

Reseñas y notas

Una anbigüedad histórica

Bolívar Echeverría

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

Culpabilidad y resistencia, el nuevo libro de Óscar Martiarena no puede menos que resultar apasionante para quienes se interesan en el estudio de la configuración esencial de la cultura cotidiana y por la historia de esa configuración. Es un libro de excelente presentación tipográfica que, aparte de atractivo por su tema, resulta también gratificante por el estilo de su autor, un estilo a la vez riguroso y agradable que invita al lector a una reflexión por un lado exigente y por otro abierta al disfrute de la razón.

Martiarena insiste aquí sobre el tema siempre renovado del “encuentro de los dos mundos” —como se le conoció hace algunos años—, el europeo y el americano, a raíz del llamado “descubrimiento de América”. Su intención es la de examinar este “encuentro” en referencia a una institución religiosa y cultural que demostró ser esencial en la conformación de la vida cotidiana de la América latina, una vida dominada por el catolicismo. Se trata de la institución de la confesión auricular de sus pecados que los fieles católicos hacen a su sacerdote, a fin de que éste, en nombre de la Iglesia y en última instancia de Dios, se los perdone y les permita así reintegrarse a la vida normal de la comunidad.

Martiarena somete esta institución a un examen que le lleva a descubrirla como un “arma de aculturación” empleada por los conquistadores españoles sobre la población indígena renuente al mestizaje. La escasa eficacia que le reconoce es sugerida por él como el efecto de una estrategia espontánea de resistencia a dicha aculturación por parte de esa población indígena.

El libro consta de tres partes: la primera presenta una historia de la confesión en la historia del catolicismo. La segunda recaba, en las obras de los cronistas, datos acerca de la recepción que esta institución o sacramento tuvo por parte de los indios. La tercera revisa principalmente la producción novohispana dentro del “nuevo género literario” de manuales de confesión y su-

mas para confesores con el objeto de detectar en ella la resistencia que los sacerdotes católicos deben vencer en el medio de sus feligreses indios a la aculturación por vía del sacramento de la confesión.

Numerosos y muy distintos entre sí son los motivos de reflexión que propone este libro de Martiarena. A riesgo de empobrecer su panorama, quisiera centrarme sólo en dos de ellos, sacados de su segunda y su tercera partes.

El primero está dado por la perplejidad a la que conduce al historiador de la cultura la gran diferencia, incluso la contradicción, que se observa entre dos grupos de cronistas en su narración del modo en que los indígenas se comportan respecto del sacramento de la confesión. El primer grupo, compuesto sobre todo por cronistas de la “religión” franciscana y provenientes del siglo XVI, destaca la aceptación no sólo favorable sino entusiasta que dan los indígenas al rito católico de la confesión. El segundo, compuesto sobre todo por cronistas agustinos y ya tardíos, de fines del siglo XVII y del siglo XVIII, insiste por el contrario en la desesperante ajenidad de los indios al sentido y a la práctica de dicho sacramento.

Martiarena no pretende resolver este enigma planteado por la contradicción tan marcada entre los dos grupos de cronistas. Obligado, no obstante, a tomar partido acerca del “grado de realismo” de uno y otro, prefiere tomar el de quienes desconocen la apertura y enfatizan la cerrazón de los indios a la práctica de la confesión auricular de los pecados.

Incapaz de resistir al desafío del enigma, pienso que una manera de resolverlo sería la de hacerle caso a la primera impresión que provoca esa contundente diferencia de apreciación entre los dos grupos de cronistas. La impresión es de que uno y otro grupo están hablando sobre referentes distintos, sobre dos “objetos” diferentes: unos parecen ser los “indios” de los que hablan Motolinía y los franciscanos y otros los “indios” a los que se refieren Grijalva y los agustinos.

Pienso que no es aventurado decir que unos son los indios y unos también son los españoles del siglo XVI y otros son los indios y los españoles de los siglos XVII y XVIII; que no es exagerado afirmar que entre el primero, el siglo de la conquista, y el otro, el siglo del mestizaje que junta a los dos siguientes, esto es, que entre los dos mundos sociales que encierran cada uno de ellos hay una diferencia sustancial.

En mi opinión, el optimismo de los franciscanos era genuino y estaba bien fundado. No era un recurso para apuntalar su ambición política —nada menos que la de ser, como evangelizadores, los verdaderos conquistadores de América— ni se basaba en una invención. En efecto, es completamente verosímil que los indígenas de la primera mitad del siglo XVI hayan acudido con entusiasmo a realizar el rito católico de la confesión auricular. Pero hay que precisar que no lo hacían como prueba de su sumisión, sino como muestra de una

voluntad de entendimiento; una voluntad que empataba admirablemente con la voluntad de entendimiento propia de los franciscanos, quienes querían poner al método del cautivar en el lugar en que los otros peninsulares habían puesto al método del someter.

La grandeza heroica del siglo XVI está marcada por la ambigüedad. Visto desde la perspectiva que se impuso en la historia, la de la expansión de la modernidad europea, es a un tiempo el siglo del conquistador y el siglo del evangelizador; el siglo de la anulación de la historia “americana” y el siglo de la puesta en práctica de la utopía renacentista.

No quisiera insistir en el primer sentido de esta ambigüedad. Toda la tradición humana de negación violenta del otro parece haberse concentrado en la actividad de los conquistadores ibéricos. Incluso frenados por las disposiciones modernas de la Corona, desataron un proceso imparable de destrucción de las antiguas civilizaciones americanas y de sometimiento y explotación inmisericorde de quienes habían pertenecido a ellas. (No hay que olvidar que, para comienzos del siglo XVII, la población americana se había reducido en la proporción de 10 a 1).

El segundo sentido de la ambigüedad del siglo XVI es el de la voluntad utópica de los reformadores no protestantes del cristianismo, que ven en las poblaciones de América la mejor tierra de cultivo de una nueva humanidad cristiana que debía retornar a Europa para regenerarla. En este sentido, el XVI es más el siglo del Tata Vasco de Quiroga que el siglo de la Malinche (quien más bien adelanta la estrategia del mestizaje en el siglo XVII). Es utópica porque es una voluntad que parte de dar fe al engaño que presenta como homogéneos, como directamente equiparables y “traducibles”, dos códigos culturales tan disímbolos entre sí como el “oriental” americano y el occidental europeo. Porque es una voluntad de conquistar al otro cautivándolo en el plano de unos valores compartidos; convenciéndolo de la propia superioridad como una superioridad relativa. Se trata, por lo demás, de una voluntad utópica que no sólo va de los evangelizadores europeos hacia los americanos derrotados, sino, y con igual fuerza, también de éstos en dirección a los primeros. Aparece en verdad una fascinación mutua y polémica, sobre todo en el nivel de las élites político-religiosas, entre los vencedores y los vencidos. Ambos contrincantes creen poder llegar a un acuerdo suponiendo que lo incomprendible del otro es reductible a la inteligibilidad propia, empleando el recurso de lo que se podría llamar un “malentendido productivo”.

El libro que comentamos nos presenta un caso ejemplar de este “malentendido productivo”, el de la “confesión” a Tezcatlipoca o pseudoconfesión prehispánica.

La confesión, nos ha explicado su autor anteriormente, ha sido para los cristianos esencialmente una ratificación ritual de la culpabilidad como esen-

cia de la individualidad del cristiano. Los indígenas americanos, la concebían, en cambio, como una ceremonia de curación y de tránsito a una nueva identidad, a una existencia mejor.¹

Así pues, en los primeros tiempos, no sólo los evangelizadores sino también los evangelizados tuvieron una razón para practicar “con entusiasmo” el rito de la confesión. Practicaban en verdad dos ritos de confesión esencialmente diferentes entre sí, pero ambos lo hacían como si fuera el mismo rito. Ambos querían —necesitaban— con-fundir a la confesión con un lugar de encuentro, que ella sin embargo demostró que no lo era.

Pero si los cronistas que subrayan la buena acogida de la confesión entre los indígenas tienen razón en lo que respecta al siglo XVI, los otros cronistas, los que enfatizan la indiferencia e incomprensión de los mismos ante ella, tienen igualmente razón, pero en lo que respecta a la historia que comienza en el siglo XVII.

En efecto, puede decirse que, a partir del siglo XVII, en la sociedad virreinal se gestan dos tipos diferentes de “indios”: los que podríamos llamar “indios integrados” y los indios que podríamos calificar de “apartados”.

Los primeros son los agentes de un modo de convivencia propio de la humanidad moderna y su universalismo no monolítico sino plural, que es el mestizaje cultural. El mestizaje es una práctica que se genera como estrategia de supervivencia en la parte baja e incluso marginal de la sociedad virreinal y que proviene de la iniciativa de los indios, dueños de los restos o ruinas de su cultura antigua, que están obligados a existir dentro de la única civilización efectivamente viable —la civilización europea, una civilización que se contrae y decae en América a comienzos del siglo XVII— y que para hacerlo tienen que salvarla, asumiéndola y reconstruyéndola a su manera.

Frente a este mestizaje cultural, que es un hecho propiamente ciudadano, cuyo predominio “informal” crece lentamente en contra del *apartheid* consagrado oficialmente por el *establishment* virreinal, este otro modo de convivencia, el *apartheid*, efectivo sobre todo en el mundo rural, ahuyenta a la población indígena y la lleva a aferrarse en la miseria a lo poco que resta de su vieja civilización, a tomar ciertos elementos sueltos de la civilización europea y a intentar integrarlos en su mundo. Éstos serían los “indios apartados”, a diferencia de los primeros, los “indios integrados”.

Sobre esta base puede decirse que también el segundo grupo de cronistas, el que ve a los indios como “demasiado torpes” para captar la esencia de la

¹ Martiarena sugiere que el “entusiasmo” por la confesión entre los indios americanos del siglo XVI se explica además por las funciones transitorias que ella tuvo como un rito de iniciación en el cristianismo y como un acto que otorgaba el perdón judicial por un crimen cometido.

confesión y al mismo tiempo lo suficientemente “hábiles para burlarla”, hace seguramente una relación veraz y realista. Su referente u objeto no son los indios que se aculturaron a sí mismos en el mestizaje, sino los indios “apartados”, los que, después de la desilusión en que los dejó el fracaso del entendimiento utópico con los conquistadores, no tuvieron motivos suficientes para ver en la civilización del conquistador otra cosa que un mecanismo de opresión y explotación. Su “cerrazón” no es sólo ante la confesión sacramental católica, sino ante la cultura occidental católica en su conjunto.

El segundo motivo de reflexión que quisiera entresacar de los muchos que ofrece esta obra de Óscar Martiarena tiene que ver con la tesis central de su libro.

Siguiendo a Jean Delumeau, Martiarena afirma que el occidente europeo o católico es “una civilización obsesionada en pensarse bajo el signo de una culpabilización incesante”. En ella, el individuo se individúa, se constituye como individuo, a través de la experiencia del “estar en culpa”; del estar, con su mera existencia, con su simple dejarse ser, en pecado, en transgresión de la ley divina. El sentido de la vida individual arranca del asumirse como aquel que no puede más que pecar, que renovar sin cesar la culpa, y que está en el esfuerzo permanente de expiación de la misma.

Es la imposición de este tipo de individuación, cuyo instrumento era justamente la comunión sacramental católica, frente a lo que, de acuerdo a la tesis central del libro, se conformaría una “resistencia indígena”.

Las pruebas de esta resistencia de los “indios apartados” son muy numerosas, y no sólo en la abrumadora relación histórica de las rebeliones y los levantamientos en los que ella debió estallar a lo largo de la historia, sino en la presencia actual del “mundo de los indios” como prueba fehaciente de la viabilidad de “lo otro” en medio de la situación catastrófica de una América latina modernizada mal —es decir, de modo capitalista— y a medias.

El breve comentario que quiero hacer a la tesis de Martiarena tiene que ver con lo que podría llamarse el efecto básico de la vigencia del *apartheid* ibérico en la afirmación de la resistencia indígena frente al rito católico de la confesión. Se diría que el fracaso de la confesión como dispositivo individuador de los indios en tanto que sujetos culpables se explica en gran medida por el hecho de que tal modo de convivencia privaba al rito del contrapunto económico que necesita para revestirse de autoridad. En efecto, la membresía en el colectivo social mercantil no es un hecho “natural”, como lo es en la comunidad arcaica, sino un *status* “artificial” que es necesario ganar y que se puede por lo tanto perder: existir como ser humano moderno, es decir, ser miembro de la “sociedad civil”, es algo que hay que ganar, que hay que merecer. La noción de culpa tiene una versión prosaica que es necesario tener en cuenta.

“Culpable” es ante todo el propietario privado; alguien que, en principio, no merece estar en la “comunidad”, y que sólo es tolerado dentro de ella, en la medida en que hace méritos para serlo: en la medida en que es “productivo”, que su trabajo genera un valor percibido como tal por los otros en el mercado. En la modernidad, todos lo humanos están, de entrada, “en pecado”, todos son “culpables”, mientras no se rescaten mediante el trabajo mercantilmente productivo.

Tal vez esta observación pueda servir para entender mejor la diferencia que aparece en el siglo XVII entre esas dos clases de indios, y para explicar la ajenidad de los “indios apartados” frente a instituciones occidentales como la de la confesión. Su ajenidad frente a la fe cristiana resulta explicable, dado su estado de expulsión de la vida mercantil de la sociedad criolla; una vida que se concentraba en la ciudad y se iba debilitando mientras más se alejaba de ella, mientras más se acercaba a las regiones inhóspitas a las que ellos habían sido relegados.