicie, a saber, la efusión del semen y la búsqueda del placer sexual, se advierte en las mismas la dimensión aletúrgica que hemos descrito con anterioridad y que hace de la confesión un acto enunciativo de carácter individualizante y gnoseológico. Siguiendo a Émile Benveniste, entiendo al acto enunciativo como un “poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización”.²⁶³

Es debido a este acto individual de utilización que se percibe entre el confesor y su alocutor, el confesante, que podemos plantear, en un primer momento, la dimensión individualizante del sacramento de la penitencia. Y, ya concretamente, esto se da a un doble nivel: por un lado, y como se mencionó en el apartado final del segundo capítulo, los elementos gramaticales de las interrogantes indican mayoritariamente un examen dirigido a la segunda persona del singular. Concatenado con esto, los participantes involucrados en los interrogatorios registrados por ambos frailes son siempre dos: el religioso, que enuncia una pregunta que incide en lo más privado de la subjetividad del confesante; y el indio, de quien se espera que preste testimonio en contra de su propio deseo, que se torne en el adversario de su alegría, según las palabras de Bautista. A este respecto, el mismo Benveniste indicó que, en la relación lingüística *yo-tú*, que, en este caso, se expresaría en los personajes antes

²⁶³ Émile Benveniste (2015), “El aparato formal de la enunciación” en *Problemas de lingüística general, II*, México, Siglo XXI Editores, p. 83.

referidos, “el término yo denota al individuo que profiere la enunciación, el término tú, al individuo que está presente como alocutario”.²⁶⁴

Además de las disquisiciones lingüísticas vagamente planteadas, en las que el aparato formal de la enunciación denota el carácter individual de la confesión auricular en general, y de las preguntas aquí analizadas en particular, se advierte también el talante individualizador y gnoseológico al nivel de los procesos de subjetivación. Y es que, por lo menos en Molina, quien se respaldó bajo los postulados contricionistas descritos en el capítulo anterior, se visibiliza la intencionalidad de hacer de los indios un sujeto activo al momento de delimitar si su propio pecado es uno venial o uno mortal. Es allí en donde reside el carácter gnoseológico de la confesión.²⁶⁵

Se dirá entonces que el pecado de la molicie propiciado por las venus del sueño es un pecado venial si es que el confesante se entristece, si declara al confesor de forma contrita y humillante las lujuriosas intromisiones de Morfeo.²⁶⁶ Caso contrario, si el examinado enuncia que se hizo cargo de sí mismo, que consciente y alegremente disfrutó del pecado de Onán por mano propia para calmar los fuegos de la concupiscencia, entonces su pecado será una falta mortal.

²⁶⁴ Émile Benveniste (2015), *Ídem*, p. 85.

²⁶⁵ “En general, el rito de la confesión trascendió la esfera espiritual, y se convirtió en una compleja empresa de dominación y control de cuerpos y mentes, un proyecto de desterritorialización que apartaba al individuo de la cultura y su medio, y le imponía la idea de dolor y el pecado en un lenguaje único con pretensiones universalistas. Es claro que la difusión de la confesión coincidió con el desplome de las sociedades indígenas y el establecimiento del orden colonial”. Serge Gruzinski (1991), *Op. Cit.*, p. 113.

²⁶⁶ Un texto clave para comprender la distinción entre pecados mortales y veniales es el de María Concepción Lugo Olín (2023), “La infracción a la norma: los pecados capitales” en Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez (Coords.), *Sin dios ni ley. Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos XVI-XVIII*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 27-40.

Empero, que la gravedad resida en uno u otro espectro depende siempre de la enunciación del indio y de la *expertise* del confesor. Una enunciación que, como bien dijimos, inscribe a la población oriunda del Nuevo Mundo en una compleja y asimétrica relación de poder.²⁶⁷

Así, se percibe que fueron los indios, en compañía de los religiosos, los que jugaron un papel importante en la cristianización de su propia corporeidad, pues la dinámica confesional los sumergiría, por lo menos en el plano de lo idílico, en un circuito lingüístico en el que se espera que no sólo se aprendan los rudimentos dogmáticos de la cristiandad occidental, tales como las personas que integran a la Trinidad, sino que también examinaran los pozos más profundos de su memoria para así deprender los linderos de lo lícito y lo ilícito en materia sexual en pro del gobierno de su subjetividad. Así, frailes como Molina y Bautista se convertirían no sólo en los dueños absolutos de la absolución mediante la impartición de los sacramentos, sino en onirómatas, es decir, en una especie de intérpretes de los sueños y en árbitros del deseo que instruirían a los indios en el gobierno de la carne.

Dicho gobierno de la corporeidad, en el que en teoría se debían de guiar a los laicos hacia los ideales ascéticos del franciscanismo, implicaba la puesta en marcha de una de las cuatro virtudes cardinales: la templanza.²⁶⁸ Se trataba de una virtud que, desde antaño, fungió como el remedio a ciertos pecados. Originalmente, ésta era la antagónica del placer desmedido causado a raíz del

²⁶⁷ Este postulado sobre la confesión auricular y el poder se discutió ya con anterioridad. Al respecto, véase el apartado final del primer capítulo de esta investigación.

²⁶⁸ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 115 r-v.

buen comer, o sea, de la gula,²⁶⁹ no obstante y cómo lo demuestra Molina, esta misma virtud se tornó en el medio para sofocar a la lujuria y el arma para guerrear en contra de la pereza. Por ejemplo, así se estipuló en el *Confesionario mayor* del mismo mendicante

*Yuan acaçomo tictlaçotlac, ticmahuiço yn chipahuaca nemiliztli: in nepializtli Yn cenca, yc pactica teaniman yhuan in cenca yc tiquintocniuhitia' yn itlaçohuan Dios, in angelome yhuan ynic ytetzinco tipachihui totecuiyo Dios.*²⁷⁰

[Y quizá no estimaste, [no] honraste la vida pura, de la continencia; con la que se alegra mucho el ánima y con la que hacemos mucha amistad con los amados de Dios, los ángeles. Y con la que nos acercamos a nuestro señor Dios].

Mediante su práctica se esperaba que los fuegos del cuerpo fueran sometidos por los penitentes a través de una estricta disciplina que constaba, primero, de la confesión del pecado y, después, de la mortificación del cuerpo.²⁷¹

Desde la celebración del Ecuménico Concilio de Trento en aquel largo siglo XVI, el cual, como hemos dicho, reiteraba y sintetizaba los cánones del IV Concilio de Letrán, se recomendó a los párrocos el imponer ya no una serie de mortificaciones colectivas y vistosas como en la era de la *exomologesis*, sino que

²⁶⁹ Un excelente análisis sobre la templanza y la gula la podemos encontrar en Georges Vigarello (2011), “El glotón medieval” en *Las metamorfosis de la gordura. Historia de la obesidad desde la Edad Media hasta el siglo XX*, Buenos Aires, Nueva Visión, especialmente pp.36-38

²⁷⁰ Fray Alonso de Molina (1569), *Op. Cit.*, f. 116 r.

²⁷¹ “Para conjurar estos horrores y al mismo tiempo mantener y fortalecer los lazos que vinculaban al creyente con la divinidad, en la doctrina se aconsejaba ejercitar frecuentemente diversas prácticas religiosas, como la asistencia a misa, la oración, la confesión, amén de mortificar al cuerpo y los sentidos con algunas prácticas ascéticas, entre las cuales se contaban cilicios, ayunos, vigiliyas y otros sacrificios, con los que, además de compartir los dolores que Cristo había padecido durante la Pasión, ayudarían al soldado a elevar las cualidades morales, propias del género humano, a de virtudes con el auxilio del Espíritu Santo”. María Concepción Lugo Olín (2023), *Op. Cit.*, p. 37.

el pecado adquirió una dimensión más personal e individual y, por ende, era labor de los párrocos el imponer una serie de penitencias personalizadas emparentadas con la templanza tales como el ayuno y la castidad; la práctica de ciertos ejercicios espirituales, un limitado número de azotes o, de creerlo necesario, se recomendaba también la lectura de los salmos penitenciales.²⁷²

Empero, la práctica de la templanza invitaba a la feligresía indígena a no exagerar en la mortificación de sus cuerpos. En la penitencia recomendada por el fraile para el perdón de las faltas provocadas por la molicie, los indios no bebían de ayunar de más, ni mucho menos llevar su cuerpo al límite pues corrían el riesgo de sucumbir ante la enfermedad. En resumen, esta virtud era un remedio, un ungüento para las heridas espirituales asestadas por los pecados corporales en general (gula, pereza y lujuria). Bien señalaron Juan Francisco Escobedo y Martha Beatriz Cahuich Campos que se trataba de una práctica cristiana “reguladora de la atracción hacia los placeres que [...] aseguraba el dominio de la voluntad sobre los sucios instintos del cuerpo”.²⁷³

Con este capítulo queda claro, primero, que la moral sexual franciscana, expresada en las obras aquí utilizadas, que arribó a tierras americanas a partir de 1524 se amparó en el sexto mandamiento. Este precepto, que ensalzaba al matrimonio como la única unión lícita y que condenaba la búsqueda consciente del placer, necesitó de una técnica enunciativa que cuidara de la pureza de los involucrados. Se necesitaba, pues, confesarlo todo sobre el sexo, pero con un lenguaje revestido de discreción y prudencia.

²⁷² Richard van Dülmen (2016), *Op. Cit.*, p. 65.

²⁷³ Juan Francisco Escobedo Martínez y Martha Beatriz Cahuich Campos (2018), *Op. Cit.*, p. 31.

El interrogatorio sobre las prácticas sexuales era tan vasto e invasivo, que permitió a los religiosos el indagar la conciencia de sus feligreses para hacer de lo indecible algo que debía ponerse en el plano discursivo. Y posibilitó, además, la intromisión y demonización de los sueños, los deseos y los placeres de los laicos recién sometidos en pro de que ellos y ellas mismas cristianizaran su sexualidad. Así, el sacramento de la penitencia fue un arma lingüística de dominación, una aleturgia como he insistido, pues supuso el traslape de una serie de valores que eran ajenos a la sociedad nahua por unos valores cristianos y occidentales que concebían al cuerpo humano siempre bajo el lente de la sospecha y el desdén.

A MANERA DE CODA

El hombre, decía Foucault hacía ya algunas décadas atrás, se ha convertido en un animal de confesión. La reelaboración de la antigua premisa aristotélica, que originalmente apostaba por reflexionar sobre la naturaleza política de los hombres de la *polis* ateniense, sirvió al filósofo francés para apuntalar el hecho de que, en la modernidad, el sacramento de la penitencia se había tornado en un dispositivo que propiciaba toda clase de discurso y que, además, su núcleo, que era la confesión auricular, se había esparcido a los distintos ámbitos de la cultura del Antiguo Régimen: desde el espacio sacramental, hasta la órbita de lo jurídico.

Con el expansionismo y colonialismo de los Estados Absolutistas de finales del siglo XV y comienzos del XVI, el sacramento de la penitencia desbordó sus antiguos límites, constreñidos antaño a la geografía de la cristiandad europea occidental, hasta llegar al altiplano central mesoamericano. Según las crónicas que atendimos en el segundo capítulo de la presente tesis, fueron los franciscanos los responsables de su arribo a tierras americanas. Y fueron ellos mismos los que se encargaron de ejecutarlo y celebrarlo con el correr de la segunda década del siglo XVI.

La confesión auricular, que se enfrentó a múltiples problemáticas en el espacio mesoamericano derivadas de los contextos culturales y lingüísticos, gozó de una historicidad de largo aliento, misma que fue ratificada en la “Sesión XIV” del Ecuménico Concilio de Trento. En sus orígenes más remotos, en los tiempos de Tertuliano, Cipriano, Jerónimo y Ambrosio, la penitencia consistía en una práctica que respondió al nombre de *exomologesis*, o lo que es igual, a la

teatralización del suplicio corporal en pro de la reintegración del pecador a la grey de Cristo. Son estos los motivos por los cuales las narrativas primitivas enfatizaban la herida, la sangre, los sollozos, las cabezas llenas de ceniza y los pies descalzos y llenos de ampollas debido a las caminatas realizadas por los catecúmenos sobre carbones ardiendo al rojo vivo.

La *exagoreusis*, que dejó de lado el suplicio y el automartirio, fue una práctica monacal ceñida a la soledad de la celda del monje. Allí, personajes como Casiano debían de cuidar todos y cada uno de sus pensamientos para delimitar aquellos que agradaban a Dios, de las intrusiones demoníacas. De la *exomologesis* y de la *exagoreusis*, los teólogos bajomedievales aislaron dos premisas importantes, primero, que a todo pecado le corresponde un castigo corporal y, después, que toda falta debe ser verbalizada de corazón ante una autoridad competente.

Posteriormente, con el advenimiento de la Escolástica y la fortificación jurídica de la Iglesia latina, la confesión se tornó formalmente en un sacramento con el correr de los siglos XII y XIII. Como bien lo advirtió María Concepción Lugo Olín, el de la penitencia, junto al bautismo, la confirmación y la eucaristía, fue un sacramento de iniciación “en virtud de que eran y siguen siendo los que incorporan al hombre a la Iglesia y a la plenitud del ser cristiano, además de resultar indispensables para la salvación del alma”.²⁷⁴

²⁷⁴ María Concepción Lugo Olín, (2011), “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma” en Doris Bieñko de Peralta y Antonio Rubial (coords.), *Cuerpo y religión en el México Barroco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), p. 44.

Desde entonces y hasta el momento de la superación de la crisis feudal, es decir, en pleno siglo XVI, el de la penitencia fue un sacramento que constó de tres signos externos:

la contrición o acto que se traducía como el dolor de haber ofendido a Dios, mediante cual el pecador recordaba sus faltas al tiempo que prometía reformar su vida pasada y volver a las sendas del bien y la virtud. Después estaba la confesión, propiamente dicha símbolo de la acción en la que el pecador confesaba sus pecados y el pastor de almas absolvía al creyente de las culpas confesadas. Por último estaba la penitencia, destinada a establecer la justicia divina.²⁷⁵

En Europa y en América, el sacramento de la confesión fue una herramienta lingüística, una aleturgia, que, a través de lo que Benveniste llamó “el proceso enunciativo”, posibilitó a los frailes el incidir en las conciencias ajenas para atraer a los feligreses al recto camino del bien. Fue este ritual de carácter verbal el que, en parte, permitió propagar los rudimentos esenciales de la fe cristiana a la feligresía indígena Nuevo Mundo.

Como se advirtió en la parte introductoria, el estudio del sacramento de la confesión ha girado alrededor de distintos ejes, no obstante, se ha demostrado en múltiples ocasiones cómo es que la confesión auricular ayudó a los religiosos a convertir, en el sentido paulino de la palabra, la sexualidad de los indios. Para lograr este objetivo, los frailes recurrieron a una serie de textos que, de hecho, ya existían en la Europa del siglo XIII: los manuales de confesión, llamados en náhuatl *neyolmelahualoni*.

²⁷⁵ María Concepción Lugo Olín, (2011), *ídem*, p. 48.

Los confesionarios bilingües impresos en el corazón de la Mesoamérica del siglo XVI, cuyos receptores debían de ser los indios y los frailes que supieran leer náhuatl, estuvieron divididos en secciones múltiples, de las cuales se privilegió el Decálogo veterotestamentario. El sexto mandamiento divino, que proscribía la fornicación y que acorraló a la sexualidad al interior del matrimonio monogámico cristiano, concretó una compleja cartografía interna del deseo. En ella, los miembros del rebaño espiritual debía de ubicar las más íntimas pulsiones de la carne, para, después, enunciarlas y corregirlas.

Así, el laico adquirió la obligación sacramental de recordar si es que se amancebó, si es que acarició sus partes al interior de los recintos sagrados o si es que tuvo pensamientos de lujuria con personas de su mismo sexo. No obstante, y debido al mismo precepto bíblico, frailes como Fray Alonso de Molina y Fray Juan Bautista se afanaron por los sueños eróticos de su feligresía. Es en ese sentido que los indios debían de enunciar si es que, por mano propia, apagaron los fuegos de la concupiscencia.

En resumen, esta tesis demostró que la confesión sacramental fue una aleturgia, un acto verbal y ritual de carácter gnoseológico en el que los indios se supeditaron a la autoridad del confesor y en el que fungieron como sujetos activos de su propia cristianización. Así, las inquerencias sobre la polución noctívaga conllevaron, por lo menos para Molina, la finalidad de que los varones nahuas del altiplano central pudieran discernir si su acto fue un pecado mortal o un pecado venial. Todo ello para confesar su sexualidad y congraciarse con el Dios cristiano.

Fuentes

A) Confesionarios

Alva Ixtlilxóchitl, Bartholomé de (1634), Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana. Y platicas contra las supresticiones [sic] de idolatria, que el dia de oy an quedado a los naturales desta Nueva Espana, è instruccion de los santos sacramentos &c, México, Por Francisco Salbago, impressor del Secreto del Santo Officio. Por Pedro de Quiñones.

Anunciación, Fray Juan de la (1575), Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos, México, Casa de Pedro Bali.

Azpilcueta Navarro, Martín de (1556), Manual de confesores y penitentes, que contiene casi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir, de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras & irregularidades, España, Impreso por Adrián de Anuers,

Bautista, Fray Juan (1599), Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores, México, Melchior Ochiarte.

Molina, Fray Alonso de (1565), Confesionario breve, en lengua mexicana y castellana, México, Antonio de Espinosa, Impresor.

----- (1569), Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana, México, Antonio de Espinosa, Impresor.

Quintana, Fray Agustín de (1734), Confessionario en lengua mixe: con una construccion de las oraciones de la doctrina christiana, y un compendio de voces mixes, para enseñarse â pronunciar la dicha lengua, México, Viuda de Miguel de Ortega.

Rinaldini, Benito (1743), Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario, y catechismo: en que se explican los mysterios de nuestra santa fè catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre Iglesia, México, Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal.

B) Crónicas

Benavente (Motolinía), Fray Toribio de (2014), *Historia de los indios de la Nueva España*, España, Real Academia de la Lengua Española (RAE).

Durán, Fray Diego (1880), *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme. Tomo II.*, México, Imprenta de Ignacio Escalante,

Mendieta, Fray Gerónimo de (1870), *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua librería, portal de Agustinos.

Sahagún, Fray Bernardino de (2006), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Torquemada, Juan de (1723), *Tercera parte de los veintinueve libros espirituales / Monarchia Indiana...*, España, Oficina y Acosta de Nicolás Rodríguez.

C) Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación / Instituciones Coloniales / Inquisición / / Vol. 1166 /
Exp. 4 / Fs. 14 a 33.

Archivo General de la Nación / Instituciones Coloniales / Inquisición / Vol. 1340 /
Exp. 4. / Fs. 1-11.

Archivo General de la Nación / Instituciones Coloniales / Inquisición / Vol. 1374 /
exp. 11 / Fs.

Bibliografía

Abellán, Jorge (2012), “Estudio preliminar” en Weber, Max, *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial.

Alcántara Rojas, Berenice (2023), ““Nada esconderás, todo lo revelarás”. Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (vol. 65): 277-332.

----- (2023), “De neófitos, amancebados y fornicarios. Los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos” en *Korpus 21*, México, El Colegio Mexiquense (Vol. 3, Núm. 7): 29-29.

Alcázar, Jorge (2017), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Álvarez Yágüez, Jorge (2013), *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, España, Biblioteca Nueva.

Aquino, Santo Tomás de (1993), *Suma de teología, tomo IV*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Ariès, Philippe (1987), “San Pablo y (los pecados de) la carne” en Philippe Ariès (et. al.), *Sexualidades Occidentales*, México, Paidós.

Armellada, Bernardino (2002), “La sacramentalidad en la salvación del hombre” en Merino, José Antonio y Martínez Fresneda, Francisco (Coords.), *Manual de teología franciscana*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Asís, San Francisco de (S/F), *Admoniciones*. Versión digital consultada por última vez el 25 de marzo del 2024: <https://www.franciscanos.org/esfa/admon.html>.

Barthes, Roland (2016), *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*, México, Siglo XXI.

Battcock, Clementina (2018), “Entre los sueños de Tezozómoc y la caída de Azcapotzalco. Lo onírico y el poder en la Cuenca de México” en *Mexicon. Revista de estudios mesoamericanos*, Alemania, Editorial Anton Saurwein (Vol. 40., No. 6): 152-155.

Baudot, Georges (1996), "Prefacio" en Olmos, Fray Andrés de, *Tratado de los siete pecados mortales, 1551-1552*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

----- (2015), *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós.

Benveniste, Émile (2015), *Problemas de lingüística general, II*, México, Siglo XXI Editores.

Borromeo, Carlos (1761), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V*, España, Imprenta Real.

Bossy, John (2002), "Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments" en Leites, Edmund (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Reino Unido, Cambridge University Press.

Brading, David A. (2015), *La nueva España: Patria y religión*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Bustamante Bermúdez, Rosa (2005), *Los usos del sermón en la Nueva España: un instrumento para normar la vida cotidiana*, México, Universidad Autónoma de México (UAM).

Brundage, James (2000), *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, México, Paidós.

- Cartago, Cipriano de (1998), *Cartas*, España, Editorial Gredos.
- Casiano, Juan (2019), *Colaciones, Volumen I*, España, Editorial Rialph.
- Chiuchiak IV, John F. (2017), "Sin, shame and sexuality: Franciscan Obsessions and Maya Humor in the *Calepio de Motul* Dictionary, 1573-1615" en Tavárez Bermúdez, David (ed.), *Words & Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Estados Unidos, University Press of Colorado.
- Christensen, Mark Z. (2013), *Nahua and Maya Catholicism's. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Estados Unidos, Stanford University Press.
- Clavasio, Ángel de (1578), *Svmmae Angelicae de Casibvs conscientialibus, Secunda pars*, Italia, excudebat Aegidius Regazol.
- Códice Carolino (1967), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Vol. 7.): 11-58.
- Constituciones de el Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal Ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero* (2004), en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Cox Miller, Patricia (1994), *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a culture*, Estados Unidos, Princeton University Press.

De la Garza, Mercedes (2012), en *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) – Fondo de Cultura Económica (FCE).

De Riquer, Alejandra (trad.) (2015), *Pasión de las santas Perpetúa y Felicidad*, España, Acantilado.

Delumeau, Jean (1977), *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation*, Reino Unido, Burns & Oates Limited.

Delumeau, Jean (1992), *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, España, Alianza Editorial.

Dosse, François (2004), *Historia del Estructuralismo. Tomo II. El canto del cisne, 1967 a nuestros días*, España, Akal,

Durán Pérez, Eduardo (2021), “*Entre el control legal y el impulso carnal*”. *Un análisis microhistórico sobre las prácticas sodomíticas en la Nueva España, siglo XVIII*, México, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Elliot, John H. (2018), *La España Imperial*, Barcelona, Editorial Vincen Vives.

Escobedo Martínez, Juan Francisco y Cahuich Campos, Martha Beatriz (2018), “El pecado de Onán o el placer de sí mismo: la polución en el discurso eclesiástico novohispano” en Escobedo Martínez, Juan Francisco; Méndez Muñoz, Martha; Arriaga Ortiz, Raúl (coords.), *Trayectos encarnados. Exclusión, vigilancia y violencias corporales*, México, La Cifra Editorial.

Federici, Silvia (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España, Traficantes de Sueños.

Ferreira Ascencio, Claudia (2018), “Los padrones de confesión y comunión del Sagrario de México. Una aproximación a la praxis sacramental en el orden canónico indiano (1676–1825)” en Benedetta, Albani; Danwerth, Otto y Duve, Thomas (coords.), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Alemania, Max Planck Institute for European Legal History.

Flores Hernández, Benjamín (2001), “Para tu favor y ayuda”. El Confesionario mayor de fray Alonso de Molina, como texto para enseñar a vivir su nueva religión a los indios mexicanos recién convertidos al cristianismo” en *Caleidoscopio. Revista semestral de ciencias sociales y humanidades*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes (Núm. 9): 67-122.

Fontanet Fernández, Joaquín (2022), “El papel de la confesión en el último Foucault” en *Griot. Revista de filosofía*, Brasil, Universidad Federal de Recôncavo da Bahia (Vol. 22): 38.

Foucault, Michel (1991), *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.

----- (2003), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.

----- (2014 a), *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Argentina, Fondo de Cultura Económica (FCE).

- (2014 b), *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Argentina, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- (2016 a), *El origen de la hermenéutica de sí conferencias de Darmouth, 1980*, México, Siglo XXI Editores.
- (2016 b), *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, México, Siglo XXI Editores.
- (2017), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- (2019), *Historia de la sexualidad, 4. Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI Editores.
- Frost, Elsa Cecilia (2002), *La historia de Dios en las indias*, México Tusquets Editores.
- García de Cortázar, José Ángel (2012), “La Iglesia fuera del mundo: la espontaneidad y diversidad del monacato” en *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, España, Akal,
- Gélis, Jacques (2005), “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado” en Alain Corbin y Georges Vigarello (et. al.), *Historia del cuerpo. Volumen 1. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, España, Editorial Taurus,
- Genette, Gérard (1989), *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, España, Editorial Taurus.

Ginzburg, Carlo (2010), *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

González Salinero, Raúl (2002) "Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad Tardía" en Teja, Ramón (coord.) *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, España, Fundación Santa María de la Real.

González, Justo L. (2010), *Historia del pensamiento cristiano*, España, Editorial Clie.

Gruzinski, Serge (1988), "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas" en Ortega Noriega, Sergio (et. al.), *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*, México, Joaquín Mortiz.

----- (1990), "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII" en Lavrín, Asunción (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI y XVII*, México, CONACULTA-Grijalbo.

Guignebert, Charles (2005), "Capítulo IX. El conflicto con el Estado y la sociedad" en *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 170.

Haliczer, Stephen (1998), *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, España, Siglo XXI Editores.

- Hipona, San Agustín de (1957), *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, tomo XV, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Jerónimo, San (1992), "A Océano" en *Epistolario. Edición Bilingüe, Tomo I*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Jordan, Mark D. (2002), *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, España, Laertes.
- Klapish-Zuber, Christiane (2003), "Masculino/femenino" en Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, España, Akal.
- Klor de Alva, Jorge (1988), "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua" en *Arbor: ciencia, pensamiento, cultura*, núms. 515-516, Tomo CXXXI, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas.
- Laqueur, Thomas W. (2002), *Sexo solitario: una historia cultural de la masturbación*, Argentina, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Le Breton, David (2007), *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Argentina, Nueva Visión.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, España, Paidós

Lea, Henry Charles (1896), *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church: Volume 1, Confession and Absolution*, Estados Unidos, Philadelphia, Lea brothers & co

----- (1896), *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church: Volume 2, Confession and Absolution*, Estados Unidos, Philadelphia, Lea brothers & co

León-Portilla, Miguel (2009), *Obras de Miguel León-Portilla Tomo IV. Biografías*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), El Colegio Nacional.

López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Lopez de Ayala, D. Ygnacio Lopez de Ayala (1847) (*trad. y ed.*) *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, España, Imprenta de Ramón Martín Indar.

Lugo Olín, María Concepción, (2011), “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma” en Bieñko de Peralta, Doris y Rubial, Antonio (coords.), *Cuerpo y religión en el México Barroco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

---- (2023), “La infracción a la norma: los pecados capitales” en González Torres, Annia y Reyes Rodríguez, Adolfo Yunuen (Coords.), *Sin dios ni ley. Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos XVI-XVIII*,

México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Madajczak, Julia (2017), "Toward a Deconstruction of the Notion of Nahua "Confession" en Tavárez Bermúdez, David (ed.), *Words & Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Colorado, University Press of Colorado.

Maraval, Pierre (2013), "Ascetismo y monaquismo" en Corbin, Alain (Dir.) *Historia del cristianismo*, España, Ariel.

Martiarena, Óscar (1999), *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana (IBERO).

Martínez Ferrer, Luis (1998), "Las órdenes mendicantes y el sacramento de la confesión en Nueva España (siglo XVI)" en *Revista complutense de historia de América, España, Universidad Complutense* (Núm. 24): 47-68.

Méndez Castro, Antonieta Lilian (2000), *Los conceptos de pecado y confesión a través del Confessionario mayor de fray Alonso de Molina, OFM*, Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Mendiola, Alfonso (2003), "Introducción" en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana (IBERO).

- Molina, Fray alonso de (1571), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, en Casa de Antonio de Espinosa.
- Moreno, Andrés y Vázquez García, Francisco (1997), *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, España, Akal.
- Morineau Iduarte, Marta e Iglesias González, Román (2017), *Derecho Romano*, México, Oxford.
- Olivier, Guilhem (2016), “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes” en Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (dir.), *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Olmos, Fray Andrés de (1996), *Tratado de los siete pecados mortales, 1551-1552*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Ortner, Sherry B. (2016), *Antropología y Teoría Social. Cultura, poder y agencia*, Argentina, UNSAM Edita.
- Ortuño Arregui, Manuel (2018), “Novaciano” en *Revista Digital de Artes y Humanidades*, España (Vol. 51): 21-33.
- Peralta Ramírez, Valentín (2015), “Cambios morfosintácticos en el náhuatl general. El paso de una lengua yuto-nahua norteña a una lengua mesoamericana” en Zarina Estrada Fernández, Ana Fernández Garay, Albert Álvarez González (coords.), *Estudios de lenguas amerindias 3. Escenarios de diversidad lingüística*, México, Universidad de Sonora, pp. 127-168.

- Po-Chia Hsia, Ronnie (2010), *El mundo de la renovación católica. 1540-1770*, España, Akal.
- Preciado, Paul B. (2020), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la Guerra Fría*, México, Anagrama Editorial,
- (2022), *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, España, Anagrama.
- Ricard, Robert (2017), *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*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Roudinesco, Élisabeth (2009), *Una historia de los perversos*, España, Editorial Anagrama.
- Sauquillo, Julián (2019), *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, España, Alianza Editorial.
- Schwartz, Stuart B. (1997), "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas" en *Cuadernos de Historia Moderna*, España, Universidad Complutense (Núm. 18): 511-67.
- Scott, James (2004), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era.
- Searle, John (1994), *Actos de habla ensayo de filosofía del lenguaje*, España, Planeta-Agostini.

- Sevilla, San Isidoro de (2004), *Etimologías*, España, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC),
- Sigal, Pete (2011), *The Flower and The Scorpion. Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, Estados Unidos, Duke University Press.
- Stauffer, Richard (2009), “La reforma y los protestantismos” en Henri-Charles Puech (Dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, México, Siglo XXI Editores.
- Steinberg, Leo (1983), “The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion” en *October*, Estados Unidos, The MIT Press, (Vol. 25): 1-222.
- Tavárez Bermúdez, David (2012), *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán (COLMICH), CIESAS, UAM-Iztapalapa.
- Tentler, Thomas N. (1977), *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Terráneo, Sebastián (2011), “El llamado “III Concilio Provincial Mexicano” y los “Estatutos de la Santa Iglesia de México” o “Reglas consuetas de la catedral de México”” en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Chile (Vol. 33): 613 – 637.
- Tomás y Valiente, Francisco (1990), “El crimen y pecado contra natura” en Tomás y Valiente, Francisco (et. al.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, España, Alianza Editorial.

- Torres Puga, Gabriel (2019), “Los nuevos tribunales y comisarías en América y Asia” en *Historia mínima de la Inquisición*, México, El Colegio de México (COLMEX).
- Tortorici, Zeb (2007), “Masturbation, Salvation and Desire: connecting Sexuality in Colonial México” en *Journal of the History of Sexuality*, Estados Unidos (16-3).
- Urrejola Davanzo, Bernarda (2013), *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica en Nueva España (1621-1759)*, México, El Colegio de México (COLMEX).
- VIA (2018), *Indiana – Estudios antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, Alemania, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (Vol. 35, Núm. 2): 220 p.
- Van Dülmen, Richard (2016), “El descubrimiento del individuo en el siglo XVI” en *El descubrimiento del individuo. 1500-1800*, España, Siglo XXI Editores.
- Vera-Noriega, José Ángel (et.al.), “Redes semánticas: aspectos teóricos, técnicos, metodológicos, analíticos” en *Ra Ximha*, México, Universidad Autónoma Indígena de México (Vol. 1, Núm. 3.): 439-431.
- Veyne, Paul (1987), “La homosexualidad en Roma” en Philippe Ariès (et. al.), *Sexualidades Occidentales*, México, Paidós.
- Vigarelo, Georges (2011), *Las metamorfosis de la gordura. Historia de la obesidad desde la Edad Media hasta el siglo XX*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Vincent, Catherine (2013), "IV Concilio de Letrán (1215). El Impulso pastoral" en Corbin, Alain (Dir.) *Historia del cristianismo*, España, Ariel.
- Wallerstein, Immanuel (2017), *El moderno sistema mundial, Vol. 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores.
- Weber, Max (2013), *Sociología del poder. Los tipos de poder legítimo*, España, Alianza Editorial.
- Weckmann, Luis (1996), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Weisner-Hanks, Merry E. (2001), "Catolicismo y ortodoxia en Europa" y "Latinoamérica" en *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, España, Siglo XXI de España.
- Yáñez Rosales, Rosa H. (2011), "El Interrogatorio para confessar â los dichos Indios de Bartholomè García y el Confessionario en lengua mexicana de Gerónimo Cortés y Zedeño: dos batallas en la guerra espiritual de la Nueva España del siglo XVIII" en Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Alemania, Walter De Gruyter,
- Yébenes Escardó, Zenia (2008), *Breve Introducción al pensamiento de Derrida*, México, Universidad Autónoma Nacional (UAM).

----- (2015), "Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación" en *Diario de campo. Estudios del performance: quiebres e itinerarios*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Núm. 6-7): 70-74.