

## Resumen del artículo

### El control de los comportamientos sexuales y la colonización del cuerpo en el septentrión novohispano

### The Control of Sexual Behaviors and the Colonization of the Body in Northern New Spain

Juan Casas

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México

jj.casas.garcia@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0001-0624-9179>

Maestría en Ciencias Sociales por la Université de la Sorbonne Paris III

Recibido: 19 de junio de 2024

Aprobado: 25 de septiembre de 2024

## Resumen

Las instituciones eclesiásticas de la Iglesia católica, órdenes religiosas y misioneros, diseñaron diversos mecanismos que apuntaron al control de los comportamientos sexuales de las sociedades en las que se imponían. Se observan los distintos instrumentos ideológicos creados tanto por militares como por misioneros que visitaron el norte de la Nueva España. La presente investigación analiza dichos mecanismos en el contexto de conquista y colonización del septentrión novohispano, en la época colonial, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, utilizando diversos enfoques metodológicos de la Historia global, como la comparación y el análisis de las causas y consecuencias globales, y los conceptos de sexualidad teorizados por Michel Foucault. Estos dispositivos funcionaron como un circuito más en la conquista de los cuerpos y de las mentes en la América colonial.

#### Palabras clave:

Historia global, conquista, dispositivo de sexualidad, confesionario.



## Abstract

The ecclesiastical institutions of the Catholic Church, religious orders, and missionaries designed various mechanisms aimed at controlling the sexual behaviors of the societies in which they imposed themselves. The different ideological instruments created by both military and missionaries who visited northern New Spain can be observed. This research analyzes these mechanisms in the context of conquest and colonization of the northern region of New Spain, during the colonial period, mainly in the second half of the 18th Century, using various methodological approaches from Global History, such as comparison and the analysis of global causes and consequences, and the concepts of sexuality theorized by Michel Foucault. These devices functioned as yet another circuit in the conquest of bodies and minds in colonial America.

**Keywords:**

Global History, conquest,  
deployment of sexuality,  
confessional.

## Introducción

La Iglesia trató de construir todo un sistema de normalización de las prácticas sexuales, conceptualizando lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido. A través de diversos mecanismos de observancia, de control y de castigo la Iglesia construyó un discurso en el norte de la Nueva España con el fin de colonizar los cuerpos y las mentes de los indígenas. De este modo, el control de los comportamientos sexuales pasó por los códigos de prohibición medievales y se instaló en la corporalidad de los indios de América. Entendemos por vigilancia, por control y por castigo las diversas concepciones desarrolladas por Michel Foucault<sup>1</sup> en cuanto a lo relacionado con la sexualidad. De esta manera, se trabajarán los conceptos de *dispositivo de sexualidad* y *dispositivo de alianza*, que versan sobre la observancia de las actitudes sexuales consideradas prohibidas, para transitar a la normalización de las prácticas y su posterior castigo, todo ello enmarcado dentro del contexto de la Iglesia católica y su implantación en la América colonial.

El empleo de los conceptos de Foucault en cuanto a la sexualidad y ubicado dentro del proceso de conquista y colonización de América no sólo se centra en el análisis de los marcos de lo social, sino que permea en las cuestiones de lo político y de lo imaginario, a la par que nos permite trabajar más allá de los encasillamientos nacionales o regionales, puesto que el control de los comportamientos sexuales no sólo fue situado en una región particular, sino en todos aquellos rincones en donde penetró el cristianismo. Esta perspectiva contribuye directamente al estudio de la Historia global, que admite salir de las rejas de la región y de la nación, puesto que la conquista ibérica fue cimentada mundialmente. Por ello, tanto los actores que edificaron las prohibiciones, así como la normalización de los comportamientos sexuales y aquellos quienes lo recibieron acceden a la comparación, la conexión y el análisis a escala global, lo que implica enlazar diversas regiones dentro

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* I. *La volonté du savoir* (París: Gallimard, 1976).

de contextos sistémicos, de ahí su relevancia teórica. De igual forma, su importancia práctica reside en el momento en que se escribe la historia de un mundo interconectado desde el siglo XVI, por lo que la escritura de la Historia global permite comprender el lugar desde donde se sitúan nuestras sociedades globalmente.

De esto modo, el presente artículo tiene por objetivo el análisis de discursos que tuvieron como propósito el control de los comportamientos sexuales con el fin de colonizar los cuerpos y las mentes de los indígenas del septentrión novohispano, y así, garantizar un estadio más de la conquista del territorio, integrando sujetos alineados al control del modelo colonial. Esta reflexión se centrará en escritos de militares y misioneros, sobre todo tomando como punto de partida el confesionario escrito en 1760 por el franciscano Bartholomé García,<sup>2</sup> analizados desde la perspectiva conceptual de Foucault y a partir del enfoque metodológico de la Historia global, enmarcados en el norte de la Nueva España durante la época colonial.

<sup>2</sup> Fray Bartholomé García, *Manual para administrar los santos sacramentos* (México: María de Rivera, 1760).

## Antecedentes europeos

La geografía sagrada de los espacios simbolizada por las misiones se desplazó, se transformó y se controló para alargar las fronteras de la Corona y construir de este modo los territorios coloniales. Entrar en ese espacio, de manera voluntaria u obligada, implicó seguir una moral impuesta y ajustar, al interior de ella, una serie de comportamientos y prácticas sociales que debían ser vigilados y controlados. La moral cristiana por tanto fijó las actitudes sexuales y reajustó los códigos de parentesco y de formación de la vida familiar.

Esta moral pensada, reflexionada y construida comenzó a desarrollarse en el cristianismo primitivo desde la Antigüedad con un discurso teológico desde sus primeros siglos. Sus fundamentos discursivos se encuentran inscritos en el Nuevo Testamento, donde los textos pretenden informar sobre los comportamientos sexuales y crear normas para establecer un modelo de estructura social que debía ser seguido.

La discusión sobre las raíces bíblicas del control de los comportamientos sexuales se fundamenta en una tradición que surge tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y que fue reconfigurada por la Iglesia católica durante el Concilio de Trento. Si bien la doctrina cristiana presenta un conjunto de preceptos sobre la moral sexual, es importante reconocer que estos textos sagrados no han sido uniformemente interpretados o aplicados en todos los contextos históricos. En el norte de la Nueva España, las actitudes y mecanismos de control sexual por parte de la Iglesia no solo se inspiraron en principios universales, sino que también respondieron a las realidades locales, adaptándose a las condiciones específicas de las comunidades indígenas y de los misioneros. De esta manera, el control eclesiástico de la sexualidad no fue un reflejo puro de los textos bíblicos, sino una construcción flexible que se adaptaba a las necesidades del proyecto colonial y a las particularidades del contexto novohispano.

Por este motivo, el Nuevo Testamento se concentró más asiduamente en la conformación de una nueva comunidad de cristianos y no en la creación de mecanismos de control sexual. Esta tarea intelectual vendría a ponerse en marcha con la teología tomista medieval, tomada tiempo después por la Iglesia castellana e implantada en todo el territorio de la América española.

La Iglesia castellana adoptó la teología de santo Tomás de Aquino,<sup>3</sup> uno de los más destacados pensadores y reformadores cristianos, basándose en su obra *Suma de Teología*. Mientras que el Nuevo Testamento se centraba en la formación de una comunidad cristiana en los primeros siglos del cristianismo, en la Edad Media, cuando la religión estaba arraigada en la sociedad, la teología tomista promovió una fijación ideológica, suprimiendo la libertad sexual y controlando los comportamientos en este ámbito. Tomás de Aquino, al sintetizar las ideas del discurso católico desde los inicios del cristianismo, amalgamó las influencias filosóficas de griegos, latinos, musulmanes y judíos en un conjunto universal, fundamentado en la filosofía escolástica, especialmente ligada al aristotelismo del siglo XIII. Esta corriente teológica se impuso sobre las demás y se convirtió en la más influyente en el mundo cristiano.

3 Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994 [1265-1274]).

La *Summa Teológica* de Tomás de Aquino ofrece un marco clave para entender la moral cristiana, en particular en lo que respecta al control de la sexualidad y la reproducción. No obstante, es esencial reconocer que su discusión sobre la sexualidad estaba más centrada en el matrimonio como institución reguladora de la procreación y no en los comportamientos sexuales en sí mismos. En este sentido, el enfoque de Aquino no era simplemente limitar el deseo sexual, sino ordenar la sexualidad en función de la reproducción y la estructura social cristiana. Esta visión se trasladó al contexto colonial como parte de los esfuerzos de la Iglesia para controlar y regular la vida cotidiana de las poblaciones indígenas, aunque con variaciones según las realidades locales. En suma, el discurso teológico de la Nueva España y sus prácticas fueron marcadas muy profundamente por los fundamentos del pensamiento tomista.

En este contexto, la influencia de Tomás de Aquino no solo se limitó a los debates sobre la sexualidad y el control de la reproducción, sino que también permeó el sistema educativo y formativo de la Iglesia. Las ideas tomistas, con su fuerte énfasis en la regulación de la vida cotidiana en función de la doctrina cristiana, sirvieron como base para la estructuración de los programas educativos impartidos en los seminarios y colegios de la Nueva España. Este legado intelectual se consolidó en instituciones clave, como las impulsadas por los jesuitas, quienes a través de la *Ratio atque institutio studiorum* establecieron un marco pedagógico unificado que buscaba preparar tanto a misioneros como a educadores bajo la égida del pensamiento tomista. Así, los esfuerzos por controlar los comportamientos y estructuras sociales a través de la educación tomaron una dimensión global, inscrita en las prácticas locales del mundo colonial.

La *Ratio* fue el sistema de educación global establecido por la Compañía de Jesús impreso en Roma en 1599. Estos esfuerzos de elaboración de un programa general que unificara la educación de los ignacianos fueron incluso puestos en práctica desde 1591. Así, los distintos colegios y seminarios establecidos en la Nueva España tuvieron programas de educación similares, donde el pensamiento tomista figuraba entre los programas de estudio. Los

misioneros jesuitas, que a su vez recorrerían el mundo, se inscribieron por lo tanto en una pedagogía planetaria, tal como lo describen las diversas cartas anuas redactadas en los siglos XVI y XVII.<sup>4</sup>

De tal suerte, la religión católica, que quiere decir universal, pretendía normalizar toda forma de cultura bajo la “ley natural” desde Edad Media. Esta idea estuvo ligada con la temporalidad cristiana: Dios como el comienzo y el fin de las cosas, el alfa y el omega, y era al interior de este pensamiento que el ser humano debía orientar sus acciones. Los seres humanos fueron, por lo tanto, fijados en un orden impuesto por Dios donde se instalaría una moral ajustada a la disposición divina. Este orden fue nombrado “ley natural”, y sus principios serían considerados como universales, es decir, sometidos a todos los hombres y en todos los tiempos (*Saecula saeculorum*) por los siglos de los siglos.

Algunos de estos actos que debían ser orientados al orden divino, es decir a Dios mismo, fueron las acciones ligadas a la reproducción biológica de la humanidad. Las leyes controlaron así la actividad sexual. La regularización se concentró de este modo en lo individual, ilustrado por el comportamiento sexual, y en lo social, representado por el matrimonio y la formación de una familia en el seno del cristianismo.

El individuo, según la teología tomista, debía ajustar sus comportamientos sexuales en una moral cristiana donde la procreación constituía el único fin. En este razonamiento, el sólo acto legítimo para ejercer la cópula sexual fue representado por el modelo de la pareja heterosexual, unificada por el sacramento del matrimonio y en búsqueda de la reproducción humana. Todo acto que no siguiera estas condiciones entraría por consiguiente en una lógica de no-razonamiento, es decir, de bárbaro según la teología cristiana. Así, los actos sexuales y los comportamientos irracionales –moralmente malos– se vincularon a los vicios de la lujuria.

Los vicios de la carne fueron divididos en siete categorías fundamentales según el modelo estipulado por el cristianismo: la fornicación simple, que era el ejercicio del acto sexual fuera del matrimonio sin ofender a una tercera persona; la violación, que era considerada como el desfloramiento de una

4 “Carta Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS del año de 1593. México, 31 de marzo de 1593”, en *Monumenta Mexicana* v, ed. por Félix Zuillaga (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973 [1593]); “Carta Anua de la Provincia de Nueva España del año 1594. México, 1 de noviembre de 1595”, en *Monumenta Mexicana* v, ed. por Félix Zuillaga (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973 [1593]); “Carta Anua de la Provincia de México de 1600”, en *Monumenta Mexicana* vii, ed. por Félix Zuillaga (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981 [1600]).

mujer virgen aún si ella daba su consentimiento para ejercer el coito; el rapto, que constituía la violación a una mujer con el uso de la violencia; el adulterio, que era visto como la relación sexual con terceros de una mujer o de un hombre que ya se encontraba inmerso en un matrimonio; el incesto, que fue contemplado cuando el coito era prohibido por causas de lazos de parentesco establecidos por la Iglesia; el sacrilegio, que se cometía con el acto sexual por un miembro de la Iglesia, y finalmente el pecado *contra natura*, que impedía, a diferencia de los demás estadios, totalmente la reproducción humana, compuesto por la molicie (masturbación), la polución nocturna (eyaculación durante el sueño), la ausencia de la práctica sexual en el órgano propio de la generación (sexo anal en una pareja heterosexual), la sodomía (homosexualidad) y la bestialidad (el acto sexual con animales).<sup>5</sup>

5 Aquino, Suma.

Todos estos actos *contra natura* fueron considerados pecados puesto que no generaban la reproducción biológica, y se instalaron por consiguiente en una lógica de prohibición: “El aspecto represivo está presente, es enérgico y deja pocos resquicios al placer honesto”.<sup>6</sup> De este modo, todas las actitudes sexuales debían ser escrutadas, controladas y prohibidas a través de mecanismos de observancia y de control del comportamiento sexual.

6 Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales”, en *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades* (México: Joaquín Mortiz-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988), 33.

De igual forma, el Concilio de Trento (1545-1563) actuó como un basamento en el control de los comportamientos sexuales. Al ser un concilio de la Iglesia católica, se distribuyó alrededor del planeta para que fuese cumplido y acatado. Se trató de un modelo a seguir por el catolicismo. Así, por ejemplo, el rey Felipe II mandaba la observancia del Concilio en 1564 con el fin de extirpar las herejías y los errores de la cristiandad en todos sus dominios. Uno de ellos estaba relacionado con la libertad carnal. El Concilio pretendía “exterminar las herejías y errores más sobresalientes [...]”.<sup>7</sup>

7 El rey Felipe II, “Cédula de Felipe II, en que manda la observancia de los decretos del Concilio”, en *Concilio de Trento*, ed. por Ignacio López de Ayala (París: Bouret y Morel, 1848 [1564]), 302.

## El control de los comportamientos sexuales

Las técnicas de control de la práctica sexual surgieron en la Edad Media. Michel Foucault estipula que la sociedad medieval transportó en un primer momento el sexo en el campo del lenguaje para enseguida dominar su

discurso y, de este modo, reprimirlo. Así, el discurso del sexo entró en el marco del ejercicio del poder. La cristiandad fijó la observancia del sexo y el examen de sí mismo como una obligación de todos los cristianos desde la implantación de la confesión en el Concilio de Letrán durante la Edad Media. “Se planteó un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso”.<sup>8</sup> En ese sentido, los actos sexuales fueron objeto de observación y de intervención. Ahora bien, no se trataba de esconderlos, sino de hacerlos visibles a partir de dispositivos discursivos controlados y expandidos en una amplia red de

aparatos inventados para hablar, para hacer hablar sobre sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos [...].<sup>9</sup>

Se buscaba, por lo tanto, aquello que se escondía con una serie de cuestionamientos que apuntaban al sexo en su calidad de discurso. Así, la vasta variedad de preguntas (algunas de ellas muy específicas como se verá) nacidas del pensamiento de los frailes e ilustradas en los confesionarios no muestran una curiosidad sexual de la parte de los religiosos, sino una verdadera voluntad de saberlo todo para su posterior control por parte del poder eclesiástico.

La normalización de la sexualidad era controlada desde la infancia con la implantación de un discurso específico. El poder fijaba el acto sexual autorizado y los gestos prohibidos. Se regularizaba su periodicidad, su observación y su objetivo sumergidos en el matrimonio heteronormativo. En ese sentido, el marco de lo sexual fue reducido a la pareja heterosexual, monógama y legítima (estatus otorgado por el sacramento del matrimonio administrado por la Iglesia), según la óptica cristiana.

De esta manera, el poder interfería sobre el cuerpo y sus placeres a partir de los mecanismos de vigilancia. Foucault sostiene que el Occidente “definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: es allí donde se

8 Foucault, *Histoire*, 30.

9 Foucault, *Histoire*, 47.

10 Foucault, *Histoire*, 66.

dibujó el rostro fijo de las perversiones”.<sup>10</sup> El filósofo continúa su reflexión asegurando lo siguiente:

La implantación de las perversiones es un efecto-instrumento: es por el aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas que las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. Y con ese avance de los poderes se fijan sexualidades diseminadas, atrapadas en una edad, a un lugar, a un gusto, a un tipo de prácticas.<sup>11</sup>

11 Foucault, *Histoire*, 66.

La actividad sexual, vista desde una lógica discursiva, se instala en un doble razonamiento: el *dispositivo de alianza* y el *dispositivo de sexualidad*. Foucault forja los términos argumentando que el dispositivo de alianza trata del sistema del matrimonio, del desarrollo del parentesco y de la transmisión de nombres y de bienes. Mientras tanto, el dispositivo de sexualidad se construye alrededor del sistema de reglas que designan lo que es permitido y lo que es prohibido. En otros términos,

el dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el dispositivo de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control.<sup>12</sup>

12 Foucault, *Histoire*, 140.

Las misiones, más allá de ser espacios de conversión religiosa, funcionaban como engranajes del poder colonial para controlar no solo el territorio sino también el cuerpo. Al establecerse, estas comunidades se regían por un conjunto de normas que incluían tanto la organización política como la regulación moral de la vida cotidiana. En este contexto, el control sobre la sexualidad se volvió un eje central del proyecto colonial, que conectaba la construcción de la cristiandad con la dominación de los cuerpos.

La introducción de la doctrina cristiana en las misiones transformó la percepción del cuerpo y de la sexualidad entre los pueblos indígenas del

norte novohispano. En este sentido, la evangelización no solo operaba como un mecanismo de conversión religiosa, sino que también incidía en la corrección de las conductas sexuales, atribuyendo al pecado de la lujuria un lugar central en la retórica del control y reafirmando la amenaza del castigo eterno para quienes no se ajustaran a las normas cristianas.

De este modo, la cristianización en el noreste novohispano comenzó en 1563 con el religioso Joan de Tapia, quien evangelizó a los tepehuanes, xiximes y pacaxes. A partir de 1567, el franciscano Pedro de Espinareda evangelizó en lengua zacatecana en la Laguna de Mayrán. La orden franciscana fue clave para la expansión hacia el norte en este periodo, sobre todo para las regiones de Nueva Vizcaya, Nuevo Reino de León, Coahuila, Nuevo Santander y Texas, aunque inicialmente el cristianismo entró de manera lenta y progresiva. En 1591, una nueva ola de franciscanos llegó con los migrantes tlaxcaltecas a Saltillo. A pesar del deseo del virrey Luis de Velasco de introducir a los jesuitas, los tlaxcaltecas defendieron la continuidad de los franciscanos debido a los lazos ya establecidos con ellos en el Valle de México. Sin embargo, la evangelización no logró establecer misiones estables en sus primeros años debido a los ataques nómadas, los cuales alcanzaron su punto culminante con el asesinato del fraile Martín de Altamira en 1606. Posteriormente, el padre secular Juan Martínez de Salazar asumió la evangelización en las regiones de los ríos Nadadores, Sabinas y Grande, tras un periodo de ausencia de franciscanos.<sup>13</sup>

Tras la falta de presencia de religiosos franciscanos en la región, los jesuitas fundaron las primeras misiones. Sin embargo, su éxito fue facilitado por los intentos previos de los franciscanos y la presencia de tlaxcaltecas en el noreste. La red de misiones jesuitas se estableció en la región de las Lagunas en Parras. Pese a sus esfuerzos, las misiones jesuitas no perduraron; así, fueron abandonadas y retomadas por los franciscanos 70 años después con apoyo de la diócesis de Guadalajara. La competencia simbólica entre las órdenes religiosas llevó a que los misioneros establecieran redes misionales en zonas estratégicas como el Río Grande y Lampazos, en provincias como Texas y Nuevo Reino de León, con el objetivo de ocupar territorios antes que sus rivales y demostrando una lucha por el control del espacio.<sup>14</sup>

13 Carlos Manuel Valdés, *Los barbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2017).

14 David Adams, *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España. Un aspecto de colonización del norte de México* (Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 1991).

Los mecanismos de evangelización eran distintos a lo vivido en el centro del virreinato, y los franciscanos fueron los primeros en notar esta diferencia. La Iglesia se abrió a un panorama moderno en un contexto global, donde los misioneros estaban dispuestos a luchar para lograr la evangelización. La falta de preparación de los misioneros fue criticada tanto por sus rivales de otras órdenes como por los obispos. De las más de 50 misiones fundadas, solo 24 sobrevivieron, debido a las luchas internas entre las órdenes religiosas y la resistencia de los nómadas.

Los obispos Juan Ruiz de Colmenares y Juan Santiago de León y Garabito, de la diócesis de Guadalajara que administraba la zona, ofrecen una visión clara del estado precario de las misiones. Colmenares implementó una norma del III Concilio Mexicano que obligaba a los misioneros a aprender lenguas indígenas o náhuatl para predicar en el norte, bajo pena de perder sus acreditaciones. Sin embargo, la falta de preparación de los misioneros era evidente, con muchos indígenas bautizados pero sin doctrina. León y Garabito, en su visita a las misiones, encontró una situación crítica: los religiosos no hablaban las lenguas locales, carecían de acreditación para predicar o confesar, y las misiones estaban habitadas por solo unos pocos indígenas. Algunas, como Santa Teresa de Alamillo, tenían apenas un nómada, lo que llevó al obispo a cuestionar si realmente eran misiones y a sugerir que los nómadas debían ser internados para justificar los gastos del Estado y de la Iglesia. Las misiones en el noreste colonial, en su mayoría, carecían de los recursos necesarios para cumplir su objetivo evangelizador.<sup>15</sup>

Algunos obispos, preocupados por la administración de sus territorios, elevaron estas quejas a las más altas esferas del poder en España. Fray Felipe Galindo Chávez y Pineda, otro obispo de Guadalajara, informó al rey sobre el maltrato de los encomenderos hacia los indígenas y el estancamiento en la apropiación de territorios en el Nuevo Reino de León, donde no había pueblos ni congregaciones y donde los indígenas vivían como “irracionales” en los montes.<sup>16</sup>

Además, el sistema misional enfrentó otra crisis cuando las misiones lograban su objetivo y se transformaban en pueblos de indios, incorporándose

15 Carlos Manuel Valdés, “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII”, en *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1585)*, coord. por Andrés Lira, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Asencio (México: El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 2013).

16 “Fragmento de la carta del señor Arzobispo de Guadalajara doctor don fray Felipe Galindo Chávez y Pineda en que da cuenta al Rey de varios asuntos, etc. Guadalajara, 5 de agosto de 1697”, en *Indios, frailes y encomenderos en el Nuevo Reino de León. Siglos XVII y XVIII*, ed. por Eugenio del Hoyo (Monterrey: Archivo del Estado de Nuevo León, 1985).

al sistema parroquial en un proceso de secularización. Esto generó tensiones políticas, económicas y geográficas, ya que el control de los individuos en lo corporal y espiritual se complicaba.

Cuando una misión lograba una vida útil y efectiva se transformaba en un pueblo de indios. La monarquía ibérica, bajo el mandato de Felipe II en 1570, decretó que los nómadas debían ser “políticos”, es decir, vivir en comunidades organizadas o polis. El objetivo era integrar a los indígenas en una estructura cristiana, en la que los Pueblos de Indios tenían un nombre –usualmente de un santo– que les otorgaba identidad frente a otros pueblos y les creaba un sentido de pertenencia territorial.

Este proceso de sedentarización rompió con la libertad nómada. La Corona buscaba la dominación de los territorios mediante la creación de misiones, pueblos de indios o haciendas, y estableció comunidades en lugares controlados para facilitar la vigilancia y control. De esta manera, se incertaba al indígena en la sociedad cristiana colonial, bajo normas de comportamiento específicas que controlaban prácticamente todos los aspectos de la vida. Uno de esos aspectos sería el sexo, que fue puesto a disposición de un discurso de control ejercido por el poder colonial que introdujo en su seno una prohibición por medio de herramientas de castigo ligadas a la vida presente, pero sobre todo, vinculadas a la geografía del más allá cristiano. En una palabra, el pecado de la lujuria se encarnó en la piel del amerindio, reajustó las conductas sexuales y fijó los tormentos eternos vividos en una posible entrada al infierno si las prácticas sexuales no obedecían el orden establecido.

El confesionario representa un claro ejemplo de la manifestación de ese poder que buscaba en el comportamiento sexual una manera de transformar el placer en problemática. En ese sentido, el discurso implantado por el poder eclesiástico fisuró las concepciones sexuales de las sociedades indígenas y cambió radicalmente la manera de observarlas. Es así como el confesionario construyó, de esta manera, el dispositivo de sexualidad. Se trató, pues, de un proceso de aculturación, de integración y de construcción de identidad impuesto por el poder colonial.

La obligatoriedad de la confesión anual para todos los fieles bautizados brindaba a la Iglesia una oportunidad inigualable de vigilar y controlar los comportamientos sexuales de la población. A través de las preguntas formuladas en los confesionarios, se ejercía un control ideológico que no solo imponía una normatividad cristiana sobre la sexualidad, sino que también transformaba las mentalidades de los individuos y de la sociedad colonial en su conjunto. Es importante señalar que, aunque los registros de confesiones en lugares como el norte de Nueva España –eclesiásticamente por los obispado de Durango y Guadalajara, y a finales del siglo XVIII por Linares y Sonora– proporcionan evidencias puntuales de la actividad eclesiástica en la región, no son suficientes para generalizar sobre la totalidad del cuerpo social colonial. Sin embargo, lo que sí puede inferirse es que la práctica de la confesión, como un mandato religioso, fue uno de los mecanismos más efectivos que la Iglesia utilizó para inculcar su discurso de control sexual a lo largo del norte novohispano.

En el septentrión de la Nueva España –sobre todo para las áreas comprendidas entre Texas, Nuevo Reino de León, Provincia de Coahuila y Nuevo Santander–, encontramos dos esfuerzos de creación de confesionarios escritos en lengua *coahuilteca* que apuntaban al control de los comportamientos sexuales y a la fijación de la pareja heterosexual a través del matrimonio, bajo la figura de la familia cristiana. Se trató del *Confionario de indios en lengua coahuilteca*, escrito por el fraile Gabriel de Vergara en 1732, y el *Manual de Bartholomé García* compuesto en 1760, ambos franciscanos del Colegio de Querétaro que administraba las misiones en Texas. Analizaremos estos documentos desde un punto de vista ideológico, no así su difusión o aplicación. Por lo tanto, ello constituye los esfuerzos teóricos del poder eclesiástico en la adaptación del discurso tomista por la toma de control de los comportamientos sexuales en las sociedades nómadas del noreste de la Nueva España.

Estos confesionarios compuestos por los frailes franciscanos en las provincias del norte novohispano eran instrumentos clave para el control de los comportamientos sexuales y la moralidad indígena. Si bien estos

confesionarios compartían principios doctrinales comunes con los utilizados en otras regiones de la Nueva España, en el caso de las provincias fronterizas, los frailes adaptaron su contenido para atender las realidades sociales de la zona. A diferencia de los confesionarios en el centro del virreinato, que se enfocaban en poblaciones indígenas más asentadas, los frailes en el norte se enfrentaban a pueblos nómadas y seminómadas con patrones culturales profundamente distintos. Los confesionarios en coahuilteca (lengua expandida por todo el noreste novohispano), por lo tanto, incluyeron secciones que hacían especial énfasis en la regulación de prácticas como la poligamia, la libertad sexual y las costumbres comunitarias, y buscaban una transformación integral de las mentalidades. Esta adaptación era necesaria para responder a las particularidades culturales y sociales de la región, donde la evangelización presentaba retos adicionales debido a la constante movilidad de los grupos indígenas y su resistencia a la colonización.

El *Manual* de García se compone de cuatro partes capitales que articulan el pensamiento de la Iglesia: la primera parte trata de la instalación del catecismo; la segunda integra un interrogatorio sobre los diez mandamientos y sobre el comportamiento sexual; el tercer elemento explora los conglomerados sobre el establecimiento del sacramento para el “bien morir”, y el cuarto eje trabaja el cuestionamiento sobre el matrimonio. Así, la segunda parte del *Manual* consagra el dispositivo de sexualidad, mientras que la cuarta formula el dispositivo de alianza.

En lo que concierne al interrogatorio sobre la implantación del dispositivo de sexualidad, el confesionario vehicula los esfuerzos del poder eclesiástico sobre la imposición del modelo de moral cristiana a partir de una serie exhaustiva de preguntas. Se trata de un despliegue de cuestiones que buscan los pecados representados por los diez mandamientos. De esta manera, el confesionario apunta a explorar toda una masa de interdicciones. El sexto mandamiento (“no comerás actos impuros”), por su parte, representa el apartado más grande de las interrogaciones: conforma 44.1 % del total, casi la mitad del interrogatorio. Por consecuencia, el análisis cuantitativo simboliza el intento de la Iglesia y de su imaginario en relación con el desarrollo del

dispositivo de sexualidad. Las pasiones, los placeres, los pecados debían ser visibles para, de este modo, ser controlados.

De igual manera, en lo que concierne al proceso de introspección, es decir, al examen individual de los pecados, puntualiza Gruzinski,<sup>17</sup> éste se conforma por dos procesos. La primera etapa consiste en establecer la identidad del yo. Es decir, colocar la relación consigo mismo a través de la perspectiva humanista occidental. En una palabra, reconocer la culpabilidad de los pecados se encuentra en el individuo, quien es el único responsable de sus actos. Por consiguiente, es importante reconocer y nombrar todos los pecados cometidos, lo que implica la llegada de la segunda etapa: la memorización. “¿Has pensado todos tus pecados?”, establecía Bartholomé García en su *Manual*. La memorización propone una jerarquización de los pecados, dicho de otra manera, la organización metódica de los actos, los pensamientos y los deseos sexuales, bajo la mirada de la moral católica y sobre la base de la temporalidad cristiana. Con los trabajos de la memoria, el silencio se convertía en la víctima del fraile, pues era ahí donde se escondían todos los pecados que debían ser desmenuzados: “[¿]le escondiste a el Padre algun pecado grande en las otras Confesiones?”, “[¿]què cosa le callaste á el Padre quando te confesaste?”, “[¿]Porquè callaste esse pecado, quando, te confessaste?”, “[¿]Quantos años hà, que callas esse pecado?”.<sup>18</sup> Se buscaba más para saber más. Se trató de la voluntad del saber para controlar. Se pregunta la última fecha de confesión, cuánto tiempo ha pasado sin confesarse y si el nómada no recordaba sus otros pecados o si, por el contrario, los escondía. La consciencia se activa de esta manera cuando el fraile pregunta al indígena si él mismo considera que se ha confesado bien o no. Los ejercicios mentales del reconocimiento, de la exploración, de la memorización y de la confesión de los pecados debían otorgar al penitente el sentimiento del miedo y de la culpabilidad, pero además, alcanzar la interiorización de esos sentimientos: “Si me engañas y no me dices todos los pecados, te confessaràs mal”.<sup>19</sup>

Finalmente, después de un largo examen de conciencia, llegaba una sentencia violenta como portada del instrumento del miedo:

17 Serge Gruzinski, “Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII”, en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, coord. por Asunción Lavrín (México: Grijalbo, 1991).

18 García, *Manual*, 3-4.

19 García, *Manual*, 3.

Todos los pecados que has hecho y has confessado en todos esos años, dimelos ahora otra vez, porque las Confesiones, que hiciste, quando callaste esos pecados, no fueron buenas; y por eso manda Dios, que me confieses otra vez todos aquellos pecados, para que Dios te los perdone; y para que Dios no te eche á el Infierno, quando mueras.<sup>20</sup>

20 García, *Manual*, 6.

Así, ningún pecado escapaba de la vigilancia y del control eclesiástico, puesto que se ejercía una periodización y una práctica continua de la confesión. De esta manera, el confesionario implantó una introspección de la culpa. Se trató de un proceso de interiorización del pecado con el instrumento de la confesión que liberaba un procedimiento psicológico. Serge Gruzinski<sup>21</sup> argumenta que el penitente interioriza el pecado distinguiendo los conceptos morales del bien y el mal según la concepción cristiana. Así, el penitente deviene responsable de sus actos, distingue la culpabilidad ligada a un mal comportamiento sexual y conoce las consecuencias. Si el indígena puede discernir entre el bien y el mal, el fraile podía atacar con los aparatos psicológicos del terror (el infierno y sus castigos perpetuos) y las herramientas de defensa (el cielo y la salvación eterna). El *Manual* de García comienza, así, con violencia: “Has pensado todos tus pecados?”. Se constituye de esta manera una primera pregunta de advertencia antes de arremeter con los aparatos del miedo. Continúa: “Dime todos los pecados que has hecho: no me engañes: si me engañas, y no me dices todos los pecados, te confessaràs mal, y te llevará el Demonio à el Infierno”. Sin embargo, los mecanismos de defensa se activaban inmediatamente para establecer una confianza con el confesor y para controlar de una manera más efectiva la información: “No me tengas miedo, no me tengas vergüenza”.<sup>22</sup> El poder colonial utilizó la figura del demonio y la geografía del más allá centrada en el espacio del infierno como herramientas del pánico, pero tranquilizó de igual manera a los nómadas con diversos mecanismos de defensa —“no me tengas miedo”—, para estimular la confesión y otorgar la salvación, es decir, como otra estrategia más del poder eclesiástico en su necesidad de saber más para vigilar, controlar y castigar.

21 Gruzinski, “Individualización”.

22 García, *Manual*, 3.

Del mismo modo, el *Confesionario* de Vergara revelaba las mismas herramientas discursivas: “Cuando la gente se confiesa bien, perdona Dios los pecados y no tira las almas al infierno, pero cuando muere la gente (aunque sea buena, y está bien confesada) manda Dios sus almas vayan al Purgatorio a pagar los pecados”.<sup>23</sup>

23 Gabriel de Vergara, *El cuadernillo de la lengua de los indios pajalates y el confesionario de indios en lengua coahuilteca* (1732), ed. de Eugenio del Hoyo (Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 1965), 22.

La Iglesia instauraba, por ese hecho, nuevos dispositivos de castigo ejerciendo un terror psicológico en una geografía del miedo ligada al más allá cristiano. Los confesionarios desplegaron, por lo tanto, todo un abanico de imágenes que instalaron en el imaginario indígena un vasto arsenal punitivo: “[Confiesa] otra vez aquellos pecados, [...] para que Dios no te eche á el Infierno, quando mueras”; “ten miedo à Dios, porque Dios te quitarà la vida, quando tu no piensas”; “allà en el Infierno no hay que comer, ni dormir, ni descansar”; “Dios, quizás le dirà al Demonio, que te lleve presto al Infierno”;<sup>24</sup> “el purgatorio es una casa de fuego chiquito, que hay debajo de la tierra”.<sup>25</sup>

24 García, *Manual*, 6, 19, 28-29, 27-28, respectivamente.

25 Vergara, *El cuadernillo*, 22

El concepto occidental del pecado constituyó una estructura que se insertó en la concepción indígena en un proceso de larga duración. Así, el confesionario funcionó como un mecanismo que portaba una estructura conceptual y un manual a la manera de guía de las actitudes sexuales. Por este hecho, los dispositivos de alianza y de sexualidad se reforzaron con la teología tomista y con los confesionarios implantados desde la Edad Media y arrastrados hasta la América colonial. Asunción Lavrin sostiene que los frailes tomaron la tarea de transmitir toda una serie de normas de conducta sexual que aseguraron la condena del alma toda vez que ellas no fuesen obedecidas. En ese sentido, la Iglesia mantuvo el poder con los mecanismos de control sobre las personas y sobre el cuerpo social. Por tanto, “sin lugar a dudas, como codificadora del comportamiento social, la Iglesia intentaba imponer sus normas con toda la fuerza y amplitud posibles”.<sup>26</sup> Este procedimiento definió el comportamiento social en relación con las actitudes sexuales.

26 Asunción Lavrin, “Introducción. El escenario, los actores y el problema”, en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, coord. por Asunción Lavrín (México: Grijalbo, 1991), 91.

El confesionario se convirtió en el mecanismo de vigilancia y de castigo de las conductas sexuales e interiorizó, al mismo tiempo, los dispositivos discursivos cristianos alrededor de la sexualidad. El poder eclesiástico

impuso de esta manera el concepto religioso del pecado sobre el cuerpo social indígena para controlarlo.

Así, por ejemplo, la confesión impone entre los indígenas penitentes una serie de categorías establecidas para evaluar sus propios actos y pensamientos. Dichas categorías forman un sistema de valores que pretenden ser universales y no dejan margen para la más mínima improvisación [...].<sup>27</sup>

27 Gruzinski, “Individualización”, 106.

Nos encontramos, pues, ante un discurso sexual del proceso de cristianización que ejerció una discontinuidad con la antigua concepción del sexo en los nómadas. Se trató de una desestructuración de los antiguos sistemas de valores y de las prácticas sexuales y de la imposición de nuevos aparatos conceptuales.

Por otro lado, las sociedades nómadas y seminómadas del noreste de la Nueva España en las provincias de Texas, Coahuila, Nuevo Reino de León, Nueva Vizcaya y Nuevo Santander ejercieron una amplia libertad sexual. Sus concepciones acerca del sexo fueron radicalmente diferentes a aquellas de los europeos. La homosexualidad, para ejemplificar el caso, estaba presente en las comunidades indígenas según las estimaciones de Cabeza de Vaca, de Alonso de León, de Juan Agustín Morfi y de Bartholomé García durante toda la época colonial, de suerte que esta práctica sexual ejecutada por los hombres no fue considerada tabú en el interior de los aparatos conceptuales nómadas, al mismo tiempo que no fue reprimida. Cabeza de Vaca observó de los indios: “Hay algunos entre ellos que usan el pecado contra natura”.<sup>28</sup> Al mismo tiempo, aseguraba:

28 Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufrajos y comentarios*, 4ª ed. (México: Porrúa, 2009), 37.

En el tiempo que así estaba, entre ellos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y estos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres [...].<sup>29</sup>

29 Cabeza de Vaca, *Naufrajos*, 52.

Por su parte, el capitán Alonso de León comentaba que “entre estos ciegos hay algunos que, siendo varones, sirven de hembras, contra naturaleza;

- 30 Alonso de León, Juan Bautista Chapa y Fernando Sánchez de Zamora, *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, ed. de Israel Cavazos Garza (Monterrey: Ayuntamiento de Monterrey, 1980), 31.
- 31 Fray Juan Agustín Morfi, *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nueva Filipinas: 1673-1779*, ed. de Guadalupe Curiel Defossé (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010), 31.
- 32 García, *Manual*, 20.

y, para conocerse, andan en el propio traje de las indias, y cargando su huacal y haciendo los propios ministerios que ellas [...]”.<sup>30</sup> De León incluso aseveraba que el lugar de las almas de aquellos indios sería la cárcel de fuego (el infierno) donde pagarían sus desconciertos. Juan Agustín Morfi señalaba algo parecido en la provincia de Texas. Para el franciscano, estos indios son llamados entre ellos como *monaguías*, que sería el equivalente español de los hermafroditas: “Éstos usan el traje de las mujeres, los acompañan a la guerra para el torpe uso de sus cuerpos y arrear ganados que se hurtan, mientras ellos hacen caza y entretienen a los que persiguen”.<sup>31</sup> Finalmente, el mismo Bartholomé García estipulaba en su *Manual* que al varón debería preguntársele: “Has fornicado con algún hombre por la parte posterior?”.<sup>32</sup> Por lo tanto, la libertad sexual del ser humano fue completamente libre en las sociedades nómadas del noreste del virreinato, ejercida por todos y por todas, sin restricciones o modelos punitivos.

### La introspección de la mente y la colonización de lo imaginario

Volvamos al confesionario de Bartholomé García y a la serie de cuestionamientos ligada al control del comportamiento sexual. Las preguntas son listadas jerárquicamente según el grado de pecado desde la óptica de la teología tomista. De esta manera, el nivel más bajo versa sobre el acto sexual ilícito ejercido por la pareja heterosexual, mientras que el pecado más grave se traduce en la degeneración sexual relacionada con la imposibilidad de la reproducción biológica del ser humano.

En ese sentido, las primeras tentativas de prohibición apuntaban a la conformación del acto sexual entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio, es decir, la práctica del coito ilícito. El confesionario puso, del mismo modo, un énfasis interesante en las repeticiones del acto sexual y el número de parejas sexuales, puesto que Bartholomé García comentaba que la mayoría de los indios ejercían una práctica sexual polígama, incluso si se trataba de indígenas ya unidos en matrimonio. García fue misionero en Texas durante más de 20 años. Fue capaz de observar las prácticas sexuales de los

nómadas, como los mitotes donde se generaba la estructura social indígena a través de las alianzas y los lazos de parentesco a partir de las conductas sexuales de intercambio de hombres o mujeres, alejado por supuesto del prisma cristiano. También pudo vislumbrar la poligamia ejecutada por los nómadas en cuanto al comportamiento sexual que debía ser erradicado:

Los mas de los Indios no saben explicar el numero de las Personas, ni las vezes, quando son muchas, ni con quantas casadas [...] quando ay tanta multitud de Personas con quienes han pecado, que no la pueden explicar.<sup>33</sup>

33 García, *Manual*, 16.

Posteriormente, la vigilancia de los actos pasó por el marco de las pasiones y los tocamientos: fue la dominación y el control del placer. El dispositivo de sexualidad realizó la observación y el castigo del uso del cuerpo para la obtención del placer. Las caricias hacia el propio cuerpo o el cuerpo ajeno estuvieron prohibidas. Se le preguntaba al hombre si había tocado los senos de la mujer, “las partes”, y viceversa. La exploración personal del cuerpo pasó también por los códigos de interdicción. La masturbación, por ejemplo, constituyó un pecado grave en la medida en que la simiente no se ajustaba a la ley natural, es decir, el esperma no generaba vida: “[¿]te has tocado tus partes, y hazias pecados con tus manos?”; “[¿] y quando te tocabas tus partes te derramabas?”.<sup>34</sup> La mujer entró igualmente en la vigilancia y el castigo: “[¿]has pecado con otra muger haziendo como que fornicabais?”,<sup>35</sup> pregunta García. La reflexión del franciscano avanzó hacia los pecados más graves según la teología tomista, aquellos que, como se ha dicho, impiden la reproducción de la humanidad: la polución, el lesbianismo, pero también la sodomía, el pecado *contra natura* y la bestialidad. Se interrogaba si la persona había pecado con estos tipos de comportamiento sexual que claramente estaban alejados del modelo cristiano, además de centrarse en los ritmos ejercidos. La frecuencia podría estar fuertemente ligada a las prácticas sexuales contempladas por García. En otros términos, podría indicar la observación de la realidad indígena hacia el ejercicio del sexo.

34 García, *Manual*, 20.

35 García, *Manual*, 23.

Entramos, por consiguiente, a otro nivel del discurso: los gestos psicológicos, el deseo y los pensamientos: “[¿]Has pensado fornicar con alguna muger[?]”, “[¿]has deseado fornicar con otras muchas mugeres[?]”, “[¿]has deseado fornicar con ese hombre[?]”, “[¿]has deseado fornicar con otros muchos hombres?”,<sup>36</sup> se pregunta. Nada escapaba en el interrogatorio. El dispositivo de sexualidad controla los comportamientos y los deseos sexuales, los lista y los encierra en un dispositivo de alianza conformado por la heterosexualidad y la monogamia lícitas. No resulta ilógico pensar que existiese un escrutinio de la mente, ya que el mismo Concilio de Trento (1545-1563) lo estipulaba en su sesión número catorce de 1551: se debía explorar todos los espacios ocultos de la conciencia para poder confesarse y borrar el pecado, por lo que la confesión debía ser individual y no colectiva.<sup>37</sup>

36 García, *Manual*, 20-21, 23, respectivamente.

37 Concilio de Trento, ed. Ignacio López de Ayala (París: Bouret y Morel, 1848 [1545-1563]).

Es así como el confesionario funcionaba a modo de mecanismo de cristianización y de integración del indígena al mundo occidental, que según la reflexión de Gruzinski, focalizaba tres registros de articulación: “la incitación al discurso y su manipulación; la imposición de una concepción de la persona [el individuo] y de un sistema de valores; y la sujeción psicológica del penitente indígena”.<sup>38</sup>

38 Serge Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”, en *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades* (México: Joaquín Mortiz- Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988), 207.

La fase final del examen personal sobre los pecados sexuales correspondía a la aceptación de la culpabilidad que terminaba por la penitencia y la absolución. Una última aparición de los dispositivos de castigo y de los mecanismos de defensa hacían presencia. El fraile debía arremeter una última vez a la memoria antes de dar una absolución de los pecados. Así, la memorización certificó una interiorización de las categorías morales del bien y del mal en relación con la concepción del pecado:

Yo te aviso que dexes los pecados: Acuerdate, que te has de morir: Acuerdate, que todas las cosas de este mundose han de acabar; y viviàs bien: si vives bien, y hazes las cosas, que Dios manda, Dios te llevará al Cielo: si vives mal, y no dexas tus pecados, Dios te arrojará al Infierno, quando mueras.<sup>39</sup>

39 García, *Manual*, 29.

Dios controla, en suma, la vida terrena y eterna del individuo. A fin de cuentas, García recomendaba en su texto que el fraile confesor debía encomendar al indígena una penitencia –además de las oraciones– de ayuno los viernes y realizar de nueva cuenta la confesión cuatro semanas después. En definitiva, la Iglesia trató de imponer también los cambios de régimen alimenticio y la interiorización de los ritmos de la temporalidad cristiana por medio de la confesión. Finalmente, García estipuló que el penitente indígena debía decir *Dios nauî tajquâtzûm* (“Dios mio perdoname”) y *Dios tupômopón nacáquanó* (“solo quiero a Dios”) para obtener la absolución de los pecados.<sup>40</sup>

40 García, *Manual*, 31.

Esto constituyó, en suma, la base psíquica e intelectual de la práctica de la confesión. Para ello, fue necesario tener dos aspectos fundamentales:

la asimilación de un aparato conceptual exótico y la aceptación, por parte de los naturales, de su posición como sujetos occidentales en un sentido doble: como vectores de un individualismo embrionario y como sujetos ideológica y psicológicamente dominados del confesor católico.<sup>41</sup>

41 Gruzinski, “Individualización”, 109.

Con esta base fundamental, la Iglesia instaló un control sistemático sobre el placer logrado gracias al acto de confesar. La voluntad de saber, por parte del poder eclesiástico, vigiló, controló y castigó así los comportamientos sexuales.

De esta manera, la dominación ejercida por la confesión alcanzó al cuerpo, al sexo y a la mente. En suma, la difusión de la confesión contribuyó a la fundación del orden colonial. Decimos con Serge Gruzinski que la confesión actuó, evidentemente, a favor de la deterioración de las estructuras mentales, sociales y familiares indígenas, y además, eliminó los códigos ancestrales de la formación de la solidaridad:

En general, el rito de la confesión trascendió la esfera espiritual y se convirtió en una compleja empresa de dominación y control de cuerpos y mentes, un proyecto de desterritorialización que apartaba al individuo de su cultura y su medio, y le imponía la idea de dolor y el pecado en un lenguaje único con pretensiones universales.<sup>42</sup>

42 Gruzinski, “Individualización”, 113.

## El ámbito global

Nos hemos limitado a analizar las narraciones del norte de la Nueva España; no obstante, sabemos que las tentativas de control, vigilancia y castigo impuestas por el poder eclesiástico se encuentran en prácticamente todos los espacios adonde llegó el imperio ibérico y, sobre todo, en su esfuerzo por expandir las fronteras. Por tanto, se trata de un tema que se alarga en otras latitudes, debido a las políticas eclesiásticas impuestas por el Concilio de Trento y aceptadas por autoridades reales, como Felipe II.

El Concilio de Trento, acaecido entre 1545 y 1563, tuvo implicaciones globales, ya que sus modelos se convirtieron en “tipos ideales” que dominaron la vida de los católicos durante siglos. Según Prospero, el clero tridentino estuvo caracterizado por ciertos modelos que tenían por objetivo la “cura de almas” a través del “beneficio” y del “oficio”. Así, por ejemplo, se crearon los seminarios, como institución de formación cultural y moral. Dicho de otro modo, se estaba formando una iglesia compuesta por hombres clérigos que debían ser claramente reconocibles por el hábito y por el comportamiento, y obligados además a encarar los valores de una religión que todos los demás, es decir, los laicos, estaban obligados a aceptar, replicar y venerar. No obstante, los decretos tridentinos fueron recibidos en los Estados hasta 1564 para su posterior aplicación. Los primeros en aceptarlos e implantarlos fueron España y Portugal, por lo que, claramente, obedecieron a realidades distintas.<sup>43</sup>

De este modo, los preceptos tridentinos fueron discutidos, aceptados y expandidos tanto por los concilios provinciales americanos como por las órdenes religiosas. Colegios como el Colegio Romano fundado por los jesuitas en 1556 o el Colegio de Propaganda Fide creado por los franciscanos en 1622, se dieron a la tarea de divulgar la religión católica y, con ella, los dispositivos para el control de los comportamientos tanto en Europa como en América. Los nuevos frailes llegaron para establecer la cura de almas según los criterios tridentinos. En estos lugares de conquista, el concilio implantó sus nuevos instrumentos, donde el primero de ellos fue la confesión. Mediante este filtro se examinaron los pecados de las poblaciones

43 Adriano Prospero, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica* (Madrid: Junta de Castilla y León-Consejería de Cultura y Turismo, 2008).

americanas, ya que Trento innovó el concepto de la salvación, que pasó a ser individual y no colectivo. De esta forma, se estipuló que el confesor era un juez y que los penitentes debían por obligación explicar con detalle sus culpas. De este modo, los penitentes fueron guiados a la exploración interna mediante exámenes de conciencia cada vez más complejos y refinados.<sup>44</sup>

En su sesión xiv de 1551, el Concilio de Trento estipulaba que los pecados debían ser expresados individualmente, por lo que se exhortaba a decir las faltas que se callaban internamente en el pensamiento, es decir, el examen interno de conciencia. Debían explorarse todos los campos ocultos para poder confesarse. Incluso, se llegaba a relatar la metáfora del médico y el paciente, en tanto que el médico no podía curar lo que el paciente callaba, al mismo tiempo que explicaba que la confesión no debía ser llamada el potro de tormento de las conciencias, pues era el instrumento del perdón de los pecados.<sup>45</sup>

De la misma manera procedían los concilios americanos, siguiendo los postulados tridentinos. El III Concilio Limense, celebrado en la capital del virreinato del Perú entre 1582 y 1583, redactó todo un proyecto evangelizador que contenía, entre otros documentos, un confesionario dirigido a los indios; es decir, se adaptaron los preceptos tridentinos a la realidad americana.<sup>46</sup> Por su parte, el III Concilio Mexicano de 1585 seguía los mismos lineamientos. En su Título XII, mencionaba que los confesores debían tener el Directorio para poder confesar y que debían saber la lengua de los indios para realizarlo. Este documento eran las directrices que debía seguir el sacerdote para poder implementar la medicina espiritual, es decir, se trataba de una especie de manual o guía para confesores.<sup>47</sup> Cabe destacar que el *Manual* de García, compuesto en 1760, seguía los mismos lineamientos casi dos siglos después.

En lo sucesivo, los diversos confesionarios que se edificaron en la época colonial seguían las pautas estipuladas por los dos concilios, que por lo demás, tuvieron vigencia incluso hasta finales del siglo XIX, ya que si bien existió un cuarto concilio, los terceros fueron los únicos aceptados por la autoridad papal, ya que tenían como objetivo el adecuar los decretos de los dos primeros concilios a las normas tridentinas. Por ello, a partir del Concilio de Trento se

44 Prosperi, *El Concilio de Trento*.

45 *Concilio de Trento*, ed. Ignacio López de Ayala.

46 *Confesionario para los curas de indios* (Lima: Antonio Ricardo, 1585).

47 “Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano, celebrado este año de 1585”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004).

crearon globalmente catecismos y confesionarios que siguieran estas líneas de vigilancia y de control de comportamientos. En la Nueva España, por ejemplo, encontramos el *Manual de sacramentos* en el idioma de Michoacán escrito por el bachiller Iván Martínez de Araujo en 1690. El bachiller Martínez incluso llegó a citar el Concilio Limense para proceder con la administración de los sacramentos a los indios. En su confesionario, el bachiller interrogaba a los hombres el número de parejas que habían tenido, la frecuencia del acto, si la mujer con la que yacía era casada o soltera. Una vez establecida la falta, se arremetía con lo siguiente “Cometes grave pecado, dexa, essa muger mira q’ te vas al Infierno, no desapares a tu propia muger; teme à Dios, y su juyzio”.<sup>48</sup> A las mujeres se les debía preguntar exactamente lo mismo, incluso llegando a interrogar si se usó bebedizas o yerbas para yacer con hombres.

48 Iván Martínez de Araujo, *Manual de los santos sacramentos en el idioma de Michuacan* (México: María de Benavides, 1690), 63.

Por otro lado, el catecismo y doctrina cristiana en lengua huasteca del padre Carlos de Tapia Zenteno de 1767 resulta otro ejemplo revelador. El religioso recomendaba que para saber más acerca de los comportamientos sexuales de los indios, se usara el verbo *Aychixlehenal*, que significa desear. Es decir, se exhortaba a saber el deseo más que el acto, dicho de otro modo, de realizar una introspección de la mente y, de este modo, adentrarse en lo más profundo del pensamiento del penitente. El confesor lleva más allá su análisis, pues le pregunta a la mujer si por fuerza la han hecho pecar, ya que comenta que muchas mujeres se excusan de ello diciendo “si yo no lo desee, si yo no lo quería; èl me deseò”.<sup>49</sup> Es decir que, si no existe el deseo por una de las dos partes, el pecado no se realiza, por lo que no lo confiesan.

49 Carlos de Tapia Zenteno, *Noticia de la lengua huasteca* (México: Bibliotheca Mexicana, 1767), 113.

Del mismo modo, se localizan esfuerzos similares en el sur del imperio ibérico en América. Se cuenta, por ejemplo, con el catecismo y confesionario (realizados por autoridad del III Concilio Limense), compuesto en lengua quechua y aimara, impreso por Antonio Ricardo en la ciudad de Lima en 1584, donde se estipulaba que el pecado, por más secreto que fuese, debía confesarse. El año siguiente, en 1585, se desarrolla el confesionario. En él se realizan interrogaciones sobre la cantidad de personas con las que se ha pecado, incluso si alguna de ellas es doncella, es decir, virgen, si se ha persuadido con palabras o dadivas para con-

sumar el acto, si se ha emborrachado a mujeres para pecar con ellas o si las mujeres con las que ha estado son parientes del penitente. El pecado nefando (sodomía) y la bestialidad (el acto sexual con animales) tampoco escapaban al confesor. Del mismo modo, se encuentra una pregunta interesante: “[¿]has dado palabra de casamiento a alguna muger?”<sup>50</sup> con el fin de pecar con ella, ya que lo mismo sucedía con españoles al norte de la Nueva España, en provincias como Nueva Vizcaya o Coahuila. Al igual que el confesionario de García, las preguntas dirigidas al sexto mandamiento corresponden la parte más extensa; de hecho, contienen más del doble de preguntas en comparación con las demás.

Para el siglo xvi, en 1607, el jesuita Luis de Valdivia compondría un catecismo y confesionario en lengua allentiac, destinado a los indios de la provincia de Cuyo, en el actual Argentina. De igual forma, los interrogantes sobre la sexualidad corresponden a casi un tercio del total de preguntas, tres veces más de lo que se interroga por cada mandamiento. Se interroga por la cantidad de personas, el parentesco, la polución, la sodomía, la bestialidad, incluso si se han corrompido los lugares sagrados: “[¿]has hecho algún peccado destos en la Yglesia, que es casa de Dios? o en el cimiterio que esta junto a la Yglesia?”<sup>51</sup>

El catecismo en lengua moxa escrito por el jesuita Pedro Marban en 1701 constituye otro ejemplo. Dedicado al Conde de la Monclova, virrey del Perú, pero que lo había sido igualmente de la Nueva España, era dirigido a la región de los indios moxos y chiquitos en el actual Bolivia, al norte del virreinato del Perú. El jesuita Pedro Marban, al igual que el franciscano Bartholomé García, despliega los dispositivos de sexualidad y de alianza con el fin de normar el comportamiento sexual. Se interroga la cantidad de personas, el parentesco que tiene con ellas, pensamientos, deseos y tocamientos propios. El interrogatorio va más allá cuando incluso se pregunta si los indios han “tenido conversaciones obscenas, y deleytadote en ellas”; “[¿]sueles cantar cantares deshonestos?”; “[¿]quando te pintas, hazeslo porque los hombres te quieran lascivamente?”<sup>52</sup> Es decir, se increpa incluso con actos de la vida cotidiana como el habla, el baile, el maquillaje.

50 Confesionario, 12.

51 Luis de Valdivia, *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, arte y vocabulario breves*, ed. de J. T. Medina (Sevilla: Rasco, Bustos Tavera, 1894 [1607]), 18.

52 Pedro Marban, *Arte de la lengua moxa con su vocabulario y catecismo* (Lima: Joseph de Contreras, 1701), 122-123.

53 Andrés Febres, *Arte de la lengua general del reyno de Chile* (Lima: Calle de la Encarnación, 1764), 235.

El catecismo y confesionario en lengua mapuche publicado por el jesuita Andrés Febres en 1764 es igualmente comparable. Dedicado a la región de indios mapuches en el actual Chile, hace hincapié en las cuestiones relacionadas al sexto mandamiento, en comparación con las demás, pues éstas poseen una mayor cantidad de preguntas, a la par que se interroga por la cantidad de personas, tiempo, sodomía y bestialidad: “exercuisti ne sodimiam cum alio, aut aluis tecum?”; “commisisti ne bestialitatem aliqua vice?”.<sup>53</sup> La gran diferencia es que las preguntas de este mandamiento son redactadas en latín. El jesuita no lo menciona, pero podemos aventurarnos a afirmar que lo hace para que no puedan ser leídos por cualquier persona, sino sólo por sacerdotes versados en varias lenguas y con el fin de vigilar y controlar los comportamientos sexuales.

En suma, todos estos casos siguieron los postulados del III Concilio Provincial Mexicano y del III Concilio Provincial Limense, que a su vez estaban basados en las pretensiones globales del Concilio de Trento. No se trata solamente de comparar confesionarios, sino de dar cuenta del afán normativo por parte de la Iglesia en América, como parte de un programa planetario en el control de los comportamientos sexuales para la vigilancia de los indios, su cristianización y la conquista de los cuerpos y de las mentes por parte de la religión universal.

## Conclusiones

Se han observado los diversos mecanismos utilizados por el poder eclesiástico en su afán de dominar los cuerpos y las mentes, y su relación con las actividades sexuales durante el periodo colonial. El traslado de una concepción moral y de conductas en una sociedad cristiana del Medioevo a la América colonial expone las tentativas de dominación de la Iglesia católica. Sus pretensiones universales se cristalizaron con el Concilio de Trento y se expandieron alrededor del mundo. A partir de ese momento surgieron métodos más innovadores para el control de los comportamientos sexuales, tal como lo expresan los diversos catecismos y confesionarios redactados a lo largo del periodo colonial siguiendo los modelos de los concilios provinciales tanto mexicano

como limense. En ese sentido, se debía explorar hasta lo más recóndito de la mente con el fin de introducir el concepto de pecado y su posterior castigo.

Nos hemos limitado a analizar las narraciones relacionadas con la conquista y colonización de los españoles en América; no obstante, sabemos que las tentativas de control, vigilancia y castigo impuestas por el poder eclesiástico se encuentran en prácticamente todos los espacios donde penetró la Iglesia católica y, sobre todo, en su esfuerzo por expandirse globalmente. Por tanto, se trata de esta manera de un tema complejo que no agotan sus aristas, ya que existen aspectos que podrían quedar abiertos para futuras reflexiones. Como muestra de ello, se pueden desprender diversas interrogantes, a saber ¿qué otras latitudes podrían ser comparadas y conectadas al septentrión novohispano? o ¿acaso existió algún tipo de resistencia al modelo colonial que pretendía controlar, vigilar y castigar los comportamientos sexuales? Se pueden citar algunas respuestas breves a modo de ejemplo.

En lo concerniente a las latitudes, sabemos que los portugueses realizaron esfuerzos similares en Brasil y los españoles en las Filipinas. De ahí se desprende la importancia del análisis metodológico de la Historia global, ya que no se puede dividir la religión por naciones o incluso imperios, pues la Iglesia católica se expandió por todo el planeta. Así, se encuentran las obras del agustino fray Gaspar de san Agustín de 1713, titulado *Confessionario copioso en lengua española y tagala*, impreso en Manila y asignado a los filipinos, o el *Catecismo da lingua kariris*, compuesto por el capuchino fray Bernardo de Nantes en 1709, impreso en Lisboa y establecido al portugués de Brasil.

En lo que respecta a la resistencia, es necesario ejercer un análisis de lo local, ya que toda tentativa de control y de dominación lleva consigo formas de oposición. Michel Foucault argumentaba:

Desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.<sup>54</sup>

54 Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 162.

Se encuentran formas de resistencia al modelo colonial y al control de los comportamientos sexuales en la poligamia, el concubinato o la homosexualidad, descritos tanto por misioneros jesuitas como por franciscanos a lo largo del periodo colonial. Por ello, aunque la Iglesia católica, tras el Concilio de Trento, buscaba implementar mecanismos universales de control social y sexual, en las realidades locales del septentrión novohispano estos mecanismos se vieron significativamente condicionados por las particularidades geográficas y sociopolíticas de la región. La lejanía de los centros de poder, tanto eclesiásticos como civiles, debilitaba la capacidad de control directo. La empresa misional y las iglesias particulares en esta vasta región debieron adaptar sus métodos y objetivos ante una realidad donde las autoridades religiosas y civiles, como Roma y los obispos, estaban considerablemente distantes, tal como lo evidenciaron los obispos Colmenares y León y Garabito. En este sentido, el *deber ser* impulsado desde los núcleos eclesiásticos no siempre se alcanzaba en las zonas fronterizas. La presente investigación ha esbozado estos desafíos, pero es consciente de la necesidad de profundizar en cómo las prácticas eclesiásticas y civiles se adaptaron en la periferia del imperio español. Esta es una línea de estudio crucial que futuros trabajos deberán explorar para comprender mejor las tensiones entre la intención universalista de la Iglesia y las realidades locales.

Conforme a lo anterior, el objetivo del presente ensayo buscaba analizar los diversos dispositivos conceptuales desarrollados por el poder eclesiástico en la vigilancia, control y castigo de los comportamientos sexuales durante la conquista del septentrión novohispano. Se ha cumplido con la agenda que proponía la investigación, además de encontrar nuevos hallazgos en diferentes latitudes. Se podría decir que la colonización de los comportamientos sexuales funcionó como un engranaje más en el vasto y complejo proceso de conquista de los cuerpos y de las mentes, donde se trató de imponer un modelo de conducta con intenciones planetarias.