

LOS MANUALES DE CONFESION PARA INDIGENAS DEL SIGLO XVI (HACIA UN NUEVO MODELO DE FORMACION DE LA CONCIENCIA)

*Luis Arias González
Agustín Vivas Moreno*

Cuando se hace mención del impacto de la llegada de los españoles sobre los pueblos indígenas, se suele hablar casi siempre de aspectos tangibles y cuantificables: descenso demográfico, cambio de hábitats, migraciones, nuevo sistema económico, dominación política, cambio de estructura social, etc.; sin embargo, hay otra serie de aspectos más difíciles de aprehender este fenómeno de aculturación, absorción cultural o «desestructuración». Nos referimos a los denominados de una forma excesivamente genérica como objeto de estudio por parte de la «Historia Espiritual» o «Historia de las Mentalidades», por utilizar el término actualmente más reiterado en la bibliografía reciente¹. Dentro de este «etéreo» apartado de la Historia, la Conciencia como capacidad de distinción entre el Bien y el Mal con toda su complejidad a lo largo del tiempo, debería ocupar un lugar por sí misma; no estaría de más que en estos momentos en que todo se considera digno de ser considerado como objeto de grandes historias —desde el calzado a la vida privada—, se publicase una «Historia de la Conciencia»². El objetivo de este artículo es mucho más modesto, sólo pretende ayudar a entender la

1. Aunque conceptualmente ambos términos son difíciles de distinguir, nos inclinamos en nuestro caso más por el primero —Historia Espiritual—, al tratarse del estudio de la relación del hombre con lo sagrado, en lo cual la conducta, la Ética y la Conciencia suponen un matiz de trascendencia que supera el marco de la «Historia de las Mentalidades», mucho más interesada en cuestiones prácticas e inmediatas («...estudio de las meditaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aun en que la viven» M. VOVELLE, *Ideologías y Mentalidades*, Barcelona 1985, p. 19).

2. Como obra general está el libro de A. MAC INTYRE, *Historia de la Ética*, Barcelona 1966; y para los siglos XVI y XVII el clásico de J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid 1985 —reed.— y el estudio de P. GAN JIMÉNEZ, «El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular», en *La Religiosidad Popular*, T. II, Barcelona 1989, pp. 111-124.

formación de la Conciencia cristiana de los indígenas y su proceso, a través de los «manuales de confesión» del siglo XVI; sin embargo, hay otros muchos temas anejos a éste y presentes en los «manuales» que estudiamos; temas que no vamos a desarrollar del todo, pero que ofrecemos a modo de sugerencia para otros especialistas y futuros trabajos:

— La visión antropológica de los hombres de Iglesia respecto a los indios; con un interés añadido por tratarse de una fuente directa de información de primera mano y también por ser en cierta manera el exponente de los juicios morales que sobre los indios se realizaron en este último tercio del siglo XVI. No hay que olvidar que en la elaboración del confesionario limeño intervino el P. José Acosta, SJ, considerado como uno de los mejores estudiosos de las culturas indígenas peruanas³, al igual que fray Alonso de Molina lo era de las mexicanas, como veremos.

— También los «manuales» nos van a dar una información muy precisa sobre el grado de penetración del cristianismo en las sociedades indígenas, sus logros, sus tácticas y sus principales obstáculos.

— Por último, de una manera más global y generalizada, estos dos libros para indígenas, se incardinan en una tradición, anterior en el tiempo y de larga pervivencia, de control de la Conciencia que Trento no va más que a reafirmar y, de esta manera, pueden servir también para ayudar a entender este fenómeno en el ámbito hispánico y no sólo en la zona americana. Los manuales de confesión fijan sus formas en los siglos XIV y XV y van a seguir con muy pocos cambios, por cierto, casi hasta fines del siglo XIX e incluso posteriormente, lo que los convierte en manifestaciones de uno de los géneros escritos de más larga duración.

Para ello, hemos optado por el análisis de dos obras fundamentales en este campo, cada una de ellas paradigma y resumen de las dos principales corrientes misioneras (clero regular/clero secular) y de las dos principales áreas de América, tanto en lo que se refería a población como a riqueza (México/Perú)⁴. Precisamente esta significación y valor paradigmático, fueron apreciados por los jesuitas que las seleccionaron para su completísima biblioteca del Colegio Real de Salamanca, de donde pasaron a la Biblioteca de la Universidad tras su expulsión en 1767 y en donde hoy se encuentran los ejemplares que hemos manejado⁵. Nos referimos, por una parte al libro de fray Alonso de Molina (OSF): *Confessionario mayor, instrucción y doctrina para el que se quiere bien confessar, compuesta por el reverendo padre Fray Alonso de Molina, de la orden de Sant Francisco, traducido y buelto en la lengua de los Navas, por el mismo autor*, México, Pedro Ballí, 1578⁶;

3. El que luego sería el primer profesor jesuita de teología en la Universidad de Salamanca, estuvo en Perú de 1571 a 1587, en donde estudió las culturas autóctonas y realizó una intensa labor misionera. Vid. sus obras *De Procuranda Indorum Salute* (trad. española, Madrid 1952) y su *Historia Natural y Moral de las Indias* (reed. México 1962).

4. Para establecer posibles semejanzas y diferencias entre la evangelización de las dos zonas, vid. A. RICARD, *La conquête spirituelle de Mexique*, París 1933; A. VARGAS, *La conquista espiritual del Imperio de los Incas*, Quito 1948 y P. BORGES, *Los conquistadores espirituales de América*, Madrid 1968.

5. F. MARCOS RODRÍGUEZ, «La biblioteca Universitaria de Salamanca», en *La Universidad de Salamanca. Vol. II. Docencia e Investigación*, Salamanca 1990, pp. 288-289.

6. BUS 7507.

y por otra, a la obra encargada por el tercer Concilio de Lima⁷, celebrado entre 1582-1583: *Confessionario para los curas de Indios. Con la Instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y summa de sus privilegios y forma de impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas Quichua y Aymará por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583*. Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo, 1585⁸.

Como se ve, los dos manuales fueron publicados entre 1578 y 1585, muy cercanos en el tiempo, lo cual quiere decir que los dos van a estar condicionados por similares circunstancias y van a responder también a parecidas premisas. El gran condicionante religioso hay que buscarlo de nuevo, en el Concilio de Trento (1545-1563)⁹. A partir de entonces, la Conciencia perderá —si es que alguna vez tuvo— el carácter individual, subjetivo e introspectivo que defendiera un Erasmo, por ejemplo. El defensor de la razón individual, el escritor independiente, valora el subjetivismo religioso, el racionalismo y la «libertad de juicio», por encima de todo, al partir de un optimismo sobre la naturaleza humana¹⁰ que ni Trento, ni los escritores de estos «manuales» comparten. La Conciencia, a partir de ahora, tendrá una dimensión social y objetiva, capaz, por tanto, de ser legislada y sometida a una normativa exterior al propio individuo. El confesor será la figura que podrá distinguir la frontera entre lo que es y lo que no es pecado, aquilatando hasta los extremos más sutiles, aplicando una metodología de clara raíz jurídica, de ahí la importancia de la confesión auricular en este proceso formativo de la Conciencia. Pero hay otros condicionante mucho más cercanos en el tiempo y en el espacio al que nos dedicamos. Como es bien sabido, desde muy pronto¹¹, existió una preocupación por la cristianización de los lugares descubiertos, apoyada por el aparato estatal castellano. La labor de adoctrinamiento fue llevada a cabo por el clero regular (franciscanos, dominicos, agustinos y con menor expansión, mercedarios y jesuitas)¹², que se hacen cargo de misiones, doctrinas y reducciones de una manera prácticamente autónoma entre sí y ajena —cuando no enfrentada— a la organización religiosa secular. Sin embargo, a partir de 1574,

7. Sobre este Concilio decisivo en el proceso de integración del mundo incaico en la órbita castellano-católica, se ha realizado recientemente un completo estudio: F. L. LISI, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca 1990. A él hay que añadir las obras más antiguas sobre el tema, como son: E. LISSON, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla 1943-1945; R. VARGAS UGARTE, *Concilios limenses 1551-1772*, 3t, Lima 1951-1954 y R. de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla 1953.

8. BUS, Ms., 1566.

9. Fue durante la reforma de Julio III o la segunda etapa del Concilio (1550-1555), en la sesión decimocuarta (25 de noviembre de 1551), cuando se presentó el decreto dogmático sobre la Penitencia; en el cual, se estableció la necesidad del mismo y su diferencia con el bautismo, así como las tres partes del mismo —contrición, confesión y satisfacción—, la obligatoriedad de la confesión auricular, el valor de la absolución, los pecados reservados a los obispos, etc. (J. ETIENNE, «Ruard Tapper, interprete catholique de la pensée protestante sus le sacrament de penitence», en *Rev. Hist. Eccl.*, n.º 49, 1954, pp. 770ss.).

10. «...Hay una razón en todo hombre, y en toda razón una tendencia hacia el bien... La naturaleza del hombre es una inclinación, una propensión profundamente instintiva hacia el bien», en *De pueris statim ac liberalitater instituendis*, 1529.

11. Declaración de Alejandro VI (1493).

12. Bula *Omnimoda* (1522).

coincidiendo por tanto con las fechas de impresión de los «manuales», se produce un cambio fruto de la influencia tridentina concretada sobre todo en estos aspectos:

— Una mayor importancia del clero secular, centralizado y organizado¹³.
 — Un mayor control y sujeción a normas escritas de la labor misional, hasta entonces muy autónoma.

— Incremento de los seminarios, a los que no podían acudir ni mestizos, ni indios, grupos éstos sólo admitidos —con desigual resultado— en las órdenes regulares.

— Protección oficial al método de «cristianización vertical» (captación de caciques y curacas locales, para que luego ellos influyan sobre sus súbditos), recomendado vivamente en el 2.º Concilio de Lima.

Todas estas medidas coyunturales que apuntamos, van a estar reflejadas en los dos manuales de confesión. Sin embargo, hay toda una serie de circunstancias e influencias anteriores en el tiempo. La primera y más importante, con unas consecuencias culturales de primer orden, fue el estudio y utilización de las lenguas indígenas como vehículo de adoctrinamiento¹⁴. Molina fue un auténtico experto en las lenguas mexicanas¹⁵ y el arzobispo Magrovejo de Lima, propone la utilización de las dos lenguas mayoritarias del imperio incaico: la Aymará (hablada en torno a la actual La Paz) y la Quichua (zona del Cuzco). Vinculado al estudio de las lenguas, estará el estudio de sus culturas, de sus creencias y de sus manifestaciones religiosas; no debemos olvidar que el lenguaje es el fundamento de la cultura y que pensamiento y palabra se dan siempre unidos y su diferenciación es, cuanto menos, problemática¹⁶. Todo este acercamiento al mundo indígena, era imprescindible para adoptar una pedagogía misional adecuada¹⁷, de la que estos

13. A partir de 1583, los clérigos seculares tendrán preferencia sobre los regulares como candidatos para los beneficios eclesiásticos y, como ocurría en la Península, será necesario un examen previo del obispo para poder confesar en su diócesis.

14. En el Concilio de Lima de 1567, se había aprobado el siguiente canon: «...que los curas de indios aprendan con cuidado su lengua e para esto sean inducidos por los obispos por amor y también por rigor; los que fueren negligentes en ello, el primero año pierdan la tercia parte de su salario, al segundo y al tercero se acreciente la pena conforme a la culpa, la qual an de executar los preladados por sí o por sus visitadores».

15. No nos resistimos a transcribir lo que sobre él dijo el compañero de Orden fray Juan Bautista Viseo en el prólogo de su *Sermonario en lengua mexicana* (México 1606): «...vino de España... con sus padres, niño de muy tierna edad, luego al principio de la conquista de esta Nueva España, y con la comunicación de los otros niños indiecitos, aprendió en muy breve tiempo lengua mexicana como si le fuere natural...». Entre sus obras, además de la estudiada, destacan: *Doctrina breve mexicana*, México 1546; *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, México 1555; *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*, México 1565; *Arte de la lengua mexicana y castellana*, México 1571; *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, México 1578 (Q. ALDEA VAQUERO et ALII, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1973, vol. III, pp. 1499-1500).

16. R. ROBIN, *Histoire et linguistique*, Colin 1973.

17. Vid. E. R. VOLLMAR, *The Catholic Church in America: an historical bibliography*, Nueva Brunswick-Nueva Jersey 1956; P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960, y, del mismo autor, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987; M. G. MORENO, «Los catecismos y la catequesis desde el descubrimiento hasta 1650», en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, n.º 21-22, Medellín 1971, pp. 118-124; A. CASTAÑEDA, «Los métodos misionales en América: ¿evangelización o coacción?», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1974, pp. 123-189.

dos libros formaban parte, al igual que los catecismos, los sermones, la Doctrina explicada a la salida de las misas mayores, el «teatro misionero» (copiado de los «mitotes» indios) o la utilización de cánticos y músicas autóctonos. Tampoco podemos olvidar que desde la implantación de la imprenta en la América continental (México 1535), ésta se utilizó «casi exclusivamente para obras destinadas a la pedagogía de la evangelización»¹⁸; de hecho, la primera imprenta de Lima, fundada en 1583 por el impresor Antonio Ricardo, tiene como uno de sus primeros títulos el citado Confesionario del Concilio limense. Volviendo de nuevo al acercamiento de los misioneros a la cultura y religiosidad indígena, puede decirse que esto produjo resultados diferentes: va a haber una corriente que considera a los indígenas como seres angelicales anteriores incluso al Pecado Original y con puntos de contacto con el Cristianismo en aspectos de la Moral Natural e incluso en algunos ritos; Montesinos y Bartolomé de las Casas serían los más conocidos defensores de esta teoría, retomada y llevada a la práctica posteriormente por los jesuitas, partidarios de un eclecticismo religioso-cultural¹⁹ tan eficaz como contestado y de final violento tanto en Paraguay, como en China; la otra corriente, parte de presupuestos contrarios, el indígena es un personaje diabólico, con tratos continuos con el demonio y transgresor de todas las normas de la Ley Natural (antropofagia, sacrificios humanos, bestialismo, incesto y homosexualidad), su religión es un conjunto de ritos mágicos y supersticiones abominables, dudándose de posibilidad de su conversión al cristianismo²⁰; esta segunda visión es más apoyada por las generaciones de misioneros que siguieron a la primera oleada inicial y también fue la concepción mayoritaria en el lado reformista y protestante²¹. Las dos valoraciones opuestas, acabarán por entremezclarse y confundirse en la mayor parte de los casos; si bien, la primera fue la «doctrina oficial» de la Iglesia durante buena parte del siglo XVI²², la «doctrina real» no siempre fue así especialmente tras el cambio ya señalado de 1574, estando más cerca de la segunda de las opiniones tal y como veremos en las obras escogidas, aunque siguió existiendo una influencia más o menos presente, según los casos, de la visión idílica del indio especialmente entre las órdenes religiosas.

LOS PECADOS DEL INDÍGENA

Discutir si los indios americanos tenían presente o no la noción de pecado antes de la llegada del Cristianismo, resulta quizás algo inútil. Si tal concepto

18. F. MORALES PADRÓN, *Historia de América*, Madrid 1962, p. 593.

19. Una consideración general sobre el fenómeno del eclecticismo religioso y su complejidad, podemos verlo en A. CARO BAROJA, «Sobre el sincretismo religioso», en *Reflexiones Nuevas sobre Viejos Temas*, Madrid 1990, pp. 193-214.

20. El también dominico fray Diego Durán en *Historia de las Indias de Nueva España* (1581) cree imposible que los indios abandonen la idolatría.

21. Véase las crónicas del luterano alemán H. STADEN, *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos* (Marburgo 1557) —existe traducción española en Barcelona 1983— y del calvinista francés J. LERY, *Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brasil, autrement dite Amerique* (La Rochelle 1578).

22. Bula *Sublimis Deus* de Pablo III (1537).

existía²³, era sustancialmente diferente al traído de Europa, puesto que los códigos de normas morales cuya trasgresión da origen al pecado eran también distintos. Por tanto, el misionero, el confesor, se encontraba ante un doble problema, por una parte cómo transmitir esta noción de pecado inexistente en el esquema espiritual indígena, y por otra, cómo convencer de la necesidad de contar estos pecados en la confesión auricular para conseguir el perdón de los mismos. Estos dos problemas no van a ser exclusivos del entorno americano, ni siquiera del misional; aparecen también, aunque quizás algo más atenuados, en la Metrópolis y las alusiones y referencias a ello en los manuales de confesión²⁴ y en los sermonarios propiamente españoles, son una constante. Volviendo de nuevo a nuestro tema, cabría preguntarse cómo se intentaron vencer estas dificultades, qué tácticas se adoptaron, cuáles fueron los mecanismos de interrogación y cómo, en definitiva, se formó y creó una Conciencia nueva hasta entonces inexistente. Para intentar responder a todo ello, comenzaremos presentando la estructura de cada uno de estos «confesionarios», de esta forma intentamos también fijar las características generales del manual de confesión y así darlo a conocer como un documento histórico que creemos de indudable interés para círculos de investigadores más amplios de los que hasta ahora los han manejado. También esto posibilitará la pertinente comparación entre uno y otro libro, que representan cada uno de ellos distintas zonas geográficas y étnicas y distinta mentalidad religiosa y misional.

a) El *Confessionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana...* de Fray Alonso de Molina (OSF), se divide en las siguientes partes:

1. Comienza con una «amonestación al que se quiera confesar», típica y tónica de todos los manuales al uso, cuya utilidad era preparar al penitente y hacerle tomar conciencia de la importancia del Sacramento.

2. Prosigue con una serie de preguntas al penitente sobre el tiempo desde la última confesión, estado civil del mismo, profesión... junto con unas preguntas ya exclusivas para los indígenas y cuya finalidad era saber el grado de conversión al cristianismo: «Recebeste de buena gana el agua de Dios... fuiste compelido o te llevaron por fuerza y arrastrado, quando te baptizaste».

23. Los que defienden eso se basan en las referencias que hay en el *Popol-Vuh* —libro mítico de los mayas— sobre la visión que de sí misma da Ixquic como pecadora en uno de sus párrafos: «¡Ay, pecadora desgraciada de mí!...» (cit. en R. GIRARD, *Origen y desarrollo de las Civilizaciones antiguas de América*, México 1977, p. 75). Sin embargo, el pecado en estas sociedades llamadas primitivas se asimila únicamente con la falta que perturba o pone en peligro el ordenamiento de la vida en comunidad (B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona 1985, pp. 7-16).

24. Sin que en ningún momento pretenda ser un inventario exhaustivo, ofrecemos una relación de los manuales de confesión del siglo XVI en donde aparecen estas dos cuestiones y que además pudieron servir de modelo de inspiración a los nuestros:

P. CIRUELO, *Arte de bien confesar...*, Zaragoza 1501.

A. VALTANAS MEXÍA, *Confessionario...*, Sevilla 1538.

J. BERNAL DÍAZ DE LUGO, *Aviso de curas...*, Alcalá de Henares 1543.

J. DE MEDINA, *Codex de poenitentia...*, Alcalá de Henares 1544.

B. DE LAS CASAS, *Avisos y reglas para los confesores*, Sevilla 1552.

P. DE AYALA, *Brevísimo compendio para bien examinar la conciencia*, Milán 1555.

J. LÓPEZ DE SEGURA, *Confessionario...*, Burgos 1555.

F. ALCO CER, *Confessionario breve...*, Salamanca 1568.

B. MEDINA, *Breve instrucción de confesores*, Zaragoza 1579.

3. Con el mismo espíritu de saber el nivel de cristianización está la obligatoriedad de realizar delante del confesor el «per signum crucis» y recitar el «Yo pecador», fórmulas ambas comunes a las confesiones de los españoles.

4. Comienza ya el interrogatorio en sí. El confesor debía repasar uno por uno al penitente los Diez Mandamientos de la Ley de Dios y preguntarle en cada uno sobre los posibles pecados cometidos contra él. Destacamos los más interesantes y específicos de los indígenas, sin pararnos en los otros:

1.º Mandamiento: resalta la creencia ciega en el demonio y, sobre todo, la creencia de que todos los ritos religiosos indios son de magia negra y propiciación diabólica. Para el P. Molina hay una transposición de la brujería, tal y como se entendía en la mentalidad teológica española —la brujería como herencia del paganismo²⁵— al Nuevo Mundo aunque bajo ritos y formas diferentes. Por ejemplo, se pregunta al penitente: «Tienes guardada todavía alguna ymagen del demonio... Invocaste o llamaste alguna vez al demonio... ofreciste alguna cosa, o pusistele incienso o cortástele papeles?... Comiste alguna vez ofrenda del demonio? Creyste las suertes, o adivinaciones hechas con cordeles, o no estorvaste al hechizo, que adevina con ellos?...».

3.º Mandamiento: se hace especial hincapié en la asistencia a misas y sermones tan revalorizados de nuevo tras Trento como partes fundamentales de la liturgia: «...en la cassa de nuestro Señor Dios, estás por ventura desasossegado, o estás burlando con otros, y diciendo chufas, o parlando con algunos... estales riendo a las mugeres? [A las mujeres] Bañáste con los hombres en los baños calientes o cometiste allí algún pecado? Quiçá no viste missa²⁶ por razón de no tener con que te cubriesses, teniendo por esto vergüença? [A los principales] Los domingos y fiestas de guardar, tienes cuydado y hazes las diligencias devidas, para que se ayunten los macevales, y vean missa, y para que oyan el sermón?».

5.º Mandamiento: dentro del mandamiento relacionado con la prohibición de matar, sorprende la referencia a la fiesta de los toros, que había arraigado en el medio mexicano con gran fuerza en pocos años y que siempre fue condenada por los franciscanos: «Entraste en algún lugar peligroso o en el cosso adonde lidian los toros?». Además se destacan como muy propio de los indios el aborto, los sistemas de contracepción y los médico-brujeriles: «...beviste algún brevaje, para no engendrar ni aver más hijos? Y tú que eres médica, has aprendido bien la medicina y arte de curar o finges que eres médica, y no conoces las medicinas, las yervas y raíces que diste al enfermo...».

6.º Mandamiento: sorprende que no es a este pecado al que más importancia se le da ni mucho menos. Los pecados sexuales que se señalan son los mismos que están presentes en los manuales de confesión para españoles e incluso podemos

25. J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1966, pp. 64ss.

26. La utilización del término «ver missa» por el de «oir missa», es muy sintomática; como ha sostenido Maravall (*La Cultura del Barroco. El análisis de una Estructura Histórica*, Barcelona 1975, pp. 488ss.), presupone una valoración de lo visual sobre lo reflexivo, del espectáculo sobre la devoción; no importa que el indígena no entienda, basta con que se asombre y «sienta» la presencia de la divinidad aunque sea de manera confusa.

decir que en menor grado de cantidad e imaginación; quizás haya que destacar una cierta insistencia sobre el «pecado nefando»²⁷ como más propio de los indios: «Tuviste parte con alguna perra, oveja o gallina? [A la mujer] Quando tienes tu costumbre, provocas e incitas a tu marido a que tenga parte contigo? Tuvo parte contigo por detrás...?».

7.º Mandamiento: el hurto tiene un amplísimo tratamiento, recogándose toda una gradación y tipificación del robo dentro de la escuela casuística más genuina y que al mismo tiempo establece una escala de valoración muy peculiar en esta sociedad poco penetrada todavía por el dinero: «Hurtaste alguna cosa: assí como manta, oro, plata, piedras preciosas, plumas ricas, o maçorcas, o mayz desgranado, maçorcas verdes, calabças, axí, frixoles, bledos, gallinas, perros, ovejas o cavallos?... Y quando jugaste a los dados o naypes, o a la pelota (con las nalgas), o a los bolos heziste algún engaño, mentiste a los otros...». Hay todo un apartado dirigido a «...los que gobiernan, y para los mandones, que recogen el tributo» en el más puro estilo de consideración de los ricos y poderosos como pecadores y de dudosa salvación; este arquetipo que podemos rastrear desde la Edad Media²⁸ e incluso antes, va a ser trasplantado también a América y adaptado a su estructura social. Se les dice: «Tomaste alguna vez algo a los macehuales que tienes a cargo, demandásteles mantas, o gallinas, mayz, frisoles, chiau²⁹, esteras, cañutos de sahumerios, flores, tributo de comida, o de cacao? Y quando llevan los macevales algunas cargas a los españoles, quiçá no les da la paga de su trabajo, mas la tomas tú aplicando a tu persona?».

5. Tras el repaso general a los pecados contra la Ley de Dios, fray Alonso continúa con algo también común a todos los manuales y que es el interrogatorio referente a los siete Pecados Capitales. De ellos, son tres los que más destacan y que conforman el prototipo pecador del indígena e incluso su personalidad y psicología a los ojos del misionero, uniéndose así a las primeras taxonomías e intentos de clasificación y descripción psico-fisiológica y racial³⁰. Estos tres pecados son: la avaricia, la pereza (especialmente para realizar trabajos en las encomiendas o en cualquier otro establecimiento de españoles) y una gula muy peculiar referente a sus particularidades culturales: «Comiste de unos honguillos que hazen perder el juyzio, o saliste totalmente de ti... Comiste alguna vez carne humana, para te vengar de tus enemigos?».

6. Finaliza como solía ser costumbre en todos los «manuales» con una «Amonestación, con que el sacerdote ha de amonestar al que se oviere confessado, después que aya concluydo su confesión», cuya finalidad es inculcar al penitente dolor de los pecados y propósito de enmienda.

27. En el siglo XVI y como es bien sabido, el pecado nefando abarcaba la homosexualidad, pero también el bestialismo y hasta la masturbación (F. TOMÁS Y VALIENTE: «El crimen y pecado contra natura», en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid 1990, pp. 33-56).

28. Vid. por ejemplo el famoso código anónimo escurialense de *La danza de la muerte* (transcripción reciente de A. DE ICAZA y J. A. DE LOS RÍOS, Madrid 1981).

29. Semilla de una especie de salvia que se usaba para elaborar bebidas.

30. Vid. J. HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de Ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular*, Baeza 1575.

b) El *Confessionario para los curas de Indios...* fue encargado por el arzobispo de Lima Toribio Alfonso de Magrovejeo³¹. El resultó ser el inspirador y director del tercer Concilio de Lima del que salieron como documentos evangelizadores un catecismo para indígenas³² y esta obra. El manual de Lima es un libro colectivo, este tipo de autoría no es muy frecuente y resulta muy interesante al convertirse en un exponente y resumen de todas las tendencias y formas de entender la Conciencia que se daban en España y en su prolongación americana en el siglo XVI³³.

La estructura del libro peruano difiere ligeramente del mexicano:

1. Se abre con un «proemio sobre el confessionario, e instrucción de las supersticiones y ritos de los Indios; en que se declara cómo se han de aprovechar desto los sacerdotes». La visión no puede ser más negativa y los peruanos son presentados como personas instruidas y dominadas totalmente por el demonio hasta que llegaron los españoles.

2. Prosiguen las preguntas sobre la instrucción cristiana del penitente, su estado (soltero, casado, viudo o amancebado) y profesión («Qué officio tienes? Y de qué vivés?»).

3. Antes de pasar al interrogatorio en torno a los Diez Mandamientos, hay una exhortación a fin de que el penitente confíe en el sacerdote, no oculte ni tergiversar sus pecados por vergüenza o respeto y esté seguro del secreto de confesión.

4. La enumeración pormenorizada de cada uno de los Mandamientos y sus posibles transgresiones demuestran un conocimiento más profundo y menos genérico de las prácticas indígenas que el que encontramos en el confessionario del franciscano Molina:

1.º «Amarás a Dios sobre todas las cosas». En él se nos habla de la práctica de adoración sobre huacas, villcas, cerros, ríos y el sol; también de la costumbre de ofrecer coca a los ídolos y de la «confesión» incaica que tanto sorprendió a los misioneros, aunque su similitud con el sacramento católico se reducía al relato

31. Santo Toribio Alfonso Magrovejeo (canonizado por Benedicto XIII en 1726), estudió leyes en Salamanca en donde fue catedrático; debido a su fama de virtud y ciencia Felipe II le nombró Gran Inquisidor aunque no era eclesiástico. En 1578 recibió las órdenes y en 1580 fue consagrado obispo, llegando a Payta (Perú) en 1581 y caracterizándose desde entonces por una intensa labor misional concretada en un gran número de visitas, construcción de iglesias, escuelas, hospitales, fundación del seminario de Lima (1591) y la convocatoria de trece sínodos diocesanos y tres provinciales. Sobre más aspectos de su vida puede verse: C. GARCÍA IRIGOYEN, *S. Toribio*, 4t, Lima 1906-1907; V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *S. Toribio de Magrovejeo*, 2t, Madrid 1956-1957 y A. OYARZUN, *La organización eclesiástica en el Perú y Chile durante el pontificado de Sto. Toribio de Magrovejeo*, Roma 1935.

32. Mientras que el catecismo fue declarado como libro único y de carácter obligatorio en la diócesis, no sucedió lo mismo con el *Confessionario...*, si bien se obligó a que todos los curas y confesores lo tuvieran, lo cual era prácticamente lo mismo.

33. «...este Confessionario e instrucción se sacó por los que el Concilio Provincial diputó de diversos confessionarios de Indios y también de algunos tratados y relaciones de personas muy expertas y fidedignas, tomando lo que en general parecía poder aprovechar, para extirpar los errores y supersticiones que muchos Indios hasta el día de oy tienen en diversas partes de estos Reyno».

de las faltas —no siempre estrictamente morales— a un sacerdote inca, dentro de un rito de carácter purificador y propiciatorio³⁴. Se hace referencia también a las brujerías y artes adivinatorias y, sobre todo, a la pervivencia de los ritos precristianos y la fragilidad de las conversiones³⁵.

2.º «No jurarás», en él no hay ningún pecado especialmente atribuible a los indios.

3.º «Sanctificarás las fiestas». Aparte de las inevitables referencias a la atención en misa, destacan estas significativas cuestiones: «Haste huydo de la doctrina Christiana? Oydo de mala gana, y por fuerza? Por qué causa?».

4.º «Honrarás Padre y Madre», concepto éste que se extiende a otras personas con diferentes parcelas de poder como son «...Sacerdotes, a los Justicias, y a los Curacas obedeciendo lo que te mandan en cosas buenas?». Autoridad familiar, religiosa, jurídica y política confundidas e inseparables se tratan de integrar en los valores del indio, dándoles una sanción religiosa, por otra parte muy propia de la época y no exclusiva de la colonización³⁶.

5.º «No matarás», nada especial aporta a lo ya señalado en la obra de Molina en el mismo punto, salvo las descripciones pormenorizadas de los métodos de abortar propios de esta zona.

6.º «No fornicarás», no se considera al indio como un ser especialmente lascivo, sino más bien lo contrario aunque hay una cierta insistencia en los pecados de incesto, poligamia y promiscuidad como más propios.

7.º «No hurtarás»; mientras que en el manual mexicano sólo se hablaba de robos de materias primas y objetos, aquí sí nos encontramos con una continua y minuciosa casuística sobre cuestiones monetarias, salarios, préstamos, justiprecios, engaños de compra-venta y alquiler... En apenas cincuenta años, la llegada de los españoles al Perú transformó completamente la economía pero también la ética a ella ligada; la introducción del dinero y de la propiedad privada no es sólo un hecho material sino que tiene una trascendencia espiritual, en este caso, fácil de demostrar.

8.º «No levantarás falso testimonio», indicándose como no se debe murmurar del «...Padre, o del Cacique». Dentro de este Mandamiento, se establece también la obligación de delatar a los hechiceros que se conozcan.

Del 9.º y 10.º Mandamiento, apenas se hace mención, pues, como ocurre en otros muchos «manuales», se consideran una simple repetición del 6.º y 7.º.

5. Tras este cuestionario general, hay otro específico para los dirigentes indígenas («Preguntas para los caciques y curacas»); apartados similares referentes a nobles y personas principales están presentes en casi todos los confesionarios españoles, aunque aquí los abusos y «pecados de cargo» son de una originalidad

34. Vid. H. D. DISSELHOFF, *El Imperio de los incas*, Barcelona 1985, p. 125.

35. Sobre este asunto resulta muy esclarecedor el artículo de I. G. FURAN, «La refutación de la idolatría en el sermón del Tercer Concilio Provincial de Lima (1585)», en *Teología*, n.º 20, Buenos Aires 1983, pp. 99-176.

36. Sobre este tema del confusionismo de poderes y su soporte ideológico-religioso en España y en toda Europa, vid. J. A. MARAVALL, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, Madrid 1986, vol. I, pp. 250-251.

manifiesta y de gran utilidad para entender la integración del mundo indio en el nuevo sistema; por ejemplo:

— Se habla de los caciques que no lo son «...desde el tiempo del Ynga», sino que han obtenido su cargo de forma fraudulenta. Se da así, una trasposición de valores y conceptos básicos de la sociedad hispana como son la nobleza, el honor y la herencia³⁷, al Nuevo Mundo, entremezclados y presentados como valores religiosos.

— Menciones a las mitas e impuestos injustos de los caciques sobre sus súbditos.

— La protección que los curacas y caciques realizan sobre los brujos, sacerdotes incaicos y las «supersticiones» precristianas, como un modo de tener el favor y la devoción de sus pueblos.

— Incluso se señala el abuso sexual de los curacas hacia sus indias: «Has tomado las hijas de tus indios para Chinas?».

6. Prosigue otro cuestionario para «...Fiscales, y alguaziles, y Alcaldes de Indios», cuyas obligaciones civiles, no se distinguen de la morales y religiosas, con la confusión que ya dijimos anteriormente³⁸. Ellos tienen que delatar a los hechiceros e informar a los Padres de la existencia de guacas, amancebados y borrachos, de los niños que han nacido y de los indios que están enfermos, así como de los que no van a misa o no se confiesan. Aunque la Inquisición en América no se establece hasta 1571 y, en teoría, no se ocupa de los indígenas no convertidos³⁹, vemos que existió otro sistema de control eclesiástico con una finalidad más o menos similar a la del Santo Oficio.

7. El siguiente grupo social es el formado por «...hechiceros y confesores»; es uno de los más interesantes por el tipo de información que se da sobre los sistemas de adivinación y curación incaicos, y la peculiar confesión indígena rechazada siempre por los misioneros y que nunca fue utilizada con una finalidad de sincretismo religioso o posibilidad de cristianización.

8. Finaliza con la «Exhortación o plática después de oyda toda la confesión», con la consiguiente mezcla de persuasión y amenazas condenatorias basadas en las penas físicas del infierno. Como epílogo de este apartado hay una serie de «reprensiones», que vienen a ser el resumen de los principales y más frecuentes pecados de los indígenas tal y como los veía el tercer Concilio de Lima:

— «Reprehensión para los Idólatras y Supersticiosos», de nuevo la condena a la religión antigua, contraponiéndola al cristianismo que se presenta como triunfante no sólo en el orden religioso sino también en el personal; el Cristianismo se identifica con los vencedores y el éxito, mientras que el paganismo lo hace con los perdedores y el fracaso: «No adores más guacas que es grandísima traición contra Dios... No te engañe el Diablo que te quiere llevar al infierno y por

37. Vid. J. A. MARAVALL, *Teatro y literatura en la Sociedad barroca*, Madrid 1972, pp. 73-97.

38. La dificultad de separar en este momento lo que es delito judicial de lo que es pecado, ha sido objeto de estudio por parte de B. CLAVERO, «Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones», en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, pp. 57-90.

39. B. BENNASSAR, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVIII)*, Madrid 1985, pp. 180-182.

eso te dize que la ley de los Christianos no es buena y que hables con los Hechizeros, y que adores las guacas, y que les offrezcas tus cosas. Tú no ves como los Christianos Viracochas desprecian las guacas y todo lo que tus antepassados mochavan y comen y huelgan, y mandan, y pueden más que vosotros, y hazen lo que quieren?».

- «Reprehensiones para los que se emborrachan».
- «Reprehensión para los amancebados y deshonestos».
- «Para los que no restituyen».

HACIA UN NUEVO MODELO DE FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA

Tras haber analizado de una manera descriptiva estas dos obras, hemos ahora de reflexionar sobre la realidad del problema en que ambas se insertan y que es el grado de «desestructuración»⁴⁰ del sistema espiritual indígena a través de la formación de la Conciencia; junto a ello otras cuestiones que más que solucionar de una manera tajante, sólo trataremos de apuntar:

— La concepción de la Conciencia como proceso natural y cultural; es decir, ¿se creía en el siglo XVI que la Conciencia era algo innato al hombre o que se podía aprender?

— La fijación de las consecuencias sociales, políticas y económicas que se llevaron a cabo mediante la instrumentalización de la Conciencia. ¿El pecado y la confesión, se usaron como utensilios de formación de una Conciencia en cierta manera ventajosa para la Monarquía Hispana y lo que ella representaba?

Esto no supone en modo alguno hacer un juicio a la evangelización y sus métodos, tan anacrónico como falto de sentido en unos momentos en que tanto la «leyenda negra» como la «leyenda rosa» de la colonización en cualquiera de sus aspectos son —o deben serlo— rechazadas por igual; máxime, si tales mecanismos de metodología misional y evangelizadora, no reflejan nada de extraordinario en la época en que nos movemos y eran, salvadas las distancias geográficas y culturales, muy similares a los empleados en España para otros grupos sociales (profesionales, estamentales o raciales —moriscos—).

Hemos visto hasta ahora que mediante los dos libros escogidos, al indio se le implantan unas normas, unas prohibiciones y unos límites que establecerán la legitimidad de sus acciones. Se parte del principio de que el indígena en su actuar precristiano, desde y en su peculiar cultura, rompe la Ley de Dios y peca, por tanto hay que corregirlo mediante métodos persuasivos y dirigistas al mismo tiempo. Se establece así un conductismo que, volvemos a recordar, no es radicalmente distinto del proyectado para los reinos hispánicos. Es un conductismo absoluto que actúa más que sobre los comportamientos, sobre su raíz última que es la Conciencia. Para lograr esto con eficacia era necesario introducirse en los propios mecanismos culturales autóctonos como la lengua, las tradiciones, etc.,

40. Término que tomamos de S. TANZI, «Desestructuración del mundo indígena», en *Revista de Historia de América*, 1987, n.º 104, pp...

en un proceso de captación universal tan antiguo como el mismo cristianismo⁴¹; aunque paradójicamente, la utilización de los rasgos culturales nativos va a suponer a la larga la destrucción de una parte fundamental de toda cultura que es el conjunto de creencias y ritos que constituye la religión. Evitar el pecado era en cierta manera, transformar sus culturas, transculturizar⁴².

Lo que se intenta hacer con los indios americanos es muy parecido a lo que se hacía en los demás lugares del Catolicismo, es decir, la variación de la Conciencia personal en una Conciencia pública y externa, cercana a la Ley. Ya hemos hablado de la metodología de clara raíz jurídica que aplica el confesor tanto en el interrogatorio como en la valoración del pecado. Es pues, una serie de normas legales las que se imponen: las leyes de Dios, difíciles de distinguir de las leyes de los hombres, como ya dijimos; ante ellas, se adoptarán varias posturas que van desde la sumisión pasiva al rechazo que se manifiesta en la pervivencia de los cultos y creencias tradicionales o en la falta de profundización de las conversiones; la religión indígena se convierte de hecho en una forma de oposición —más o menos inconsciente— política⁴³, y no solamente religiosa. Sin embargo, las leyes por sí solas no logran formar una Conciencia, es necesario interiorizarlas en el individuo, mediante el concepto de pecado o, mejor dicho, del temor al pecado. Ahí estribaba el mayor problema misional, es decir, ¿cómo hacer comprender a los indios el sentido de la Penitencia y las condiciones que debían rodearla para que la gracia del Sacramento tuviera todos sus efectos?; los dos confesionarios estudiados intentaron solucionarlo, pero fueron concebidos más como guía del confesor que del penitente lo que nos muestra hasta qué punto se le daba a éste un papel únicamente pasivo por su falta de formación. Es el sacerdote el que saca a la luz la intimidad de los pensamientos, actos y deseos condenables y el que así se convierte en el constructor del nuevo modelo de Conciencia; de ahí la semiobligatoriedad del confesionario limense en su diócesis para, de esta forma, unificar y homogeneizar criterios, algo que no está tan marcado en el confesionario franciscano.

Por otra parte, conviene hacer una serie de consideraciones generales sobre los pecados estimados como más propios de los indígenas (idolatría, promiscuidad, pereza, mentira...). Hemos visto que los pecados de los indígenas no son excesivamente distintos a los de los españoles y, a veces, incluso menores. Esto supone que el pecado, por una parte, es apreciado como un mecanismo igualador común a todos los hombres, pero a la vez diferenciador de sociedades, culturas

41. «Hay en el mundo muchas y diferentes lenguas y no hay pueblo que no tenga la suya. Si yo, pues, ignoro lo que significan las palabras seré bárbaro o extranjero para aquel a quien hablo... El que hable una lengua pida la gracia de interpretarla o explicar lo que dice. Que si yo hago oración o predico en una lengua desconocida, mi espíritu ora o predica pero mi concepto queda sin fruto» (I.^a Epístola de San Pablo a los Corintios, 14, 10-14).

42. Planteamiento defendido entre otros por J. A. MARAVALL, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», en *Estudios americanos*, n.º 1, Sevilla 1948-1949, pp. 199-227 y M. BATAILLON, «Evangelisme et Millenarisme au Nouveau Monde», en *Courants religieux et humanistes a la fin du XV siècle et au debut du XVI siècle*, París 1959.

43. Vid. P. DUVIOIS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México 1977; y del mismo autor: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*, Lima 1986.

y circunstancias externas de todo tipo; se dan así mezcladas las dos concepciones de la Conciencia como igualadora —al igual que la muerte manriqueña— y como sutilmente diferenciadora. Es éste un tema tan complejo y tan inabarcable que no nos podemos meter en él; lo único que estos dos manuales muestran respecto a este asunto, es que las dos grandes corrientes morales de los siglos XVI y XVII («Rigorismo» y «Probabilismo»)⁴⁴ se interrelacionaban y confundían enormemente a la hora de concretarse en obras escritas divulgativas y, además, que este asunto teológico, jurídico y moral va a ser llevado a los indígenas pero de una manera muy atenuada y simplificada, casi siempre con predominio de los criterios rigoristas, aunque se tienen en cuenta sus condicionantes y peculiaridades tanto como indios en general, como por el papel social que representen cada uno de ellos en particular⁴⁵; por eso, no encontramos en estos manuales la gran cantidad de excepciones, consideraciones, casos particulares y dudas de conciencia que caracterizan a la mayor parte de los manuales de confesión para españoles. Sin embargo, no nos atrevemos a decir que esto suponga la creación de una Conciencia indígena totalmente distinta a la española; los puntos en común para ambas son más que los que las diferencian, como hemos intentado demostrar.

Quedaría, por último, la reflexión sobre las consecuencias sociales y económicas de la implantación de esta Conciencia. Es decir, si esta parte fundamental del proceso evangelizador contribuyó a la dislocación de la estructura social, de la vida económica y política indígena y por tanto sirvió al fortalecimiento del poder colonial español. La Conciencia que proponen los dos manuales, procura que cada uno permanezca en su puesto social, sin cambios, siguiendo así el principio de aceptación característico de la sociedad tradicional, el mismo que se defiende en todos los demás libros de confesión al uso: cada uno es el que le corresponde ser y el indio en este esquema tiene un claro rol que desempeñar, como todos los demás miembros ya sean el rey, un curaca o un mitero. Además, los aspectos sobre los que esta Conciencia debe actuar están relacionados con valores, actividades y hasta pecados traídos en su mayor parte de fuera, de España. La Conciencia queda así como un instrumento de aculturación pero a la vez de control —y autocontrol— de una sociedad nueva donde el pecado, el confesor y la confesión aparecen como fundamentales elementos estabilizadores. Ahora bien, concluir que todo esto iba ligado de una manera consciente y premeditada a los intereses de las «clases dominantes colonizadoras» sería de una simplicidad y un maniqueísmo tan arriesgado como parcial por nuestra parte. La admisión del indígena como objeto de confesión supone, efectivamente, su control y su integración cultural y religiosa pero, al mismo tiempo, su consideración como individuo poseedor de Conciencia, con categoría humana completa, aunque diferente, algo que los llamados «dominadores» no verían evidentemente con buenos ojos.

44. Vid. J. CARO BAROJA, «Probabilidades, laxitudes y corrupciones», en *Las formas complejas...*, Madrid 1985, pp. 535ss.

45. La intervención del P. Acosta, jesuita, en el Concilio de Lima y en esta obra demuestra, una vez más, que los jesuitas eran los probabilistas por excelencia y por eso la mención reiterada a los distintos grupos sociales indígenas y sus circunstancias de pecado en el confesionario peruano.

La Conciencia lleva en sí un grado de reflexión y la reflexión no siempre conduce a la sumisión; quizás por ello, el furor evangelizador y la preocupación porque los indios reciban los Sacramentos, que también hacen suyas las autoridades civiles del primer momento⁴⁶, va a ir remitiendo con el paso del tiempo, hasta que ya en el siglo XVII se llegue a considerar a los indios como cristianos menores no aptos para todos los Sacramentos y casi desaparezca la utilización de las lenguas autóctonas por parte del clero, lo que demuestra que el tipo de formación de Conciencias propuesto en nuestras obras no se ajustó totalmente a los resultados esperados de resignación social e integración cultural del nativo, quizás porque nunca los tuvo intencionadamente.

46. *Ordenanzas de Juan de Ovando* (1573).