

Chapter Title: INTRODUCCIÓN

Book Title: Así en la tierra como en el cielo

Book Subtitle: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII

Book Author(s): Estela Roselló Soberón

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv47w9fb.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Así en la tierra como en el cielo*

JSTOR

INTRODUCCIÓN

Tengo la impresión de que casi todas las investigaciones históricas son, de alguna u otra manera, un espejo indiscreto que refleja misterios y confidencias de sus autores. Cada investigación habla de preocupaciones, reflexiones, ideas, miedos o esperanzas que han sido parte de la historia de quien la ha realizado, de quien ha deseado escribir sobre ese tema en particular. Al menos en este caso así es, y en ese sentido el recorrido transitado para llegar hasta aquí ha constituido, realmente, una suerte de viaje y aventura, no sólo en lo académico e intelectual, sino también, en lo emocional y personal.

Como seguramente pasa en la mayor parte de los casos, el trayecto para realizar este trabajo estuvo lleno de luces y sombras, de momentos jubilosos en los que las ideas cobraban sentido y claridad, lo mismo que de instantes dolorosos en los que era difícil vislumbrar hacia dónde iba todo esto. Hubo etapas felices y divertidas, otras penosas y oscuras en las que el proceso se hacía largo, interminable. Pero resulta que hoy, finalmente puedo decir que tanto el gozo como el sufrimiento han valido la pena y es que por muchos y diversos motivos, en los últimos cinco años, esta investigación fue a veces un refugio, a veces un motivo para continuar, pero siempre, un trabajo que me apasionó y que me ayudó a entender y a descubrir muchas cosas importantes, no siempre, por cierto, las que en un inicio pensé que iba a responder. A continuación presento algunas de las inquietudes y preguntas desde las que partí, así como ciertas aclaraciones e ideas necesarias para emprender la lectura de las siguientes páginas.

Por más increíble que parezca, en la actualidad, resulta casi imposible hablar de pueblos que no vivan de una u otra manera dentro de Occidente. Desde los primeros viajes de exploración en el siglo XV, el contacto de Europa con otras civilizaciones marcó el inicio de una historia de universalización de ciertos valores, ideas, formas de vida y creencias hasta entonces propias únicamente de la ecúmene occidental. En este sentido, muchos historiadores y antropólogos han comenzado a interesarse en estudiar la vida cotidiana y la cultura popular de aquellas sociedades que, al ser conquistadas o colonizadas por las naciones europeas desde el siglo XVI, dieron origen a nuevas y distintas expresiones de la modernidad, expresiones que fueron producto de los procesos de

apropiación particular de la tradición occidental en diferentes rincones del planeta. El presente trabajo surgió de una preocupación parecida.¹

Hablar de la Nueva España es hablar, irremediablemente, de Occidente, pero es hacerlo de un Occidente singular. La fusión de la cultura católica e hispánica con la tradición del mundo prehispánico y más tarde la incorporación de elementos propios del continente africano dio como resultado una sociedad compleja y mestiza. La Nueva España de los siglos XVI y XVII fue un universo plural caracterizado por un orden corporativo y estamental presente en la vida cotidiana de todos sus habitantes. No obstante, las marcadas diferencias entre los diversos sectores de la población no fueron obstáculo para la existencia de la unidad, la paz y la cohesión entre sujetos muy distintos entre sí. A lo largo de los 300 años de la historia colonial hubo diversos factores que favorecieron aquel orden de estabilidad política y social.

Algunos historiadores han señalado las condiciones económicas de una sociedad que se consolidó gracias al auge de la minería y a la fuerza de un sistema comercial que tejía las redes estratégicas que vinculaban a Europa, América y Asia. Otros más han llamado la atención sobre la eficacia política de una Monarquía que supo hacer funcionar a las instituciones necesarias para resolver los conflictos y disolver las tensiones en los virreinos americanos.² Esta investigación prefiere apuntar en otro sentido.

La historia que aquí se narra insiste en la importancia que tuvieron el sistema religioso y la experiencia cotidiana de la religiosidad como factores fundamentales para reproducir el consenso cultural que hizo posible mantener el estado de paz que distinguió a la Nueva España durante tres siglos. En realidad, el tema central de este trabajo es el proceso de cristianización y occidentalización de la conciencia individual en la Nueva España, así como las formas particulares en que dicha conciencia individual guió las conductas y comportamientos cotidianos de la población novohispana entre los siglos XVI y XVII.

¹ En realidad, esta tendencia historiográfica está más presente entre investigadores que estudian las sociedades poscoloniales de África y Asia. En el caso de América Latina, el debate histórico ha permanecido más o menos cerrado a este tipo de temas. Para Saurabh Dube, el silencio de la historiografía latinoamericana al respecto es muy lamentable, ya que trabajos de este tipo serían de mucha riqueza para el debate de la historia y de la cultura en torno al tema de la modernidad, Occidente y el mundo que alguna vez fue conquistado o colonizado por Europa. DUBE, *Pasados...*, p. 19.

² Entre los historiadores que han estudiado la importancia de las redes comerciales articuladas alrededor de la Nueva España se encuentran Pierre Chaunu y Antonio García de León. En cuanto a los investigadores que han insistido en la eficacia de las instituciones políticas de la monarquía hispánica destaca Jorge Traslosheros.

En este sentido, la construcción y evolución histórica del sentimiento de culpa, su experiencia diaria, así como el aprendizaje y la utilización del mecanismo del perdón como recurso fundamental para restablecer y regenerar las relaciones, los pactos y los acuerdos políticos, sociales y culturales de aquella sociedad son el eje principal de la investigación.

La apropiación novohispana del binomio culpa-redención, incidió en la construcción de los consensos culturales que orientaron la articulación de distintas relaciones sociales, el establecimiento de vínculos políticos particulares, la reproducción de un universo simbólico, así como el significado de algunas experiencias afectivas, la difusión de ciertas ideas, valores y creencias y la conducción de algunos hábitos, costumbres y rutinas cotidianas.

Heredera de la mentalidad medieval, lo mismo que de las ilusiones del humanismo cristiano, la sociedad novohispana nació como resultado del desencanto barroco. El golpe de la Reforma luterana y el riesgo del avance de la herejía protestante significaron el retraimiento de la tolerancia del cristianismo renacentista. No obstante, para la segunda mitad del siglo XVI, los efectos del humanismo ya habían permeado profundamente en las preocupaciones de una Iglesia que tuvo que hacer frente a las nuevas preguntas del hombre de aquel tiempo: el peso de la voluntad humana, la importancia de la libre elección y el sentido de la responsabilidad y la conciencia individual.

Éste fue el marco cultural donde se construyó la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII; sociedad que si bien se integró a las preocupaciones de Occidente desde sus orígenes, también se consolidó como un mundo distinto y singular con validez en sí mismo. Dentro del complejo ordenamiento de la Nueva España hubo un mecanismo fundamental para establecer los acuerdos que permitieron mantener la paz y la cohesión; este mecanismo no fue otro que la negociación.

Contrariamente a lo que a veces se cree, la sociedad novohispana no fue producto, únicamente, de la imposición y el autoritarismo. No obstante las jerarquías existentes, la Nueva España obedeció a un orden mucho más complejo que el de los abusos, las relaciones estáticas o el control absoluto de los grupos que ostentaban el poder civil y religioso. En realidad, el dinamismo y la flexibilidad, así como la existencia de diversos espacios y mecanismos de negociación fueron elementos fundamentales para mantener el equilibrio y la unidad por tanto tiempo.

En efecto, la negociación constituyó la base del funcionamiento político y social de la Nueva España; fue también la negociación cultural la que hizo posible reproducir los consensos normativos para orientar las conductas de los distintos grupos sociales que vivían en aquel reino. La investigación que aquí se presenta estudia una dimensión de dicho mecanismo: la negociación reli-

giosa, misma que constituyó el eje de diversas relaciones sociales, distintos intercambios materiales y culturales, así como el pilar de muchos pactos indispensables en el equilibrio de aquella sociedad.

Como se ve a lo largo de los cuatro capítulos que componen el trabajo, las experiencias cotidianas relacionadas con el negocio de la salvación trascendieron el ámbito religioso. Las formas de vivir la culpa y buscar el perdón no se limitaron a la vida interior de los sujetos sino que afectaron sus costumbres, conductas, hábitos, actividades y formas de interactuar con los demás. De tal suerte, el estudio de las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII permitió tender un puente entre la dimensión política, la social y la religiosa y con ello, aventurarse a reconstruir el escenario histórico y cultural en el que surgieron una modernidad y una cultura barroca propiamente novohispanas.

Esta investigación plantea que, una vez que Cortés y sus hombres lograron someter a las poblaciones indígenas mediante la guerra de conquista, el pacto colonial que originó la Nueva España se afianzó y legitimó a partir de la promesa del perdón divino y la salvación eterna. A lo largo de 300 años, aquel pacto político se actualizó de manera cotidiana mediante la creencia y el ejercicio de una justicia misericordiosa que no sólo garantizó la vida eterna, sino también permitió regenerar los consensos necesarios para mantener la estabilidad entre sujetos que, a pesar de su diversidad se reconocieron en una misma identidad cultural y religiosa que los unificaba.³

De esta manera, el tema central de este libro gira en torno a las manifestaciones cotidianas del sentimiento de culpa, así como alrededor de los distintos caminos recorridos para encontrar la redención. El estudio de estas experiencias emocionales abre una ventana para reconstruir la representación ideal de ciertos deseos y aspiraciones compartidas, así como los miedos, temores y preocupaciones que aquejaban a los habitantes de la Nueva España o los diferentes significados y formas de vivir la felicidad, el consuelo y la esperanza.⁴

Ocuparse de la culpa y el perdón desde su dimensión histórica no sólo permite imaginar el sentido que tuvieron diferentes emociones, afectos y sentimientos en aquella sociedad. Además, el estudio de estos fenómenos cotidianos hace posible acercarse a la configuración de los hábitos, las costumbres,

³ Como se menciona más adelante, esta investigación utilizó varios supuestos teóricos de la sociología y la antropología. La hipótesis de la religión como elemento de cohesión social se toma, evidentemente, de los trabajos de Émile Durkheim. DURKHEIM, *Las formas elementales...*, p. 49.

⁴ Siguiendo nuevamente a Durkheim, el fenómeno religioso se configura como reflejo y proyección no sólo de todo lo que una colectividad observa a su alrededor, sino también, de todo aquello a lo que dicha comunidad aspira.

conductas, relaciones y actitudes que homogeneizaron y unificaron a los sectores de la población novohispana.

Como se ha mencionado ya, los siguientes cuatro capítulos destacan la importancia que tuvo la negociación religiosa en la conservación y reproducción del orden político y social. Es preciso señalar que, a diferencia de otro tipo de estudios, éste no ve en la religión el disfraz de otras necesidades humanas auténticas. Por el contrario, este trabajo rescata la experiencia religiosa como un fenómeno tan original y válido como el resto de comportamientos que buscan satisfacciones básicas.⁵

Las experiencias cotidianas en torno a la culpa y el perdón forman parte de un conjunto de manifestaciones exteriores que hablan de formas particulares de vivir el fenómeno de la religión. En ellas es posible encontrar la interpretación y representación con que los novohispanos ordenaron la vida y el mundo, así como la estrecha relación que establecieron entre lo sagrado y lo profano.

En la Nueva España, la apropiación del catolicismo, así como la configuración de diferentes maneras de vivirlo significaron la articulación de relaciones entre sujetos diversos, sí, pero que orientaron sus conductas y comportamientos de acuerdo con valores y creencias compartidas. La aspiración de alcanzar la salvación eterna fue un deseo general entre los sectores que componían la población. Fue precisamente la participación de ese deseo colectivo la que hizo posible establecer relaciones de reciprocidad entre sujetos que anhelaban estar libres de pecado y ganar la vida eterna, pero que además pronto hicieron del principio de negociación la base para restablecer los vínculos, pactos y relaciones quebrantadas en la Tierra.⁶

Y es que en la Nueva España, el mecanismo del perdón fue clave no sólo para sanar la alianza entre los pecadores y un Dios siempre misericordioso; la posibilidad de acceder a la redención divina fue una pieza fundamental en la reconstitución de los lazos sociales y los acuerdos políticos necesarios para conservar el orden y la cohesión.

De acuerdo con todo lo anterior, es importante recordar que en Occidente, los intentos por reducir la violencia y encontrar un estado de orden y seguridad siempre han estado relacionados con la dominación de los instintos y

⁵ Es Leszek Kolakowski quien asegura que el estudio de las manifestaciones religiosas debe realizarse desde una perspectiva que considere a la religión como un sistema independiente, integrador de sentido que relaciona al hombre con la naturaleza y el cosmos. KOLAKOWSKI, *Vigencia...*, p. 107.

⁶ Para Max Weber, las relaciones sociales son conductas plurales que sólo pueden orientarse a partir de la existencia de un sentido recíprocamente comprendido. Esta investigación hace de esta definición uno de sus supuestos básicos. WEBER, *Economía...*, p. 21.

las pasiones mediante la racionalización de las conductas. En realidad, todas las sociedades tienen mecanismos de autocontrol para dirigir los comportamientos de sus miembros y asegurar con ello el orden y la estabilidad de la colectividad. En muchas sociedades, estos mecanismos de autocontrol se originan a partir del miedo hacia una autoridad externa que amenaza con el castigo cuando se han violado las normas o reglas que aseguran la conservación del bien común.

En el caso de la civilización occidental, la particularidad de dichos mecanismos de autocontrol radica en la interiorización que cada individuo hace de los mismos.⁷ Es decir, en las sociedades occidentales, la construcción de un aparato psíquico y emotivo que limita las tendencias agresivas e instintivas de los seres humanos guarda estrecha relación con la formación de una conciencia individual que juzga a los sujetos desde su fuero interno. En este sentido, la presencia del sentimiento de la culpa cristiana ha sido esencial en la conformación de una conciencia moral distinta a la de otras civilizaciones.⁸

En cualquier sociedad la distinción entre el bien y el mal, el vicio y la virtud es un elemento fundamental para garantizar el orden y mantener la estabilidad. En el mundo no occidental, esta conciencia moral obedece a un saber compartido por todos los miembros de una comunidad, saber que permite a dichos sujetos discernir entre lo bueno y lo malo en aras de conservar la paz y el bienestar colectivo. En estas sociedades, la educación moral de los sujetos busca transmitir las costumbres y conductas permitidas y diferenciarlas de aquellas que están prohibidas para disciplinar los comportamientos de las personas.

Generalmente, este proceso educativo se acompaña de la existencia de una justicia rigurosa que hace del castigo físico y corporal su principal mecanismo de coerción. Además, en estas sociedades, el castigo a la trasgresión es

⁷ El proceso de interiorización de los autocontroles en la historia de Occidente fue estudiado por Norbert Elias en *El proceso de la civilización*. La presente investigación sigue muy de cerca las ideas de Elias al respecto.

⁸ Sigmund Freud dedicó muchos de sus trabajos más importantes a estudiar el sentimiento de culpa y el origen del mismo en el aparato psíquico de los seres humanos. Si bien las ideas de Freud siempre son objeto de debate, discusión y polémica, un estudio que aborda la construcción de la culpa y el perdón en la Nueva España no podía pasar por alto algunas de las teorías más importantes contemporáneas para abordar la investigación de estos fenómenos emocionales. Es preciso aclarar que, si bien las ideas de Freud han sido utilizadas a lo largo de esta investigación para realizar ciertas interpretaciones, en ningún momento se pretendió realizar un ejercicio de psicoanálisis de los sujetos históricos. Lejos de cometer esa anacrónica tontería, la utilización de las teorías freudianas en torno a la culpa resultó enriquecedora para la comprensión del sentimiento culpígeno, así como para formular algunas hipótesis y conjeturas para explicar la naturaleza de dicho sentimiento en la Nueva España de los siglos XVI y XVII.

público y externo y muchas veces puede recaer en sujetos cercanos pero distintos al mismo trasgresor.

En el caso de Occidente, la conciencia moral se construye desde una experiencia espiritual diferente. Desde la antigüedad, muchos filósofos, poetas y trágicos griegos tuvieron una preocupación común: la capacidad que tiene el ser humano para reflexionar, pensar con uno mismo y recogerse en la propia intimidad. Para Demócrito, Homero, Sócrates, Safo, Eurípides o Aristóteles, aquella interioridad mental era la conciencia moral misma.⁹

En Occidente la conciencia es un saber privado, exclusivo, que permite a los seres humanos establecer un diálogo interno consigo mismos. Esta privacidad del yo interior sólo puede experimentarse a partir de la plena autoconciencia que el individuo tiene de su unidad.¹⁰ La evolución histórica de ese diálogo interior se ha dado a lo largo de muchos siglos; uno de los parteaguas más importantes de dicho recorrido se dio en el siglo XII con la distinción que hizo Pedro Abelardo entre el vicio y el pecado. Como se explica en el primer capítulo de esta investigación, la diferencia fundamental entre ambos conceptos estriba en un punto: la intención.

Para Abelardo, no todos los malos actos son pecaminosos. La esencia misma del pecado radica en la intención del sujeto, de ahí que la conciencia individual sea la única que puede juzgar la moralidad de una acción. Sólo el individuo puede conocer a ciencia cierta las verdaderas intenciones que motivaron sus conductas. En Occidente, este ejercicio de autorreflexión y la experiencia del sentimiento de culpa cristiana han tenido un lugar muy importante en distintos proyectos históricos para reformar y disciplinar las costumbres en aras de mantener el orden y la paz en las sociedades.

En contraste, y tal y como se menciona en las primeras páginas de este trabajo, dentro del mundo prehispánico nunca existió una preocupación filosófica por establecer aquel diálogo interior del individuo consigo mismo. En aquella sociedad, los autocontroles morales obedecieron a las necesidades externas y colectivas que se han señalado anteriormente. En este sentido, la presente investigación explora las particularidades históricas que cruzaron el proceso de construcción de una conciencia moral cristiana, individual y responsable en la sociedad colonial que surgió después de la guerra de conquista; sociedad americana y mestiza que no por ello dejó de vivir la occidentalización de sus costumbres, relaciones y formas de percibir y estar en el mundo.

⁹ En *Syneidesis: il tema semantico della con-scienza nella Grecia antica*, Antonia Cancrini tiene un estudio lingüístico que ofrece muchos indicios para la reconstrucción histórica de dicho concepto.

¹⁰ Véase MORRIS, *The discovery...*, pp. 1-20.

Uno de los elementos centrales en dicho proceso de transformación moral fue el establecimiento de un vínculo entre el orden de la Justicia divina y las costumbres y comportamientos cotidianos. Es decir, la creencia cristiana en las consecuencias que tenían las acciones terrenas de cada persona en su destino en el Más Allá introdujo la importancia de la responsabilidad individual en el escenario de las relaciones sociales de la Nueva España. Como se explica en distintos momentos del libro, la experiencia de dicha responsabilidad adquirió rasgos particulares dentro de una sociedad que hizo de la mediación uno de sus principios políticos y culturales más importantes.

Ahora bien, es importante señalar que la investigación que aquí se presenta no es propiamente una historia de mentalidades, sino de vida cotidiana. Ciertamente, es casi imposible hacer historia de la vida cotidiana sin hacer historia de las mentalidades; sin embargo, mientras que esta última se ocupa sobre todo de las representaciones e imaginarios que dan orden y sentido a la vida de los seres humanos, la primera concentra su interés en las prácticas y actividades que forman parte de la existencia diaria. En todo caso, y a decir verdad, la mentalidad no podía quedar excluida de esta investigación, ya que todas las conductas y los gestos cotidianos que aquí se estudian estuvieron orientados por un sistema particular de ideas, valores y creencias.

En ese sentido, lo que se reconstruye a lo largo de las siguientes páginas es el universo cultural en el que aparecieron ciertos hábitos y conductas, lo mismo que el escenario en el que se articularon diversas relaciones políticas y sociales fundamentales dentro del orden de aquel reino católico. Por otro lado, es importante señalar que abordar el estudio de la cotidianidad novohispana de los siglos XVI y XVII desde el vínculo entre la dimensión religiosa, la política y la social permitió reparar en una realidad poco explorada por la historiografía: la expresión de *mirabilia* en la Nueva España.

A pesar de la escasez de obras que profundizan en el tema, la dimensión del maravilloso cristiano fue una parte esencial de la realidad en aquella sociedad. Hablar de los milagros y maravillas que ocurrían en dicho reino es hablar de costumbres, rutinas y actividades cotidianas vitales para los habitantes de la Nueva España y no sólo reparar en representaciones simbólicas o imaginarios.

Ciertamente, el estudio de este tipo de fenómenos y manifestaciones fantásticas y sobrenaturales como parte de la realidad novohispana supuso la necesidad de utilizar narraciones milagrosas como fuentes históricas y no verlas, únicamente, como expresiones discursivas. Es verdad que, al tratar sucesos que escapan a nuestra noción laica y racional del mundo, hubo que ser especialmente minuciosos con la interpretación de dichos testimonios. Es por eso que antes de entrar de lleno en dicha realidad, vale la pena hacer algunas ob-

servaciones sobre la validez de utilizar este tipo de documentos como fuentes históricas.

Como toda creación literaria, las historias milagrosas de la Nueva España presentan un imaginario colectivo creado y recreado por la propia sociedad que creía en dichos sucesos sobrenaturales. Muchas veces, los clérigos que recopilaban dichas historias simplemente narraban acontecimientos que formaban parte del dominio popular y que muchas personas conocían ya desde siempre. Es decir, las historias, símbolos e imágenes transmitidas en aquellos relatos habían sido escuchadas o incluso narradas por los propios fieles a las que se dirigían; esto significa que los narradores de milagros conocían perfectamente bien al público al que se dirigían y éste, a su vez, no era ajeno a las historias que se le contaban. De tal suerte, aquellas narraciones constituyeron, en realidad, un diálogo recíprocamente referido, un diálogo que podía comprenderse puesto que los referentes de los que se echaba mano formaban parte del sistema de códigos culturales que ordenaban la realidad novohispana.¹¹

Las historias milagrosas citadas en este trabajo no se utilizaron con el afán de difundir la fe en apariciones ultraterrenas o en sucesos que rompen con la lógica de la racionalidad moderna. Estas narraciones son fuentes históricas de gran valor, puesto que en ellas encontramos personajes y situaciones comunes y corrientes que, a pesar de la posible idealización, sin duda formaron parte de la vida cotidiana de aquella sociedad. Por ello, en un estudio como el que se presenta, no interesa la fe o el escepticismo en torno a los acontecimientos milagrosos narrados, sino más bien el universo simbólico, el crisol de relaciones, la emocionalidad y el sistema de valores, ideas y creencias al que se puede acceder con la lectura de este tipo de documentos.

A decir verdad, cuando uno lee los relatos milagrosos y maravillosos, llama la atención que éstos utilizan los mismos referentes simbólicos y el mismo lenguaje que encontramos en otras fuentes históricas de la época. Esta similitud no es casual. Al igual que los procesos inquisitoriales, las crónicas o los libros de visitas episcopales, las narraciones literarias de los milagros y maravillas hablan de una misma sociedad y son ventanas igualmente valiosas para acceder a un mismo universo cultural y social.

¹¹ Tzvetan Todorov insiste en la importancia de analizar cualquier tipo de fuente con este criterio. Para Todorov, el significado de los discursos se construye en un doble sentido, el del propio emisor del mensaje, así como el del receptor que puede enriquecer el significado de lo que se le ha dicho. Este intercambio dialógico es siempre una constante de la comunicación. Véase TODOROV, *Mikhail Bakhtin...* En el caso de los milagros narrados por los clérigos novohispanos estos relatos se nutrían de la propia experiencia de los escuchas que conocían de antemano el mensaje que quería difundirse entre ellos. De esta manera, los milagros podían reforzar el significado que tenían la culpa y el perdón en aquel universo social y cultural.

Una última aclaración: el corte cronológico y el ámbito espacial de la investigación. Para fines de este trabajo se estudió el periodo que transcurre entre los primeros años de la conquista en el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVIII. En realidad, el estudio de la construcción del sentimiento de culpa cristiana y el aprendizaje del mecanismo del perdón sólo es posible al contemplar una historia de larga duración. En este sentido, los primeros 50 años del 1700 corresponden a lo que podría llamarse el largo siglo XVII novohispano.

De cualquier forma, a decir verdad, el marco de la investigación no es cronológico, sino temático. Es decir, a pesar de que se ha dedicado un capítulo al mundo indígena del siglo XVI y más tarde se habla de la sociedad mestiza del siglo XVII, en ningún momento se ha ignorado que el mundo indígena que se describe en el segundo capítulo de la investigación pervivió en muchas regiones de la Nueva España durante el siglo XVII.

En realidad, cuando se habla del mundo indígena del siglo XVI, este trabajo se refiere a los indios que apenas recibían el mensaje cristiano. En algunas regiones del norte, por ejemplo, los problemas y realidades que se estudian para la transformación moral de los indígenas del centro en los primeros años de la conquista seguramente fueron muy similares a los que se enfrentaron los evangelizadores de pueblos indígenas en años más tardíos.

De esta manera, cuando la investigación abandona el universo de los indios del siglo XVI, ésta no lo hace desde la absurda suposición de que dicho mundo había desaparecido ya en todo el territorio de la Nueva España del siglo XVII. Más bien, al hablar del siglo XVII, se está haciendo referencia al escenario cultural de la mentalidad mestiza dominante compartida por gran parte de españoles, indios, y diversos sectores de la población de origen africano.

Por ello es importante insistir en que, a pesar de que la segunda parte de la investigación no olvida la pervivencia de muchos elementos del universo indígena que encontraron los primeros frailes a su llegada, las hipótesis y explicaciones que se dan para el siglo XVII contemplan a aquella población indígena ya incorporada a la cultura mestiza, misma que participaba de la mentalidad católica contrarreformista que predominó en dicha época.

En este mismo sentido, cabe hacer algunas aclaraciones con relación al ámbito espacial estudiado. Las manifestaciones novohispanas de la culpa y el perdón estuvieron presentes prácticamente en todas las regiones del virreinato. Sin embargo, a pesar de que éstas no fueron fenómenos locales o exclusivos para ciertas regiones, la investigación se limita al estudio de dichas experiencias en tres zonas geográficas específicas: los obispados de México, Puebla y Michoacán.

La disponibilidad de las fuentes fue un factor importante para establecer esta delimitación del espacio, pero además, a pesar de algunas posibles parti-

cularidades en las formas de vivir la religión, los tres obispados anteriores fueron realidades similares que correspondieron a conquistas guerreras y espirituales parecidas y más o menos contemporáneas. Hablar del norte o de la zona maya es hacerlo de fenómenos y relaciones sociales y culturales distintas. Ahora bien, en algunos casos excepcionales se utilizaron expedientes y documentos de Zacatecas o Guatemala. No obstante, además de que como se ha señalado esto no fue lo común, cuando se hizo así fue por tratarse de ejemplos interesantes que coincidían con los referentes culturales católicos y mestizos del centro geográfico del virreinato.

Sólo para terminar: por razones de comodidad, el trabajo utiliza el término “Nueva España” para referirse a los territorios mencionados pero no pretende hacer generalizaciones equivocadas. Además, aunque se sabe que en los siglos XVI y XVII no hubo “novohispanos”, sino españoles, criollos, indios, mestizos, negros y mulatos, el término se usa para simplificar la lectura, pero no para borrar la diversidad y complejidad que caracterizó a los diferentes sectores de población que habitaron en la Nueva España. En este mismo sentido, a lo largo de la investigación se llamó misioneros a frailes, clérigos y doctrineros que no necesariamente tuvieron en mente constituir territorios de “misión”, entendida esta última como un movimiento temporal sujeto a una sola etapa tras de la cual los “misioneros” pasarían a otros parajes. Si bien lo más correcto habría sido llamarlos “evangelizadores”, en un afán por no repetir dicho término tan utilizado en el trabajo, en ocasiones, y dado lo común que es hacerlo de esta manera entre muchos autores que estudian este periodo histórico, se optó por usar misionero y evangelizador como sinónimos. Lo mismo ocurrió con el vocablo “indígena”, que si bien no se utilizaba en la época, se trata de un término que no apareció sino muy a finales del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX, en el trabajo fue útil para evitar la repetición de los términos “indio” o “natural” que sí corresponden al lenguaje de los siglos XVI y XVII.

Hechas las salvedades, invitamos al lector a iniciar el recorrido.

