

Cristianismo en Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo

HERBERT FREY*

Resumen: En este artículo discutimos la europeización de Europa entendida como el proceso de imposición e interiorización de normas y valores cristianos que se estableció en el interior de este continente entre los siglos XI y XIII. Con esta tesis afirmamos que la primera conquista espiritual histórica fue la de Europa y no la del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, esta conquista instauró un proceso de culpabilización, en la cual la dominación externa fue sustituida por una interna.

En la segunda parte, interpretamos la conquista espiritual de la Nueva España como un proceso de occidentalización. Esto significó que a través de instituciones cristianas como la confesión, se desencadenó un proceso de individualización en la población indígena que no fue solamente una condición indispensable para la cristianización, sino también para la imposición de estructuras de modernidad e individualidad, bases de Occidente.

Abstract: This article discusses the Europeanization of Europe, understood as the imposition and interiorization of Christian norms and values that took place on this continent between the 11th and 13th centuries. It suggests that the first historical spiritual conquest involved Europe, rather than the New World. At the same time, this conquest established a process of guilt, in which external was replaced by internal domination.

The second part of this article interprets the spiritual conquest of New Spain as a process of Westernization. This meant that the establishment of Christian institutions, such as confession, led to a process of individualization among the indigenous population, which was not only an indispensable condition for Christianization, but also for the imposition of modernity and individuality, the bases of Western civilization.

Palabras clave: cristianismo, occidentalización, modernización.

Key words: Christianity, westernization, modernization.

EL ENCUENTRO DE EUROPA CON LAS CULTURAS mesoamericanas al principio del siglo XVI no solamente significó una batalla militar, sino a la vez un choque de dos visiones distintas del mundo, del politeísmo y el monoteísmo, de una cultura y civilización empeñada en imponer en todo el globo terráqueo sus ideas morales y su modelo cultural, y una sociedad que —aislada del resto del mundo— había desarrollado su propia religión, sus símbolos culturales y sus estructuras sociales.

Europa, y de forma específica España como punta de lanza de la naciente expansión europea en ultramar, se constituía, en el transcurso de las conquistas, en sujeto del proceso literario, en tanto que el reino de los mexicas era degradado

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Sociales, Circuito Mario de la Cueva, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, C. P. 04510, fax.: 665-2443, tel.: 622-74-00, ext. 237.

como objeto de dominación. Pero tal dominación implicaba no solamente el saqueo y la destrucción; para dominar había que conocer al otro, estudiar sus particularidades, invadir su mundo conceptual, diseccionarlo y con ello —como diría alguna vez Nietzsche— destruirlo. El poder del dominio militar posibilitó en primer lugar la “mirada etnológica”, aplicada universalmente desde entonces por Europa ante las culturas extraeuropeas. La “mirada etnológica” transformaba al otro en un objeto de observación; las formas ajenas de comportamiento y representación social fueron comparadas con las propias, consideradas como la norma general válida, que era el patrón que regía en Europa. Con ello, las normas e ideas morales de ese continente daban la medida de cualquier idea de valor y de todo comportamiento. Todas las representaciones de las culturas autónomas que no correspondieran a las normas de Occidente eran declaradas *contra natura* y sucumbían ante el veredicto de aniquilación. Europa se constituyó con ello en juez de otras culturas, por tanto en sujeto del proceso histórico. Ese hecho implicaba la posibilidad de excluir sus propias normas de cualquier cuestionamiento y de postular la visión propia del mundo como la única posible para identificar al ser humano. Occidente podía cuestionar, en el proceso de conquista de culturas extraeuropeas, a todas las demás civilizaciones en tanto sistema integral, mientras que su dominio militar y tecnológico le impedía someterse a sí mismo y a sus valores, a las exigencias de su propia racionalidad. En vista de su omnipotencia, a Occidente no le era posible emplear en sí mismo las experiencias de la “mirada etnológica”.

La constitución de Occidente como tal, o la europeización de Europa, es un proceso que solamente podría estar en su consciente de manera condicionada, siendo este hecho aún válido para nuestro tiempo. Si bien la tradición de Europa reflexiona sobre sí misma en términos del Occidente cristiano, esa afirmación debe ser tomada en cuenta en relación con aquello que determina la esencia de Occidente. En el concepto del Occidente cristiano se expresa un valor entendido, cuyo carácter afirmativo sólo ha sido cuestionado seriamente, hasta hoy, en raras ocasiones.

La pregunta de cómo se realiza la europeización de Europa tiene un significado especial en el marco de un ensayo dedicado al proceso de occidentalización de una cultura extraeuropea. Es así porque la identificación de la cultura europea con los valores humanos universalmente vigentes, valores referidos de forma ahistórica y por tanto incuestionables, es central para la autocomprensión de Europa, porque se crea, a través de esa autoidentificación, una exigencia de universalidad que escapa a cualquier mediación racional. Sólo mediante una reconstrucción histórica de la génesis de esta pretendida universalidad es posible descubrir a los implicados, cuestionándola para efectuar una descripción fértil de aquel violento contacto cultural que ha determinado la historia de Latinoamérica hasta nuestros días.

La expresión “europeización de Europa” pudiera parecer a primera vista paradójica. Pero si se acepta el contenido de esta formulación sintética, entonces se aclara que conceptos como éste sirven para resumir puntualmente diversos y complejos procesos. Para expresarlo con mayor precisión, bajo la fórmula “europeización de Europa” entendemos que, en el transcurso de la alta Edad Media, hubo una trans-

formación dramática en lo que hace al fundamento sociocultural en su conjunto. Entre los siglos XI y XIII se realizan procesos de importancia decisiva para la constitución de Europa, los cuales justifican precisamente la construcción de Europa como Occidente cristiano. La europeización de Europa en el sentido de la expansión de una cultura específica, con ayuda de la conquista y del influjo, tuvo su centro geográfico en cierta parte del continente, específicamente en Francia, en Alemania al poniente del Elba y en Italia del norte, esto es, en regiones con una historia común que se puede hallar en el imperio carolingio. De esta porción de Europa salieron los movimientos expansivos, de allí partieron las correspondientes expediciones en todas direcciones y, hasta fines del siglo XIII, se formó a través de estas campañas todo un anillo de ciudades conquistadas. Para Robert Bartlett, esta conquista de Estados periféricos de Europa, su feudalización y cristianización según el rito romano, es el propio proceso de la europeización de Europa. Para expresarlo en sus propias palabras: “Este movimiento de expansión pudiera fácilmente contemplarse desde un punto de vista estrictamente militar, pero tan importante como la pura historia militar resulta el proceso de cambio cultural con ella entretrejida, proceso que no sólo era una función del desarrollo de la guerra”. Bartlett unió el proceso militar con el cultural (Bartlett, 1996:326).

Desviándose de esto, muchos medievalistas usan el concepto “europeización” sobre todo en referencia a regiones cuya transformación cultural y social no tuvo lugar bajo la presión de invasores y conquistadores extranjeros. Así, el historiador húngaro Erik Fügedi constata que en el transcurso de los siglos XII al XIII, Hungría fue europeizada. Alfonso VI de León y Castilla, señor de otra zona marginal de la Europa postcarolingia estaba, según otro historiador, vehementemente preocupado por europeizar su reino, mediante un programa de dominio que incluía —no en último término— también la “europeización” de la liturgia. Incluso en la bibliografía especializada acerca de los reyes irlandeses del siglo XII, que modernizaron el país, apareció el término “europeización”. Tal uso del lenguaje naturalmente no sería correcto, incluso carecería de sentido, si se tratara de una pura categoría geográfica, ya que desde ese punto de vista, tanto Irlanda como España y Hungría pertenecen indudablemente al continente europeo. El significado de tal término se apoya más bien en el supuesto de que hubo una cultura o sociedad cuyos núcleos se ubicaban en las tierras centrales de los antiguos países francos, que eran latinos y cristianos, más no idénticos a la cristiandad latina, marcada por ciertas características sociales y culturales, y que se expandió en el transcurso de la alta edad media por las regiones adyacentes, con lo que ella misma sufrió cambios.

Permítaseme exponer con mayor precisión las circunstancias antes insinuadas mediante un ejemplo. Irlanda pertenecía, después de los viajes misioneros de San Patricio en el siglo V, a las primeras sociedades no romanas que se convirtieron al cristianismo. Aún antes de que Irlanda se convirtiera en un centro misionero, ciertamente fueron sus frailes peregrinos los que evangelizaron prácticamente a todas las tribus germanas de Europa occidental. Por siglos brilló una rica cultura conventual irlandesa. Sin embargo, la historia del país entre los siglos XII y XIII fue aparente-

mente determinada por procesos en aquel tiempo recién incorporados, parecidos a los que transcurrían en países de Europa septentrional y oriental, a pesar de que el cristianismo irlandés era muy antiguo. Indudablemente se mostró un aspecto anómalo en la impresión que causaba Irlanda en el siglo XII.

A pesar del hecho de que los irlandeses se convirtieron tempranamente al cristianismo y a pesar de que compartían el credo de la Europa franconiana, mostraban notables diferencias en su cultura y estructura social. El hecho de que no hubiera habido una iglesia organizada territorialmente que pudiera colectar el diezmo, de que tampoco hubiera habido un reino centralizado, pero en cambio hubiera un marcado sistema de clan sin una economía de corte servil o comercial, le parecían extremadamente sospechosos tanto al clero latino como a la aristocracia franca.

Así, los líderes nativos del movimiento irlandés de reforma eclesiástica buscaron engarzar su país en un mundo más grande, para el que sus reglas fueran la norma. Evidentemente, los reformadores tenían la sensación de que los irlandeses podrían ser el Pueblo de Dios después de hacer suyas las "leyes romanas". Cuando el famoso abad cisterciense Bernhard von Clarivaux describió a los irlandeses en el siglo XII, destacó su "barbarie" y su "comportamiento animal"; criticó sus costumbres maritales y sus desviaciones de las prácticas eclesiásticas correctas, como en el caso de los arreglos para el diezmo; finalmente los condenó como "cristianos sólo de nombre, en realidad paganos". "En realidad paganos" lo fueron a pesar de su credo cristiano y a pesar de su rito latino, porque su orden social se desviaba del de la Europa continental. De ahí se desprende que no bastaba con observar la liturgia latina y obedecer al papa de Roma para ser reconocido como miembro pleno de la *ecclesia*; tal concepto no solamente significaba "iglesia", sino que era casi equivalente a cierto orden social. Desde el siglo XI el concepto de "cristiandad latina" podía ser usado no sólo para describir un rito y un ámbito de autoridad, sino también como distintivo de un cierto orden social.

LA EUROPEIZACIÓN DE EUROPA COMO PROCESO DE CULPABILIZACIÓN

Si en nuestro corto discurso hablamos de la europeización de Europa, no focalizamos, por cierto, de manera prioritaria la incorporación de las zonas marginales de Europa a la cristiandad latina con todas sus implicaciones, sino que nos interesa la descripción de procesos desarrollados en las zonas nucleares de la propia cristiandad latina. Para nosotros, la europeización de Europa es un proceso que se consumó entre los siglos XI y XIII, cuyo contenido es la realización de representaciones morales y normas cristianas. Le subyace la tesis de que el núcleo histórico del imperio carolingio sólo estaba cristianizado nominalmente y que no fue sino hasta el fortalecimiento del papado, de la organización de la iglesia y la internacionalización del orden religioso, que se creó el fundamento para que las normas cristianas se hicieran parte de la vida cotidiana de la población de los centros europeos. Fue sólo hasta este periodo que se constituyó una cristiandad marcadamente latina, en la que las representaciones

de la religión cristiana referentes a la sexualidad, la idolatría y la correcta adoración de Dios fueron llevadas hasta el último rincón de Europa. Cada violación a las normas cristianas es desde entonces amenazada por el relámpago condenatorio de la perdición.

“El conjunto de la existencia humana está contenido en tres palabras, y éstas son: Vivir, morir, ser juzgado. Nacemos para morir y morimos para recibir un juicio”. Estas conclusiones permeadas por el pesimismo y el miedo acerca del sentido de la vida no provienen del medioevo, sino del siglo XVIII, de la pluma del francés Curé Chevassu (Delumeau, 1983:452).

En esa cita convincente de J. Delumeau, la extrema función arbitral de Dios en el siglo XVIII muestra sólo el final de un proceso que ya se delineaba en los sermones tanto de la alta edad media como de los inicios de la era moderna. Este proceso tenía el propósito de atizar el miedo hacia un Dios amenazante, propagador de terror y espanto, si bien se mantuvo entre los siglos XI y XIII un cierto equilibrio entre la severidad y la misericordia de Dios. Tal balance se colapsa al final de la edad media, en que gana predominio el sentimiento de perdición sin esperanza, como lo demostró J. Delumeau en sus investigaciones. Solamente la capacidad organizativa de una iglesia católica en proceso de centralización hizo posible el legado de aquel mensaje de culpa, juicio y omnipresencia divina hacia la población tanto rural como urbana de Europa, lista para la erección de una cultura cristiana unitaria.

La representación del catolicismo de la alta edad media, en el sentido de que la idea de la muerte y el consecuente juicio no deberían abandonar al ser humano ni por un instante, ya que podía ser obligado cada día, cada hora, a decirle adiós a este mundo, condujo a que los historiadores más importantes del pensamiento medieval, como J. Delumeau y Aaron Gurjevitch, comprendieran la creciente penetración cristiana hacia la sociedad rural y urbana medievales como proceso de culpabilización. Aaron Gurjevitch —en su recién aparecido libro *Himmliches und irdisches Leben: Bilderwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert* (Vida celestial y terrena: mundos imaginarios de los hombres ágrafos en el siglo XIII)— calificó con vehemencia a la religión cristiana como una “religión de la culpa” (225).

La transposición del juicio final de un futuro lejano a la actualidad y al lecho de muerte de cada persona, tal como lo podemos observar en sermones y ejemplos, conlleva el resumen de todas las etapas de la existencia humana a un decurso consumado, cerrado en sí mismo (Gurjevitch, 1997:225).

Con lo anterior coincidía también una explicación del Dios creador, quien adopta la forma de juez supremo que preside un tribunal, con lo cual se convierte en juzgado a toda la bóveda celestial. No es casual que la confesión adquiera un nuevo valor en este proceso. Durante toda su vida, los seres humanos acumulan errores y pecados, de los cuales solamente los pueden liberar la confesión y la penitencia. De esta manera se convierte la confesión en una suerte de proceso, en un ensayo a modo de juicio final. Por lo tanto, no es casual que al inicio del siglo XIII se llegara al acuerdo del

cuarto Concilio de Letrán en 1215, que hacía obligatoria para cada creyente una confesión anual. Con ello, la iglesia exigía la confesión de los pecados de cada creyente, manteniendo el monopolio de liberar a los pecadores arrepentidos o, en otras palabras, de concentrar el perdón en su institución. En la confesión aparece el pecador en dos papeles, que se volverán fundamentales para el proceso de la autorreflexión de Occidente: en el papel de acusado que debe responsabilizarse por sus actos y en el papel de acusador, pues se le induce a medir su comportamiento, cada uno de sus pasos y pensamientos contra todas las normas ético-religiosas de carácter obligatorio. Así, se acusa él mismo ante el representante de Dios, el padre confesor, que en este proceso adopta el papel de juez. De este modo, la confesión era una institución singular en el marco de las grandes religiones monoteístas, un tipo de autoanálisis llevado a cabo bajo la dirección del sacerdote. La materia de la confesión era el reconocimiento de los pecados cometidos en mente y cuerpo, siendo el desagravio la penitencia impuesta por el cura. Con la expiación se obtenía el perdón de los pecados.

El propósito de la confesión en el Occidente cristiano era en el fondo la internalización de las ideas normativas, para comparar el comportamiento real con el ideal. De este modo, el objetivo de la iglesia era la creación de un sentimiento de culpa, del que uno se podía liberar solamente a través de la confesión y la expiación del pecado.

En la iglesia paleocristiana, la confesión era pública, el miembro de la comunidad debía reconocer sus errores en presencia de los demás. Por el contrario, en la temprana edad media se llevó a cabo una transformación gradual de la confesión pública de los pecados en la confesión secreta, un proceso que se realizó a través de los siglos, antes de que la confesión anual se convirtiera en obligación de cada cristiano a principios del siglo XIII. El cambio de la confesión colectiva a una entrevista privada entre pecador y confesor significó seguramente un impulso en la internalización de la doctrina cristiana, así como una ampliación del campo de influencia espiritual sobre la población en la era moderna a través de las autoridades eclesiásticas.

Durante la edad media temprana, el comportamiento correspondiente a la vida eclesial no se había difundido aún a través de amplias capas de la población de Europa. Por ello, el clero se vio precisado a desarrollar guías que pudieran ser empleadas por los padres confesores en su trato con la comunidad. Ése fue el origen de los confesionarios, los *libri poenitentialis*, que contenían una descripción de los principales pecados y sus correspondientes penitencias. El padre confesor juzgaba al penitente y le imponía la penitencia correspondiente, una vez que definía la naturaleza y gravedad de la falta.

Existe un legado de muchas docenas de confesionarios, escritos en diversos momentos desde los siglos VII y VIII hasta la alta edad media. Los primeros no mencionan a los autores o bien les fueron adjudicados posteriormente a clérigos relevantes, como Teodoro de Tiers, Egbert o Beda.

A principios del siglo XI fue escrito el *Corrector*, que tiene como promotor espiritual al obispo alemán Burchard de Worms, cuyo libro decimonono de su *Decretum* conformó una colección de reglamentos eclesiásticos.

En ese *Corrector* se expresan claramente las preocupaciones de la iglesia de entonces acerca de la ortodoxia de su grey, por lo cual este confesionario representa un documento apropiado para estudiar los criterios religiosos populares de aquel tiempo, así como los métodos del clero para combatir las desviaciones de la fe. En sentido estricto, los confesionarios son fuentes para el examen no sólo de la disposición del pueblo, sino también del modo de pensar de los representantes de la iglesia católica que originaron tales disposiciones. Los autores de esos tratados partieron de la idea de la inevitabilidad del choque entre los pecaminosos y bárbaros *homo naturalis* y el *homo christianus*, en el cual este último representa al ser humano tal y como debería ser de acuerdo con la doctrina cristiana. Los autores de los confesionarios pensaban este choque como expresión del antagonismo entre lo divino y lo terreno, que solamente podría desaparecer con el fin de la especie humana.

Aun cuando hay ciertos parecidos entre los confesionarios y los registros sobre el derecho consuetudinario respecto a su fundamento espiritual, existe un ámbito que se separa de manera radical, y es el de la conceptualización del hecho consumado. Es en este punto que los confesionarios representan una coyuntura de la autoconstitución europea. El derecho secular no se ocupaba de las motivaciones del delito ni del culpable, lo importante era sólo la existencia del comportamiento delictivo, de manera que el castigo se le imponía al culpable independientemente de su estado anímico y de sus intenciones. Por el contrario, el pecado aparecía como un sacrilegio interno, esto es, como una contravención que lastimaba la condición interna del individuo. En consecuencia, la acción permanecía como pecado aun cuando el pecador no hubiera pasado de la intención a la consumación del acto (Schmitz, 1883:504).

La confesión contenía un factor que no aparecía en los tratados de derecho: el arrepentimiento del culpable. La construcción de la mayoría de los confesionarios sigue cierto esquema. Al principio se encuentra una consideración general, luego viene el recuento de los principales pecados, comúnmente en la acepción dispuesta en el siglo V por Juan Casiano y corregida por Gregorio I en el siglo VI.

Según Casiano, los pecados, enlistados de acuerdo con su gravedad creciente eran: gula, lascivia, avaricia, ira, melancolía, pereza, vanidad, arrogancia. La *superbia*, arrogancia, que en el sistema de Casiano siempre representaba el pecado más grave, era superada según Gregorio I por la *luxuria*, que debía entenderse como voluptuosidad sensual. Así, la excitación del espíritu contra Dios y la ofensa carnal contra el espíritu eran, de todos los pecados mortales, los más graves. De estos pecados mortales derivaban los demás, los que se contemplaban como menos graves (*cf.* Confesionario de Meseburger, Schmitz, 1883:700-701).

Los principales pecados que aparecen en los confesionarios son idolatría, lascivia, homicidio y lujuria. La descripción de los diferentes pecados se fue refinando con el tiempo, para llegar a su punto culminante en la obra de Burchard de Worms. La obsesión de los autores de los confesionarios por la idolatría y el comportamiento sexual de la gente sencilla sólo mostraba la enorme inercia y la resistencia al cambio de ciertos rasgos de la vida de la población europea. Nunca se pudo eliminar

la contradicción entre las valoraciones ideales del cristianismo y la existencia cotidiana. Las ideologías de los confesionarios exigían de los creyentes el sometimiento de sus vidas a la fiscalización, así como aceptar valores que fueron establecidos por la tradición cristiana.

Los capítulos de los confesionarios que trataban de la "herejía" de los pecadores mostraban claramente que el mensaje cristiano no había penetrado aún en amplios sectores de la población. Las fuentes medievales son ricas en mensajes sobre costumbres y sanaciones mágicas, encantos amorosos y magia para el crecimiento, de modo que surge la impresión de que no eran restos de creencias y comportamientos precristianos, sino una parte indispensable de la vida cotidiana en una sociedad campesina (Gurjevitsch, 1987:30). Las concepciones de los confesionarios que condenan la magia son particularmente ricos, ya que ésta presenta una posibilidad diferente de interacción con la naturaleza, que hubiera hecho superfluo al cristianismo.

El miedo a las catástrofes y desgracias naturales llevó a los hombres al uso de múltiples técnicas mágicas de prevención o, según las circunstancias, de sanación. La iglesia combatía la magia mediante el señalamiento de su ineficacia. Ninguna de esas técnicas, se añade, provee la confiabilidad de los ritos oficiales, con los que la iglesia busca garantizar a su manera el bienestar natural de hombres, animales y plantas: unciones de enfermos, exorcismos, bendiciones, procesiones peticionarias, etc. (Schmitt, 1993:51).

Con ello a la iglesia no le interesaba un rechazo general de cualquier tipo de magia al condenar sus costumbres, sino sólo de la que escapaba a su influjo y daba una interpretación contraria a las ideas de la propia iglesia (Thomas, 1973:35).

La iglesia estableció nuevas normas incluso en el trato con la alimentación cotidiana. La severidad de las leyes alimentarias de la iglesia cristiana, que permite un buen seguimiento gracias a los confesionarios, se opuso a los banquetes tradicionales que jugaban un papel importante en la vida comercial de los germanos y en modo alguno desapareció después de la conversión al cristianismo.

La educación para la temperancia en comida y bebida fue muy importante al conformarse la sociedad feudal y su sistema característico de distribución y apropiación del producto excedente. Las tradiciones de la época pagana en la esfera del consumo, expresadas en la generosidad y un visible dispendio, serían eliminadas, lo que obviamente no se lograría con facilidad (Gurjevitsch, 1982:250-282).

Si bien este comportamiento atrajo la atención de la iglesia medieval, había un tema al que se referían los confesionarios con obsesión recurrente: la sexualidad humana. La población medieval debía someterse por completo a las ideas del catecismo cristiano al respecto, las que eran totalmente distintas a las ideas de las religiones politeístas. Es sabido que la sexualidad humana era básicamente pecaminosa para la doctrina cristiana, que la permitía solamente porque el Señor ofreció al hombre que se reprodujera y poblara la Tierra. A partir de la contradicción "diversión-reproducción", los confesionarios condenaban en consecuencia cualquier manifestación de goce carnal (Denzler, 1988:32-48; Deschner, 1992:236-265).

Al hombre le era permitido cohabitar con la mujer a él confiada solamente para engendrar a su descendencia, no con fines de "lujuria" (Schmitz, I, 1883:508, 789).

La iglesia se sentía obligada a influir decisivamente en todas las expresiones de la vida conyugal de su feligresía hasta la esfera más íntima. La idea de que había una vida pública y una privada estaba fuera del horizonte del pensamiento cristiano medieval. Los manuales de los padres confesores los obligaban también a preocuparse de que los fieles guardaran los periodos de abstinencia: antes de la confesión, en días de fiesta religiosa, en días de vigilia, durante el embarazo, así como en tiempos de penitencia, la que frecuentemente podía tener una larga duración. Las obligaciones de abstinencia fueron severamente inculcadas por padres confesores, predicadores y sínodos eclesiales y amenazaban a los transgresores con los más terribles actos de venganza divina. Si las relaciones conyugales estaban sujetas al control más implacable, la sexualidad extramarital era condenada con la mayor energía.

El deseo carnal era un enemigo peligroso de la iglesia. La obediencia precisa de la grey a las prohibiciones sexuales debía ser vigilada por todos los curas; tales restricciones se extendían sobre todas las formas de relación extramarital, desde la infidelidad pasando por los contactos no sancionados por la ley, las violaciones, la seducción de menores, hasta un amplio recuento de desviaciones. Todos estos actos prohibidos se describen abiertamente con amplitud en los confesionarios, con lo que Burchard de Worms supera también aquí a sus antecesores en conocimientos sobre la materia y en su esfuerzo por abarcar, en lo posible, toda la diversidad de la vida. La "enciclopedia crítica" de este jerarca de la iglesia es extremadamente rica. Tanto, que las expresiones por él usadas no pueden ser traducidas al latín (Gurjevitch, 1987:150).

La esencia de cualquier tentación que llevara al abismo del pecado carnal era, a los ojos de Burchard y de otros autores de confesionarios, la mujer, considerada como servidora del demonio, como bruja y hereje. Los tratados de Burchard de Worms dedican un amplio espacio al obrar pecaminoso de las mujeres. En su obra es particularmente notable la relación que establece la iglesia entre el comportamiento mágico vulgar frente al mundo y la sexualidad humana. La iglesia siempre vio en la sexualidad el peligro de que se pudiera extender por el mundo algo no sometido a la razón, algo indomable y por tanto aterrador. El deseo sexual producía un estado indeseable del alma. Tal como lo explicaban los maestros cristianos, la relación sexual desviaba al hombre del camino hacia Dios, de modo que esta esfera del comportamiento debía estar sujeta, al menos, a estrecha vigilancia, ya que era imposible evitarla por completo. De tal manera, este control, al menos imaginario, de la vida sexual significó una coyuntura decisiva en el proceso de europeización de Europa, al internalizarse las normas cristianas al respecto y al pretender con ellas el establecimiento de los parámetros del comportamiento humano.

La cristianización exterior de Europa fue el resultado de pocos siglos, mientras que el proceso de realización de las normas cristianas debió tomar un lapso mucho mayor, y aun así no había culminado totalmente al inicio de la segunda gran oleada de cristianización, la que abarcó al continente americano recientemente descubierto.

El siglo XV representó para Europa una partición de su desarrollo histórico, en la que se estableció la dirección del decurso del siguiente siglo. El establecimiento de la Inquisición en los países ibéricos creó una ficción de omnipresencia de la iglesia católica que machacaba a todas las clases sociales con la observancia de sus valores. Así, el siglo XV tuvo que ver con un impulso disciplinario que fortaleció el proceso de europeización de Europa.

LA OCCIDENTALIZACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA COMO PROCESO DE INDIVIDUALIZACIÓN

Por el otro lado, se definían entonces, particularmente en el siglo XVI, las estrategias con las que Europa, España en especial, habría de impactar al mundo extraeuropeo. 1492 fue para Europa un año afortunado. La conquista del reino de Granada, el último bastión moro sobre la península ibérica, siguió al descubrimiento del Nuevo Mundo. Desde ese momento, los descubrimientos determinarían la expansión y la colonización españolas. Así como la toma de Constantinopla por los turcos en 1453 posibilitó el final de la expansión europea hacia el Mediterráneo oriental, los descubrimientos del Nuevo Mundo evidenciaron, aunque con retraso, que las oportunidades de Europa se encontraban en la expansión hacia el Atlántico. Y tal expansión estaba íntimamente ligada a la tarea de llevar el cristianismo a las regiones recién descubiertas, puesto que el Tratado de Tordesillas de 1494 y las bulas alejandrinas —que justificaban el dominio de otras zonas de lo que después sería Latinoamérica por la corona española— estaban ligados a la imposición misionera del cristianismo en las regiones no descubiertas y las ya conquistadas. La conversión al Dios cristiano significaba a la vez un cambio radical de los valores y las condiciones de vida de la población indígena, ya que el cristianismo no sólo contenía ciertos dogmas de fe, sino también rígidas concepciones morales. Y fueron estas concepciones morales reguladoras, propias de Occidente, las que se impusieron a la población de las altas culturas indígenas en el proceso de cristianización, de modo que este proceso tuvo a la vez un carácter occidentalizante (Gruzinski, 1991; Bernard y Gruzinski, 1996).

El enorme trabajo misionero de Europa en el Nuevo Mundo fructificó sin embargo sólo después de la conquista del imperio mexica, ya que en el Caribe las grandes epidemias y la sobreexplotación diezmaron de tal manera a los nativos, que la evangelización apenas tuvo influencia (Crosby, 1991).

De este modo, la conquista de México fue a la vez, desde diversos puntos de vista, el segundo descubrimiento de América. En su decurso, los conquistadores fueron confrontados por primera vez con las altas culturas, habitantes de ciudades densamente pobladas, con el logro de un considerable excedente agrícola y constructoras de impresionantes pirámides sobre las que realizaban sacrificios humanos a sus dioses.

Prescindiendo de las iniciativas espectaculares pero puntuales de Cortés, para el que conquista y conversión eran indivisibles y quien mandó sustituir todas las representaciones de dioses indígenas por imágenes de María y de los santos, la cristianización dio comienzo sólo dos años después de la caída de Tenochtitlan, con la llegada de tres franciscanos flamencos, provenientes del país de Carlos V (Gruzinski, 1994; Bernard y Gruzinski, 1996). A ellos siguieron aquellos 12 famosos franciscanos de Extremadura, recibidos por Cortés con honores especiales. El pequeño grupo, confrontado con la enorme tarea de evangelizar a más de 20 millones de indígenas, fue reforzado progresivamente con el transcurrir del tiempo para poder avanzar con el trabajo de cristianización y occidentalización. Hacia 1559, el clero contaba ya con 800 miembros; hacia 1580 con 1 500, para alcanzar los 3 000 hacia 1650 (Gruzinski, 1991:149). La cantidad creciente de clérigos se oponía a un decremento de la población indígena, que alcanzó su punto más bajo hacia 1600 con aproximadamente 1.5 millones.

La dominación política y religiosa de la población del antiguo imperio mexicano por los españoles estaba ligada con profundos procesos de cambio para los aborígenes. La autoridad política de los organismos del gobierno colonial posibilitaba a las órdenes religiosas proceder con brutal violencia contra las ideas religiosas y los antiguos santuarios de la cultura azteca. Todo este proceso se desarrollaba en nombre del exterminio de la idolatría. Se iba a la obra de demoler sus templos, destruir sus figuras de culto o ídolos y quemar sus escritos, para evitar cualquier expansión de los cultos paganos, con la convicción de que la religión de los aztecas con sus sacrificios humanos era cosa del demonio (Brading, 1991:122).

El lapso comprendido entre 1525 y 1540 fue dedicado a la espectacular persecución de la antigua religión azteca, cuyos santuarios se destruyeron y se construyeron iglesias en su lugar. Los sacerdotes aborígenes que conducían las grandes ceremonias en los templos y administraban la religión dominante eran las principales víctimas. Con ello se aniquiló al principio la religión de la aristocracia, con sus lujosas ceremonias dedicadas a los dioses de la guerra, en tanto la religión del pueblo sencillo, con sus sacrificios a los dioses de la naturaleza, como la lluvia y la luna, era menos afectada y se podía ocultar. Pasó mucho tiempo antes de que la iglesia católica cayera en cuenta de esas prácticas y actuara contra ellas. Sin embargo, el culto oficial ligado a los sacrificios humanos fue aniquilado en poco tiempo y las escuelas sacerdotales autóctonas —en las que se enseñaba la sabiduría secreta de la religión de la aristocracia— fueron clausuradas. En asuntos religiosos, los españoles y la iglesia católica no estaban dispuestos a transigir cuando para ellos se trataba de imponer la fe y el único Dios verdadero. Los indígenas reconocieron la derrota de sus dioses, lo cual los llevó a concluir que el Dios de los extranjeros era más fuerte, pero no que sus propios dioses no existieran.

A partir de 1525, los franciscanos con Pedro de Gante, Martín de Valencia y el cronista Motolinia a la cabeza, se dieron a la tarea de recorrer el Valle de México para destruir los santuarios y templos indígenas. La punta de lanza para estas empresas eran indios jóvenes, adoctrinados y adiestrados especialmente para las expediciones. Cada domingo llegaban desde México y de los conventos de los alrededores,

para demoler los monumentos de la antigua religión azteca, por ellos considerados como obras del demonio, y para difundir el evangelio en los pueblos del altiplano.

En poco más de seis años fueron demolidos quinientos templos y hechas pedazos o quemadas más de 20 000 figuras de culto. También fueron destruidos manuscritos ilustrados que contenían el calendario de festividades y las costumbres de los mexicas. De este modo se intentó borrar las huellas del pasado pagano. En medio de las ruinas de los centros de culto destruidos, los clérigos buscaban mediante sermones la conversión de las comunidades aztecas, lo que representaba una tarea difícil para una tropa de demolición.

El método de arrebatarse a los hijos de la aristocracia para convertirlos en combatientes de la fe cristiana era igualmente radical, porque dividía a la sociedad autóctona y provocaba el conflicto entre padres e hijos. El objetivo era claro: se trataba de aniquilar el recuerdo de la sociedad prehispánica y de educar a los jóvenes como misioneros de la nueva visión del mundo. Los niños podían ser fácilmente adoctrinados, para después implantarlos en su antiguo medio.

La educación franciscana se amoldaba a un esquema indígena probado, en el que la crianza de los niños hacía tiempo que transcurría con mucha rigidez. Las obligaciones monacales, las misas y rezos regulares recordaban la severidad del *Calmecac*, la institución educativa religiosa del estrato superior de la época prehispánica, aun cuando se hacían esfuerzos por borrar de las cabezas de los niños los recuerdos religiosos.

El año de 1530 marcó el momento en que la cristianización comenzó a dar pasos decisivos, gracias a la conversión de nobles y otras personalidades con influencia sobre el pueblo. Empezarían entonces las conversiones y bautismos masivos, y con ellos la era en que las predicciones más optimistas de la iglesia y sus representantes serían rebasadas. Nueve millones de bautismos tras 15 años de trabajo significaban 100 000 aborígenes bautizados por cada misionero. Cuestión distinta era si los contenidos de la nueva fe habían sido comprendidos. Como quiera que sea, todos los indígenas se hicieron miembros de la comunidad cristiana mediante el bautizo, lo cual también los sometía a la Inquisición, que vigilaba cualquier recaída de los neocristianos en su antigua religión.

La denominada Inquisición "monástica" y más tarde episcopal funcionó en la Nueva España hasta 1571, año en que se instaló el Santo Oficio. Hasta entonces, los indígenas también se subordinaban a la Inquisición, pero más tarde se sometieron a los tribunales eclesiásticos locales (Greenleaf, 1978:315f).

Aun cuando en el lapso comprendido entre 1522 y 1571 hubo solamente unos cuantos indígenas juzgados por la Inquisición, el miedo que imbuía era más fuerte que ella misma, particularmente en los nobles u otros notables que hubieran querido mantener la antigua religión mediante rituales secretos. Los castigos a estos últimos estaban a la orden del día para los frailes, ya que cada uno de ellos gozaba en su territorio de poderes inquisitoriales. Al parecer, los abusos de los franciscanos durante el siglo XVI tomaron dimensiones tan alarmantes que los naturales exigieron una intervención de la corona para acabar con las irregularidades (Klor de Alva, 1980:318).

Teóricamente, era tarea de la Inquisición defender la fe cristiana contra individuos indios que sostuvieran conceptos heréticos y heterodoxos, o que chocaran contra los principios y normas de la iglesia católica. Pero en un país en que unos cuantos españoles vivían entre miles de negros y millones de indios, a la Inquisición también le tocó la tarea de conservar la pureza de la fe y la cultura iberoamericana, para protegerlas de la contaminación de otros ritos y costumbres. No obstante, la Inquisición no sólo cumplía tales funciones. Ya en España, había sido un instrumento para quebrar la resistencia y confiscar los bienes de enemigos políticos significativos. Después de la conquista del imperio azteca no fue distinto, de modo que cada indio noble que se oponía al cristianismo debía contar con la pura violencia de la iglesia.

El ejemplo más notable de resistencia a la religión se encuentra en don Carlos Ometochtzin, uno de los nobles más significativos de Texcoco. El proceso contra el cacique de Texcoco se llevó a cabo en 1539, cuando el arzobispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga, ocupaba también el puesto de Gran Inquisidor de la Nueva España (Greenleaf, 1988). Don Carlos fue bautizado por los primeros franciscanos que llegaron al país y fue educado en el Colegio de Tlatelolco, donde se debía formar el futuro clero autóctono de México. Las instancias de la Inquisición acusaron al cacique de Texcoco de haber caído en la idolatría y de que, además, vivía con su sobrina y concubina. La verdadera razón de la denuncia consistía en que el influyente aristócrata hacía apariciones públicas donde se pronunciaba contra el cristianismo y defendía la religión de sus antepasados.

En las actas del proceso, un testigo resumió los conceptos del aristócrata indio de la siguiente manera:

Quieres explicar a los demás lo que predicán los frailes[...] que lo que hacen solamente es su oficio. Nada más. ¿Qué son las cosas de Dios? No son nada. Afortunadamente poseemos todo lo que es nuestro gracias a nuestros antepasados. Deja que te cuente algo, mi padre y mi abuelo fueron grandes profetas y decían muchas cosas acerca del pasado y el futuro, pero de aquello no decían nada[...] Y en lo que incumbe a la doctrina cristiana, no tiene sentido, y en lo que dicen los frailes no hay ni un granito de verdad* (Proceso inquisitorial).

El principal delito cometido por el cacique de Texcoco fue no creer en la fe cristiana y exhortar a otros indios a honrar a sus dioses y a sus antepasados, así como a conservar sus antiguas costumbres.

Cuando fue registrada la casa de don Carlos en el transcurso del proceso, se encontraron evidencias de que era afecto a su vieja religión. Su hijo confesó que no conocía la doctrina cristiana y que su padre le había prohibido ir a la iglesia. Pero lo que más preocupaba a los jueces de la Inquisición era la circunstancia de que el cacique de Texcoco se resistiera a aceptar que había hablado contra la fe cristiana y la había condenado. Esta resistencia a brindar testimonio fue calificada por sus jueces como

* N. del T.: Las citas castellanas son retraducidas del manuscrito en alemán.

porfía, de manera que le dieron la pena más alta: la muerte en la hoguera. No le podían demostrar idolatría y además no era seguro que el aristócrata indio no fuera víctima de una conspiración de otros dignatarios indios que usaban a la Inquisición para resolver sus pleitos internos (Ricard, 1986:398). Como quiera, la iglesia no vaciló en condenar a la pena capital a un hombre que negaba su doctrina y que quería conservar la forma de vida de sus antepasados.

Aun cuando esta sentencia fuera criticada ulteriormente por los propios españoles y hubiera sido una de las razones por las que los indios se excluyeran de los tribunales del Santo Oficio, se mostró cuán sensible y brutalmente reaccionaban los representantes de la doctrina oficial frente a la negación de sus dogmas.

Procesos como éste producían un extraordinario terror en la élite indígena, de modo que se esfumó la posibilidad real de mantener la antigua religión del imperio azteca. A pesar de ello había nichos en el campo de la religión popular, en los que eran capaces de mantenerse las viejas ideas relativas a la lluvia, la fertilidad y la salud, dado que no estaban ligadas a la esfera pública y podían desarrollarse en el hogar o en los campos de cultivo. Descubrir tales costumbres era para los frailes misioneros una tarea mucho más difícil, ya que se requería de un conocimiento más profundo de la antigua religión y porque las prácticas tradicionales eran encubiertas con prácticas cristianas, por lo que se dificultaba su diferenciación.

Ulteriormente, la iglesia también se tomó el trabajo de transformar las antiguas formas de vida indígena, así como llevar a la práctica las ideas cristianas. La familia nuclear adquirió una nueva relevancia, porque sólo ella fue reconocida por la iglesia, y el Estado la convirtió en unidad del tributo. La monogamia fue introducida con efecto inmediato y la poligamia, que era la norma en los círculos aristocráticos, fue reprimida con extraordinaria dureza (Gruzinski, 1998:169-207).

Con ello se privaba a nobles y ancianos del poder de decisión sobre la circulación de las mujeres. Debido a la crisis de la jerarquía social y de las antiguas normas y a la catástrofe demográfica durante el siglo XVI, las relaciones individuales, familiares y comunitarias se volvieron confusas y frecuentemente desordenadas.

Otro campo en el que la doctrina cristiana transformó completamente las normas sociales prehispánicas fue el de la sexualidad y las reglas maritales. Si bien los indios centroamericanos también daban un alto valor a la virginidad de una joven casadera y la infidelidad era castigada duramente por su código de costumbres, la concepción de sexualidad predicada por el cristianismo, que satanizaba potencialmente cualquier tipo de sexualidad, era completamente incomprensible para los indios del altiplano. Además, la nueva religión proclamaba su concepto de individualidad al determinar que la decisión para el matrimonio era exclusiva de la pareja, con lo que la libre elección se convirtió en uno de los criterios más importantes para el matrimonio cristiano. Con ello debía eliminarse la influencia de la comunidad, ya fuera de los padres o de los notables, un propósito al que los indígenas oponían gran resistencia y que por ello nunca pudo imponerse por completo.

La iglesia tomó, sobre todo al principio de su historia, una posición represiva frente a la sexualidad, de la cual no se exceptuaba ni siquiera al matrimonio. Dado que estaba poseída por el ideal de que cada cristiano verdadero tenía que librarse de las tentaciones terrenales para alcanzar la gloria eterna, la sexualidad debía aparecer como un asunto del demonio, ya que ataba demasiado a los seres humanos a este mundo.

En los primeros siglos del cristianismo, el rechazo que sentían los patriarcas hacia la sexualidad los llevó a recomendar el celibato como único estado digno de la fe (Brown, 1991).

Sin embargo, las realidades sociales obligaron en el transcurso del tiempo a la iglesia a revisar sus concepciones originales, ya que el celibato conducía frecuentemente a más excesos y libertinaje que el propio matrimonio (Flandrin, 1979:242-244).

Por esta razón, después de su fase inicial, la iglesia comenzó a recomendar a sus fieles el matrimonio como único sitio para vivir el goce sexual necesario para la reproducción. Aun cuando el matrimonio no liberaba a la sexualidad de su impureza original, sí permitía canalizar las necesidades carnales, que no podían ser evitadas por el pueblo sencillo (Flandrin, 1979:244).

Esta interpretación eclesiástica se encuentra también en el confesionario de fray Juan de la Anunciación, cuando escribe: “Este sacramento [el matrimonio] fue creado por nuestro señor Jesucristo para reproducir la especie humana y como remedio para los débiles que son atormentados y vejados por la carne” (Anunciación, 1577:260a-260b).

La intención de la iglesia al apoyar a la institución del matrimonio era reducir al mínimo la vida sexual de los seres humanos. Esta meta la podía lograr solamente a través de una unión monogámica indisoluble, que garantizara a las personas solamente una pareja sexual durante toda la vida (Metral, 1977:45-50).

La relación conyugal establecida según la concepción de la iglesia era desigual. El hombre era siempre la autoridad y debía ayudar a la mujer a alcanzar la gloria eterna, así como Cristo lo había hecho con la iglesia.

Los confesionarios de los siglos XVI y XVII reflejaban con toda claridad esta concepción. La mujer debería honrar, respetar y obedecer al hombre. Nunca se pidió amor, dado que el amor era un atributo de personas libres e independientes, que eran responsables de sí mismas (Anunciación, 1577:250b).

En tanto que la iglesia veía como única razón de la sexualidad la producción de descendientes, debía prohibir toda forma de sexualidad que no sirviera a la reproducción humana. De ahí su cruel represión de la homosexualidad, la sodomía y otras prácticas que se veían como pecados mortales y contra la naturaleza. Aun cuando el matrimonio legitimara la práctica sexual de los cónyuges, el placer debía reducirse al mínimo. “No os caséis por sucia diversión o por alguna otra razón mundana” (Anunciación, 1575:171).

Todas estas ideas de la iglesia católica eran completamente ajenas para los indios, que se defendían como podían contra estas nuevas normas. En la confesión no entendían por qué debían describir hasta el detalle todos los pormenores de su vida sexual, además de sus deseos más íntimos. En Europa, la confesión jugó un papel importante como medio de introspección en el proceso de formación del sujeto y de la singularidad individual. Como lo demostró M. Foucault en su historia de la sexualidad, la confesión jugó un papel central en el contexto de los poderes civiles y religiosos (Foucault, 1977:73). Era un instrumento de control que producía un incremento de poder sobre la población a dominar hasta entonces desconocido.

La confesión católica, que le daba a las intenciones íntimas el mismo valor que a las acciones realizadas, era completamente incomprensible para la lógica de la sociedad indígena, porque el proceso de individualización aún no estaba suficientemente desarrollado como para hacer posible la conformación de una esfera íntima.

La contradicción existente entre la concepción indígena y la cristiana de la sexualidad se manifestaba con particular claridad en la idea de deseo carnal. El noveno mandamiento del decálogo prohibía explícitamente desear a la mujer del prójimo. La iglesia interpretó este mandamiento en el sentido de que el deseo era un pecado igual de grave que su cumplimiento. Aun cuando los indios pudieran entender que ciertas acciones sexuales estaban prohibidas y por tanto eran punibles, les era incomprensible que pudiera ser castigado el simple deseo.

En una sociedad en la que la identidad colectiva determinaba las formas de comportamiento humano, aún no existía la separación de adentro y afuera, que es la premisa para aquella lógica de la intención desarrollada por Pedro Abelardo en el siglo XII, y que fuera el fundamento para la confesión individual en secreto. Convertir en obligatoria para los indígenas la confesión anual implicaba que se transformarían en sujetos, en individuos autónomos, que fue lo que sentó las bases para el nacimiento de la sociedad europea cristiana. Por eso, la confesión jugaba un papel importante en la europeización de la estructura de la conciencia indígena, ya que debería producir a un individuo separado de la sociedad, con capacidad para la introspección (Gruzinski, 1986:32-33).

Los confesionarios realzan con insistencia la responsabilidad individual del pecador sobre sus pecados, una responsabilidad que estaba enraizada en el albedrío humano.

No me digas que el demonio te obligó o te provocó a pecar, tampoco que fue tu amigo o tu pariente el que te dejó cometer esa falta. Mejor di yo tengo la culpa de lo ocurrido y cargo con la responsabilidad por mis pecados (Molina, 1569:12v, 13r).

Dado que la confesión se refería al sujeto y su mundo interior, favorecía un proceso de individualización que se oponía a las antiguas ataduras sociales, a la vez que contemplaba al nuevo "yo" como objeto de reflexión e introspección. De este modo, la confesión ignoraba los antiguos vínculos familiares y el correlativo culto a los muer-

tos, de los cuales dependía la cohesión grupal y el bienestar de todos los miembros del colectivo (López Austin, 1980).

El concepto cristiano de la persona individual también condicionaba la idea del pecado como acción libre e individual, así como la posibilidad de la fe como decisión personal. Pero en una sociedad en la que el "yo" individual todavía no cristalizaba, muchos postulados de la confesión debieron manifestarse como irrealizables y formaron una barrera para el ulterior proceso de cristianización intensiva. La reflexión interna de los pensamientos y deseos suponía un "yo" formado primero en Occidente con los griegos y desarrollado en el contexto del cristianismo.

La introspección requería antes elucidar las acciones previas, un procedimiento que presentaba ciertas exigencias a la capacidad de la memoria. La comprensión del pecado se convirtió así en una tarea casi aritmética, que requería de alguna capacidad de cálculo.

En otras palabras, la confesión introducía al círculo de la vida interior, al reino subjetivo de los pensamientos y deseos, una exigencia de severidad y capacidad contable, que se orientaba con modelos económicos (Gruzinski, 1986:33).

Sólo había una forma correcta de expresar los pecados, una sola regla que debía seguirse.

Todos los pecados posibles de cometerse por el penitente ya estaban clasificados, ya fuera una infracción a los diez mandamientos o los siete pecados capitales, de modo que sólo había que elegir entre ellos. Además, la tradición cristiana estaba asentada sobre las santas escrituras, cuya reglamentación no permitía cambios arbitrarios. Así, la religión cristiana disponía de un código ordenado, en consecuencia podía imponerse con su pretensión de totalidad a las normas de las sociedades conquistadas, dado que todas las religiones politeístas eran ajenas a tal reclamo.

De ese modo, la confesión fue un intento de impulsar de manera institucionalizada la europeización y los valores cristianos.

La población indígena poco podía hacer con esa institución, sea por incompreensión o por razones que se le oponían; pasaron siglos hasta que la mayor parte de la población fue abarcada por ella. Durante el siglo XVI sólo participó una minoría de los indios en la confesión. El año de 1566 era sólo el 10% en la ciudad de México, el 20% en la provincia de Tlaxcala y en otras regiones la cifra variaba entre 6 y 40%. De este modo, el proceso de internalización del cristianismo fue muy lento, aun cuando la norma cristiana pudo ser impuesta por la fuerza con relativa rapidez.

Como quiera que sea, el proceso de occidentalización de la comunidad indígena fue un fenómeno que para los indígenas implicaba una gran inseguridad.

Se tuvieron que definir desde entonces en el marco de una fe y unas instituciones religiosas que cuestionaban la totalidad de su pasado y su viejo orden social. Los cambios, adaptaciones y compromisos surgidos de esa situación determinan el futuro

desarrollo mental de las comunidades indígenas y tienen consecuencias hasta nuestros días sobre el comportamiento de los indios y mestizos de México.

Traducción de Ricardo Loewe

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J., 1940, *Historia natural y moral de los indios*, México.
- Alua, Bartolomé de, 1634, *Confesionario Mayor y Menor en lengua mexicana*, México.
- Anunciación, Juan de la, 1575, *Doctrina Christiana muy cumplida*. Compuesto en lengua castellana y mexicana, México.
- Anunciación, Juan de la, 1577, *Sermonario... en lengua indígena*, México.
- Baptista, Juan, 1599, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México.
- Baptista, Juan, 1600, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México.
- Bartlett, R., 1996, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel 950-1350*, Kindler, Munich.
- Baudot, G., 1988, *Utopía e historia de México*, México.
- Bernard, C. y S. Gruzinski, 1992, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, FCE, México.
- Bernard, C. y S. Gruzinski, 1996, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1992-1*, FCE, México.
- Brading, D., 1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México.
- Brague, R., 1993, *Europa: Eine excentrische Identität*, Campus, Frankfurt y Nueva York.
- Brown, P., 1991, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Hanser, Munich.
- Brown, P., 1996, *Die Entstehung des christlichen Europ*, Beck, Munich.
- Burkart, L. M., 1989, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral. Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.
- Crosby, A., 1991, *Die Früchte des weißen Mannes*, Campus, Frankfurt y Nueva York.
- Delumeau, J., 1983, *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*, Fayard, Paris.
- Delumeau, J., 1985, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde. Rohwalt, Reinbeck.

- Delumeau, J., 1992, *La confesión y el perdón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Denzler, G., 1988, *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche sexualmoral*, Fischer, Munich.
- Deschner, K. H., 1992, *Das Kreuz mit der Kirche: Eine sexualgeschichte des Christentums*, Econ, Düsseldorf.
- Deschner, K. H., 1994, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Bd. 4, Frühmittelalter, Rohwalt, Reinbeck.
- Flandrin, J. L., 1979, *Orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona.
- Florescano, E., 1987, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica - 1821*, Era, México.
- Foucault, M., 1977, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- Gibson, Ch., 1967, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford University Press, Stanford.
- Greenleaf, R., 1978, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", *The Americas* 34, enero, pp. 315-344.
- Greenleaf, R., 1981, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, México.
- Greenleaf, R., 1988, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, FCE, México.
- Gruzinski, S., 1982, "La conquista de los cuerpos, cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, FCE, México, pp. 177-206,
- Gruzinski, S., 1986, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España", *Historias*, núm. 15, Revista de la DEH del INAH, oct.-dic., pp. 31-41.
- Gruzinski, S., 1988, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, pp. 169-215.
- Gruzinski, S., 1989, *Más allá de la historia de las mentalidades*, Univ. Man., México.
- Gruzinski, S., 1991, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México.
- Gruzinski, S., 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México.
- Gurjevitsch, A., 1982, *Mittelalterliche Volkskultur*, Beck, Munich.
- Gurjevitsch, A., 1987, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Beck, Munich.
- Gurjevitsch, A., 1994, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, Beck, Munich.

- Gurjevitch, A., 1997, *Himmlisches und irdisches Leben. Bilderwerten des schriftlichen Menschen im 13. Jahrhundert*, Verlag der Kunst, Amsterdam y Dresden.
- Klor de Alva, J., 1980, "Spiritual Warfare in Mexico: Christianity and the Aztecs", tesis de doctorado, University of California, Santa Cruz.
- Klor de Alva, J., 1982, "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain", en G. A. Collier, R. I. Rosold y J. D. Wirth (comps.), *The Inca and Aztec States 1400-1800*, Nueva York, pp. 345-366.
- Klor de Alva, J., 1988, "Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing and Inscribing the Native Other", en Klor de Alva, Nicholson y Quiñones (comps.), *The Work of Bernardino de Sahagun*, Austin.
- Le Goff, J., 1983, *Tiempo, trabajo y cultura en Occidente medieval*, Taurus, Madrid.
- León-Portilla, M., 1985, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 21, UNAM, México.
- López Austin, A., 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, UNAM, México.
- López Austin, A., 1982, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, FCE, México, pp. 141-176.
- Marcos, Sylvia, 1993, "Missionary Activity in Latin America: Confession Manuals and Indigenous Eroticism", en *Martin Luther. Religious Transformations and Socio-Political Chance: Eastern Europe and Latin America*, Methuen, Berlín y Nueva York, pp. 237-253.
- Metral, M. O., 1977, *Le mariage. Les hesitations del' Occident*, Fayard, París.
- Molina, Alonso de, 1569, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana*, México.
- Molina, Alonso de, 1578, *Doctrina christiana*, México.
- Ricard, R., 1986, *La conquista espiritual de México*, FCE, México.
- Schmitt, J. C., 1993, *Heidenangst und Höllenangst. Aberglaue im Mittelalter*, Campus, Frankfurt.
- Schmitz, H. J., 1883, *Die Bußbücher und die bußdisziplin der Kirche*, Mainz.
- Schmitz, H. J., 1898, *Bußbücher und das Kanonische Bußverfahren. Die Bußbücher und die bußdisziplin der Kirche*, tomo 2, Düsseldorf.
- Thomas, 1973, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, Harmondsworth.