



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

Sarion, Roxana

'No fornicar': el discurso de culpa, penitencia y perdón en el
Confessionario en lengua cumanagota (1723) de Diego de Tapia

Indiana, vol. 35, núm. 2, 2018, Julio-, pp. 55-87

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

DOL: <https://doi.org/10.18441/ind.v35i2.55-87>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247057647005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

'No fornicar': el discurso de culpa, penitencia y perdón en el *Confessionario en lengua cumanagota* (1723) de Diego de Tapia

'Thou shall not commit adultery': the discourse of guilt, penance and forgiveness in the *Confessionario en lengua cumanagota* (1723) by Diego de Tapia

Roxana Sarion

UiT – Universidad Ártica de Noruega

roxana.sarion@uit.no

Resumen: Este artículo plantea el análisis del Confessionario en lengua cumanagota (1723) del franciscano Diego de Tapia como herramienta de conversión basada en modelos de represión y técnicas inquisitoriales. Con el fin de perseguir al indígena en su conducta infiel y lasciva, el confesionario se presenta como instrumento coercitivo destinado a enseñar la ética cristiana a los indígenas de la costa oriental de Venezuela. Centrado en el examen del sexto mandamiento, Tapia insiste en reiteradas preguntas al pecador acerca de sus deseos y prácticas sexuales, además de ejemplos moralizadores y símbolos de eterno castigo. Asimismo, el confesionario se ofrece como un material didáctico para el aprendizaje de la lengua cumanagota y trata sobre cuestiones específicas de la confesión en un contexto colonial: la confesión por medio de un intérprete, las idiosincrasias culturales de los Caribes y su capacidad de arrepentimiento en la confesión, la absolución sin la verbalización total de los pecados, etc. Se expondrá el contexto ibero-americano en el que surge el confesionario como género discursivo del poder; y en este contexto se proporcionarán los datos significativos acerca del autor y su trayectoria misionera e intelectual. Además, se comentará la estructura interna del confesionario, su organización temática y la problemática hallada en la confesión de los indígenas cumanagotos. Finalmente, se profundizará en los elementos discursivos predominantes en el interrogatorio acerca del sexto mandamiento (no fornicar), el tipo de preguntas y los recursos estilísticos empleados para infundir miedo en los indígenas de la provincia de Píritu.

Palabras clave: confesionarios coloniales cumanagotos; sexto mandamiento; Diego de Tapia; penitencia; métodos de conversión, siglo XVIII.

Abstract: This contribution analyses the Confessionario en lengua cumanagota (1723) by Diego de Tapia as an instrument of conversion based on models of repression and inquisitorial techniques. In order to persecute the indigenous people of the eastern coast of Venezuela in their unfaithful and lascivious behaviour, coercion is employed in order to teach them Christian ethics. Tapia stresses the examination of the sixth commandment with repeated questions about the indigenous people's sexual desires and practices, and includes moralising examples and symbols of eternal punishment. The confessionary can also be used as didactic material for learning the Cumanagot language, and at the same time it reflects the colonial

Recibido: 9 de mayo de 2018; aceptado: 14 de junio de 2018



INDIANA 35.2 (2018): 55-87

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2.55-87

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

context: confession through an interpreter, perception of the Caribs' cultural idiosyncrasies and of their capacity for repentance in confession, and absolution without full expression of their sins, etc. Contextualising the confessionary in the Iberoamerican discourse genre of power, I will portray the author and his missionary and intellectual trajectory. The thematic organisation of the text reflects the challenge confession posed for the priest as well as the Cumanagot people. The analysis of discourse elements found in the sixth commandment ('Thou shall not commit adultery') show how stylistic means and the formulation of the questions may have instilled fear in the indigenous people.

Keywords: Cumanagot colonial confession manuals; sixth commandment; Diego de Tapia; penitence; methods of conversion, 18th century.

1. La confesión como género discursivo del poder

Las prácticas confesionales en la España del siglo XVI se ven directamente influenciadas por el Concilio Laterano IV,¹ así como por la retórica pastoral adoptada por el Concilio de Trento (1545-63) que promueve la necesidad de conversión (*conversio Deo*) a través de la confesión (*confessio Ecclesiae*) y versa sobre los motivos religiosos del miedo y de la culpa como estrategias de control ideológico y social (Blanco 2000: 93). Con el fin de asegurar el eficaz adoctrinamiento de los penitentes, el uso de los manuales de confesión –*summae confessorum*– en la administración sacramental empieza a ser obligatorio y, como consecuencia, entre 1550 y 1700 se publican en España más de un centenar de tratados morales, casuísticas y manuales de penitencia que generan una proliferación del género confesional sin precedentes (O'Banion 2012: 26).

Durante este período se imprimen sucesivas ediciones del *Manual de confesores* (Pamplona, 1625) de Enrique de Villalobos, el *Examen de confesores y práctica de penitentes* (Pamplona, 1639) de Antonio Escobar y Mendoça, la primera parte de la *Práctica del confessorario* (1686) de Jaime de Corella, así como el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta, una de las más influyentes obras, reimpresa al menos 81 veces entre 1553-1650 (O'Banion 2006: 336; cf. Muguruza Roca en este volumen). El éxito del *Manual* de Navarro se debe en gran parte a los consejos que proporciona sobre la práctica que hay que seguir en la confesión en contexto multilingüe, así como la manera de actuar con los cristianos recién convertidos en el Nuevo Mundo (Barros 2011: 293).

En la época surgen progresivamente muchos debates en torno al uso de intérpretes durante la confesión, que culminan con la elaboración de tratados de teología con fines específicos, como el *Itinerario de párroco de indios* (1995 [1668]) de Alonso de la Peña Montenegro y las *Advertencias para los confesores de los naturales* (1600) de Juan Bautista

1 El decreto *Omnis utriusque sexus* del Concilio Laterano IV (1215) obliga a todos los cristianos que alcanzan la edad de siete años a confesar sus pecados al menos una vez al año, antes de la comunión, otorgando así nuevas responsabilidades a los sacerdotes quienes deben recoger y guardar en secreto estas declaraciones de pecado. De este modo, la confesión pasa de ser una práctica comunitaria y de absolución general, a convertirse gradualmente en un rito individual, auricular e interrogatorio (Rodríguez Molina 2008: 4-5).

de Viseo, y que tienen una gran repercusión y difusión entre los misioneros de América. Sus temas recurrentes son la evangelización de los indígenas y los problemas resultantes por las diferencias culturales y lingüísticas, los planteamientos en torno a la concesión de sacramentos (cómo y quiénes podían concederlos y si los indígenas podían recibirlos) y diversas otras discusiones sobre las dispensas especiales concedidas a los misioneros y a los indígenas, legislaciones, etc. (Murillo Gallegos 2014: 5).

Diego de Tapia escribe el *Confessorario en lengua cumanagota* (1723) basándose en la lectura de estos libros especializados y en las narraciones de otros religiosos, además de valerse de su considerable experiencia de más de veintitrés años como ‘confesor de indios’. En el “Prólogo” dice seguir muy de cerca los textos mencionados de Peña Montenegro y de Viseo, de quienes saca “lo más, como hallarás citados en este Libro” (Tapia 1723: 2). Su contribución al debate ideológico religioso de la época reside en acomodar las prácticas confesionales al marco específico de los indígenas de Píritu, teniendo en cuenta sus particularidades lingüísticas y culturales, y en transmitir la problemática del contexto de evangelización convulso y conflictivo de Píritu en el que escribió su obra.

2. La difícil evangelización de Nueva Andalucía

La costa oriental de Venezuela (hoy los estados Sucre, Anzoátegui, Mónagas), denominada la gobernación de Nueva Andalucía, se articula a finales del siglo XVII en tres provincias: Píritu, Cumaná y Nueva Barcelona. Desde su descubrimiento durante el tercer viaje de Colón en 1498, esta amplia región resultó ser un teatro de ensayos para la conquista y pacificación de Tierra Firme, ya que estaba habitada por tribus belicosas de cumanagotos, caribes, palenques y otros que opusieron una gran resistencia al proceso de poblamiento europeo. Por su ubicación entre el Atlántico y el Caribe, la riqueza de recursos naturales (perlas, cacao, tabaco) y el comercio ultramarino, la zona presentaba unas particularidades geográficas y demográficas que la convirtieron desde el inicio en un lugar estratégico importante para la Corona española (Nestares Pleguezuelo 1996: 11-12).

Los primeros intentos de poblamiento en la provincia de Nueva Andalucía dan comienzo en 1513 con la llegada de los misioneros dominicos que intentan fundar sus misiones basándose en un modelo de evangelización pacífica que aspira a una incorporación de los indígenas al cristianismo sin mediación de las armas. Este experimento de evangelización apostólica se nutre de los ideales de ‘defensa de los Indios’ promovidos por Bartolomé de Las Casas (1484-1566) quien, impulsado por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), se hace responsable y arriba a principios de 1517 en el golfo de Paria para emprender un nuevo proyecto misionero. Surgen numerosos conflictos y actos violentos entre los españoles y los indígenas que culminan en 1520 con la muerte de varios misioneros dominicos y el incendio de sus iglesias, causando el fracaso de estos primeros intentos de evangelización en la provincia de Nueva Andalucía. Asimismo, los intereses de los encomenderos en explotar las riquezas de la zona

y los conflictos interétnicos entre los mismos indígenas proliferan los desencuentros y los malentendidos que se prolongarán hasta mediados del siglo XVII cuando, después de muchos intentos frustrados, se logran al fin los primeros procesos de ‘pacificación’ y asentamientos misioneros (Ojer 1966: 43-51).

Es gracias a la misión franciscana compuesta por ocho frailes observantes que se establece exitosamente en Píritu en 1656 que se da comienzo una nueva fase en el proceso de evangelización de los indígenas. Hasta mediados del siglo XVIII aumenta significativamente la actividad misionera en la zona con la llegada sucesiva de nueve misiones más que van abriéndose camino en el interior de la costa, llegando progresivamente a asentarse en las orillas del río Orinoco. El éxito de las misiones franciscanas en la provincia de Píritu se debe en gran parte al modelo de evangelización basado en las ‘reducciones’,² así como al apoyo de la Corona que, bajo amenazas de invasión extranjera, impulsa el proceso de evangelización en la zona a fin de crear un reducto de defensa y resistencia frente a los ataques de los ingleses, holandeses y franceses en Tierra Firme (Gómez Canedo 1967: 88-94).

Diego de Tapia (1673-?1732) llega a Píritu en 1693 con la sexta misión franciscana compuesta por diez misioneros y conducida por el comisario fray Matías Ruiz Blanco (1647-1708) en un momento de apogeo de la actividad misionera. No obstante, el retraso considerable en el proceso de conquista y evangelización con respecto a las zonas mesoamericanas y andinas, así como la escasez demográfica de estas misiones condicionan las estrategias de conversión adoptadas por los misioneros que deciden incorporar en las reducciones tanto a los indígenas bautizados como a los infieles. Por lo tanto, sus métodos misionales pivotaron en torno a la convivencia de distintas etnias que “resultó un tanto explosiva” (Gómez Canedo 1967: 46) y en la mediación entre los indígenas con distintos niveles de asimilación de la fe cristiana, a la vez que priorizaron el aprendizaje de la lengua indígena como elemento esencial en el proceso de pacificación y conversión de los caribes.

Gracias a las primeras crónicas y gramáticas misioneras (Tauste 1680, Ruiz Blanco 1690) queda registrada por primera vez la gran diversidad de tribus indígenas que habitaban en la provincia de Nueva Andalucía, con sus respectivas lenguas: el cumanagoto, el chacopata, el paria, el palenque, el tamanaco, el caribe, etc., recogidas bajo la familia de lenguas carib.³ Con el fin de facilitar la comunicación con los indígenas, los misioneros

2 Las reducciones eran asentamientos de vida cristiana en los que los indígenas aprendían la doctrina cristiana, a escribir y a leer, además de otros oficios sedentarios como la artesanía y la ganadería, y tenían un ciclo de vida de máximo diez años durante los cuales los indígenas eran exentos de cualquier pago tributario y llevaban una vida autosuficiente. Una vez terminada esta fase, pasarían bajo la tutela de un ‘doctrinero’ y comenzarían las labores al servicio de la Corona española (Fundación Polar ed. 1988, II: 947).

3 Es muy difícil establecer el número exacto de lenguas que se hablaban en la región, ya que fluctuaba entre 20-50, dadas las afiliaciones genéticas existentes entre ellas y las divergencias entre los lingüistas acerca de cuáles pueden ser consideradas variedades lingüísticas o dialectos (véase Loukotka & Wilbert 1968: 215, Table 7; Kaufman 2007: 74).

aprenden el cumanagoto reconocido como la ‘lengua general’ de la zona, ya que entre todas las naciones y tribus prevalecía como el idioma que “habla[ba]n todos con perfección y claridad” (Caulín 1779: 282).

Diego de Tapia destacó en el aprendizaje de esta lengua indígena y fue consciente de su impacto significativo en el proceso de mediación cultural y de conversión religiosa, vocación que le ha valido la fama de “ser el mayor lingüista de las misiones de Píritu” (Gómez Canedo 1967: 46). Declarada extinta ya a finales del siglo XIX (Mosony & Pocaterra 2004: 9), los únicos estudios lingüísticos sobre la lengua cumanagota que se han realizado hasta la fecha se basan en el corpus de textos escritos por los misioneros entre los siglos XVII-XVIII. A falta de un análisis gramatical riguroso es muy difícil dilucidar el nivel de profundidad y de sistematización lingüística al que llegó Tapia en sus estudios sobre la lengua cumanagota, por lo que este estudio se centrará principalmente en el análisis de las implicaciones culturales y religiosas de la versión en castellano del *Confessionario en lengua cumanagota* (1723).

3. Diego de Tapia: itinerario religioso y obra misionera

Diego de Tapia (1673-¿1732?) nace en la provincia de Andalucía en 1673 y obtiene la patente de embarque el 8 de junio de 1692 siendo aún estudiante en el momento de su alistamiento en la misión. En la reseña de embarque en Cádiz el 9 de mayo de 1693, se lee en el séptimo lugar de la lista: “El Padre Fray Diego de Tapia, corista natural de Utrera, de veinte años, mediano, pelinegro”.⁴

Adquiere sus primeras nociones lingüísticas en el Convento de San Francisco de Cádiz donde, a la espera de su embarque, se dedica al estudio asiduo del cumanagoto. En el “Prologo al Lector” del *Rezo cotidiano en el idioma cumanagoto*⁵ fray Pedro Cordero menciona que “antes de venir de España había ya estudiado las reglas de dicha lengua, escrito algunas platicas” y que, para ponerlas en práctica, las recitaba y las predicaba a los demás religiosos como si fueran indígenas. De este modo, llega a hablar la lengua cumanagota con tanta propiedad como si fuera su propio idioma nativo que domina mejor “que aún los mismos indios” (Tapia 1969 [¿1746?]: 116).

4 Archivo General de Indias 1693; esto amplía la información existente en Caulín “El hermano, chorista, Fr. Diego de Tapia de la provincia de Andalucía” (Caulín 1779, Libro III, cap.19: 294).

5 Considerado perdido, el manuscrito ha sido recuperado y publicado en 1969 bajo el título *Rezo cotidiano en lengua cumanagota en lengua cumanagota* con un estudio preliminar de Pablo Ojer y la edición crítica de Carmela Bentivenga, dándose a luz finalmente una obra controvertida mantenida bajo la sombra dentro de la Orden Franciscana durante varios siglos. Además de esta edición, he tenido la ocasión de consultar el texto original en Archivo General de Indias (AGI), MP_ESCRITURA_050.

Se desempeña durante más de veinte años como Lector de Lengua y, en 1722, después de ser nombrado doctrinero en Aragüita, se le asigna la tarea de enseñar el cumanagoto a los nuevos integrantes de la décima misión a Píritu. Además de la labor docente, Diego de Tapia se implica activamente en las tareas de conversión llegando a ser nombrado Comisario de las misiones en 1728 (Gómez Parente 1979: 453). Se desconocen las circunstancias de sus últimos años de vida, ya que la única evidencia que queda es una patente con fecha de 8 de diciembre de 1732 en la que el nuevo comisario fray Francisco de Llagas pide a los misioneros de Píritu constancia escrita de haber recibido las noticias de su nombramiento, por lo que se deduce que la muerte de Tapia debe haber sucedido durante este año (Tapia 1969 [¿1746?]: 44).

Diego de Tapia vive cerca de 40 años en las misiones de la provincia de Píritu donde destaca por su destreza y manejo de la lengua cumanagota o el “choto maimur” y se dedica a las “escribanías de lengua” (Tapia 1969 [¿1746?]: 116), inspiradas en su larga experiencia de confesor. Su libro más elaborado es el *Confessionario en lengua cumanagota y de otras Naciones de Indios de la Provincia de Cumanà*,⁶ impreso en Madrid en 1723 por Pedro Fernández. Sin embargo, la obra de Diego de Tapia había sido mucho más extensa ya que, según expone fray Pedro Cordero en el “Prólogo” al *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, estaba compuesta de un manual para la administración de sacramentos,⁷ muchos papeles y libros pequeños de apuntes de términos, frases y razonamientos del idioma cumanagoto, un *Arte* en el mismo idioma y un tratado moral muy curioso de interpretaciones de los Santos Padres para acomodar los significados que seguían siendo “confusos para la inteligencia de los indios” (Tapia 1969 [¿1746?]: 45), ahora perdidos.

4. El *Confessionario en lengua cumanagota* (1723)

Hasta la fecha se conocen solo dos impresiones del *Confessionario en lengua cumanagota* de Diego de Tapia. La primera impresión en octavo fue realizada en Madrid en 1723 por Pedro Fernández,⁸ con una portada orlada, seguida de un grabado en madera de la

6 El título completo es: *Confessionario en lengua cumanagota y de otras Naciones de Indios de la Provincia de Cumanà con unas Advertencias previas al Confessionario para los Confesores*. En adelante *Confessionario en lengua cumanagota*.

7 “En cumplimiento de estas Reales leyes dispuso el concilio Limense primero se hiciese un confesonario y catechismo en las lenguas Guzquense y Amaraica para el uso y examen de los Parrochos en dichos idiomas. A imitación de esto se hizo en las Misiones de Píritu un Confessionario impreso en esta Corte el año de 23 y el Catechismo que presento adjunto ambos de un autor peritísimo en la lengua Cumanagota” (Caulín, Memorial acerca de la impresión del catecismo cumanagoto 24 octubre 1761 en Tapia 1969 [¿1746?]: 105).

8 El ejemplar que he consultado en la Biblioteca Nacional de Madrid tiene 732 páginas, en octavo 8°, y mide 15 x 9,50 cms. Sus reducidas dimensiones (aprox. del tamaño de un libro de bolsillo) indican que se podía manejar con facilidad en las misiones (ya que permitía ser llevado o transferido de un lector a otro sin dificultades).

Virgen de los Milagros. La segunda fue llevada a cabo en 1888 por Julio Platzmann en Leipzig e incluida en el cuarto y quinto volumen de la edición facsimilar *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota* impresa en homenaje a los americanistas reunidos aquel año en Berlín, pero se trata en realidad de una reimpresión fiel del *Confessionario mas lato* y, respectivamente, del *Confessionario mas breve* que corresponden a la numeración de folios de la edición de 1723.⁹

El confesonario consiste de dos partes: *Confessionario mas lato* (Tapia 1723: 278-456) y *Confessionario mas breve* (457-696), precedidas por unas *Advertencias previas al Confessionario para los Confesores de Indios*¹⁰ (1-238) y una *Platica en que se enseña a los Indios el modo de confesarse* (239-278). Diego de Tapia define el propósito de esta división en el “Prólogo”, anotando que en una primera fase escribe un breve confesonario, ya que los nuevos confesores en la misión demandan “que no fuesse largo, sino solo aquello que pareciese nessesario” (1723: 3). Por lo tanto, en línea con las prácticas de la época (Barros 2011: 300), el confesonario ‘breve’ está dirigido a los nuevos misioneros recién incorporados en las misiones con escaso conocimiento de la lengua indígena y que necesitan una guía rápida para sus labores de evangelización. Más tarde, como “efecto de la obediencia”, Tapia (1723: 1) decide ampliar el confesonario ‘breve’ con casos prácticos y ejemplos ilustrativos a seguir en la confesión de los indígenas cumanagotos y escribe un confesonario ‘más lato’ que les debe servir a los misioneros en la administración de los sacramentos.

Como él dice, el mandato general que recibe inicialmente es que “escribiesse lengua, sin determinar assumpto”, y afirma que elige el “Confessionario porque es donde se experimentan las mayores dificultades y aprietos y desconuelos en los Ministros” (1723: 1), además de tener “mas escrito en que aprender la lengua y sus modos de hablarla, y que de lo largo ellos podrían quitar lo que les pareciera” (1723: 4). De este modo, el confesonario pretende adquirir una marcada función pedagógica e instrumental ya que, según Tapia, serviría tanto para la administración de los sacramentos como para el aprendizaje del cumanagoto. No obstante, la segunda aspiración resulta un tanto ambiciosa y poco factible dada la diferencia abismal entre el español y el cumanagoto, lengua aglutinante y polisintética, cuya complejidad requiere un esclarecimiento y una clasificación sistemáticas de su gramática que brillan por su ausencia en el *Confessionario en lengua cumanagota*.

9 En 1722 Francisco Rodríguez lleva el manuscrito en su viaje a la corte en Madrid para gestionar una nueva misión y se lo presenta al General de Indias, Francisco Seco, quien a su vez representa al fray Diego de Tapia ante el Consejo de Indias. Una vez recibida la aprobación del Consejo (22 de febrero de 1723) y la aprobación del Rey (20 de febrero 1723), fray Francisco Seco realiza las primeras gestiones en la imprenta antes de su regreso a las misiones de Píritu el 30 de julio de 1723 (Gómez Parente 1979: 463).

10 Título completo: “Platica en que se enseña a los Indios el modo de confessarse y se les amonesta que no callen pecado alguno en la Confession y para esto se pone vn exemplo”.

Aunque varían en extensión, ambas versiones del confesionario tienen una estructura análoga y presentan las preguntas del interrogatorio clasificadas según el orden de los diez mandamientos, a las que se agregan otros interrogatorios consagrados a los pecados capitales, a los mandamientos de la Iglesia, a las virtudes cardinales y teológicas, etc. Correlativamente, Tapia persigue en ambos confesionarios la uniformidad y la concisión, “que todas fuesen de un modo [...] para que así ni faltaran, ni sobraran las preguntas” (Tapia 1723: 3). Respecto al número y disposición de las preguntas del confesionario, Tapia sigue el modelo del *Manual para catequizar* (1683) de Matías Ruiz Blanco, salvo que las ordena según los diez mandamientos y las glosa extensamente con el fin de escudriñar la conciencia del indígena y conseguir una confesión completa y auténtica (véase el Apéndice).

El *Confessionario mas lato* da comienzo con una “Plática” en la que además de contener interrogatorios detallados acerca de los diez mandamientos, Tapia recoge narraciones y ejemplos moralizadores sacados de otros frailes y que considera edificantes y útiles en su empeño de persuadir al indígena. En contraste, el *Confessionario mas breve* comienza el interrogatorio por el tercer mandamiento del Decálogo, y hace especial hincapié en las preguntas relativas al sexto mandamiento para lo cual se vale de reiteradas preguntas al pecador y de relatos punitivos. Sin embargo, Tapia no omite por completo la pregunta relativa al primer mandamiento, dada su transcendencia, y decide incluirla al final en el apartado dedicado a la penitencia sacramental: “De verdad, amas à Dios Nuestro Señor?” (1723: 525). Respecto al segundo mandamiento, Tapia considera que no es necesario incluir esta pregunta en el confesionario “porque los Indios no tienen modo alguno de jurar, ni de echar maldiciones” (1723: 284).

En lo relativo al estilo que adopta en la formulación de las preguntas para el pecador, Tapia advierte que la traducción al cumanagoto no siempre se ajusta a la versión en castellano porque “van puestas segun el sentido que es à lo que ha de atender, y esso no es falta” (1723: 6). En caso de que los misioneros hallasen algún término o expresión que pareciese no estar bien escrito, Tapia suplica que “ni quites, ni añadas, ni borres, sino que digas tu dificultad a mi, ò al Prelado (por cuya quenta corre este Libro que no querrà que le echas más borrones que los que lleva) y se te responderà” (1723: 6). De este modo procura evitar la circulación de diferentes versiones que en última instancia causarían una desviación de sentido en la traducción.

Curiosamente, es por su manera libre de traducir que los censores eclesiásticos le niegan imprimir su *Rezo cotidiano en lengua cumanagota* ya que, en su deseo de adaptar las explicaciones teológicas a la mentalidad indígena, Tapia admite verse obligado a modificar los términos abstractos con otros de mayor claridad para los cumanagotos, corrompiendo, según sus censores, el texto original (Tapia 1969 [¿1746?]: 46). Tapia considera que la traducción es un tema muy relevante para la confesión, ya que es un “negocio de tanta importancia, [y] se debe buscar el modo mas cierto para que tenga

punto fixo lo que vna vez se enseñare y no ay otro mas a proposito que la junta de los que saben la lengua” (Tapia 1723: 60).

En lo referente a los principios generales de la confesión, Tapia cita constantemente, según la costumbre de los tratados de la época, las fuentes de ‘autoridades’ como el *Manual de confesores* (Pamplona, 1625) de Enrique de Villalobos, el *Examen de confesores y practicas de penitentes* (Pamplona, 1639) de Antonio Escobar y Mendoça, la *Practica del confesionario y explicación de los sesenta y cinco proposiciones condenadas por la santidad de N.S.P. Inocencio XI* (Madrid, 1686) de Jaime de Corella y el renombrado *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta (ver la contribución de Muguruza Roca en este dossier).

No obstante, a la hora de ofrecer ejemplos concretos, Tapia hace alusión directa a su propia experiencia de Confesor de indígenas, planteando con ejemplos o ‘casos’ situaciones particulares para la administración de los sacramentos específicas para los indígenas cumanagotos. Según él, lo más difícil es confesar a los *piaches*,¹¹ aunque presume en el “Prologo” de haber confesado hasta la fecha ocho *piaches* “entre ellos y ellas que aunque no son muchos, para el tiempo que ha que confieso Indios, yà son algunos y es practicable el caso, y como à mi me ha sucedido, le puede suceder a otro Confessor [...]” (Tapia 1723: 4-5).

5. Sobre la naturaleza, el idioma de los indígenas y otras dificultades de la confesión

En sus *Advertencias previas al Confesionario para los Confesores de Indios* Tapia (1723: 1-238) trata sobre los fundamentos teológicos y morales a seguir en la confesión de los cumanagotos y aborda los puntos claves para una adecuada catequesis, el impacto de las costumbres y los ritos de los indígenas en la administración de los sacramentos, la obligación del párroco de saber la lengua indígena y de educar a los indígenas, así como la posibilidad de absolverles sin la verbalización completa de los pecados mortales en la confesión, etc. Tapia (1723: 10) divide la confesión en tres tipos: común, rigurosa e interpretativa, siendo la común “la que se hace vocalmente diciendo el penitente sus pecados”.

El aparato coercitivo de la ética cristiana constriñe a los indígenas a pasar de un sistema de creencias con múltiples referencias a un sistema de jerarquías basado en los diez mandamientos, los siete pecados mortales, etc. Como se va a ver a continuación, en la confesión el penitente tiene que asimilar un nuevo concepto de pecado y asumir una culpa que está fuera de su sistema de referencias lo cual requiere un nivel de abstracción mental significativo.

11 En las fuentes venezolanas *piaches* es el nombre genérico (*piai* entre los caribes, *pchiachi* entre los tamanacos, *marriri* entre los maipures, *mohán* o *moján* en la cultura andina de Colombia, etc.) con la que se designa a los sacerdotes que ofician las prácticas espirituales y los rituales indígenas (Arellano 1986: 771).

En la fe católica no todos los pecados son iguales; los pecados veniales son los de menor gravedad que se pueden expiar a través de la confesión, mientras que los pecados capitales o mortales requieren al sacerdote interceder mediante el sacramento de la penitencia. La mayor o menor gravedad del pecado viene dada en primer lugar por la propia entidad del acto y, en segundo lugar, por las circunstancias que afectan al pecado y al pecador (quién, qué, dónde, por medio de quiénes [colaboradores], cuántas veces, por qué, de qué modo, cuándo); o sea: sujeto, objeto o materia, lugar, mediación, cantidad, razonamiento, modalidad, tiempo (cf. Santa Sede 1984).

Tapia señala que en la confesión de los indígenas es muy difícil definir la gravedad y el tipo de pecado que cometen, dado que algunas veces confiesan faltas que no son consideradas pecado y callan otras calificadas como pecados mortales:

Y no hay que reparar en que preguntados de cosas livianas digan que las tenían por pecado mortal porque quando obran, ò no advierten sino como niños ò yà que advierten que es malo, no hazen juicio de mortal, ni venial, y assi queda en su naturaleza de venial lo que de suyo lo es (Tapia 1723: 11-12).

Además de las confusiones acerca de la gravedad de los pecados, Tapia lamenta otras limitaciones de los cumanagotos a la hora de realizar la confesión. Siguiendo los preceptos católicos, el sacramento de la confesión precisa una serie de condiciones para que sea válido: el penitente debe conocer el credo y los diez mandamientos, ha de confesar que se arrepiente de sus pecados y debe enumerar sus circunstancias; la confesión tiene que ser un acto deliberado deseado por el penitente con el propósito de enmienda (Peña Montenegro 1996 [1668]: 47). En términos de Tapia (1723: 1), los indígenas son “gente de corta capacidad y para las cosas espirituales son muy torpes, y rudos, frios y dexados”. Por lo tanto, el mayor desconuelo del que padecen los misioneros en la confesión se debe al hecho de que los indígenas carecen de algunos actos necesarios y esenciales para la administración sacramental, como por ejemplo el examen de conciencia antes de confesar.

Tapia (1723: 206) clasifica a los indígenas en dos categorías: los “indios no poblados o montaraces” y los “indios poblados”. Al definir la naturaleza de los indígenas, Tapia sigue el marco conceptual de su época empleando términos como “bestias con solo rostro de hombres”, “timidos, cobardes, traydores, mentirosos, infieles, ingratos” (1723: 207), que hacen todas las cosas de virtud forzados y por temor al castigo “porque para todo lo bueno son dexados” (1723: 210).

Según él, la mayor dificultad acaecida en la confesión común no reside en la manifestación de la especie y circunstancia del pecado, sino en el número “porque los Indios comunmente no saben contar y los que mas saben cuentan hasta diez o hasta veinte, contando por los dedos de las manos y de los pies” (1723: 10), quedándole de este modo al confesor la duda de si mienten o si dicen el primer número que se les ocurre. Para superar esta dificultad –dice él– algunos indios acostumbran a traer el Rosario en

la confesión donde tienen numerados los pecados y las veces que los cometieron y, otros cuentan por los dedos de las manos.

Aun conociendo sus limitaciones en la práctica de la fe cristiana, Tapia (1723: 38) no parece estar dispuesto a hacer concesiones y arguye “que los penitentes que no supieran dar cuenta de la Doctrina Christiana quando se confesasen, no deben ser absueltos hasta que la sepan y den bastante cuenta de ella”. Y, como son “tan rudos que casi es imposible que clara y explicitamente entiendan todos los misterios” (1723: 47) bastaría con saber al menos tres sacramentos: Bautismo, Eucaristía y Penitencia para poder recibirlos.

Al igual que los demás misioneros, a Tapia le inquietan los casos en que el confesor desconozca la lengua del penitente, ya que esto incurre en la necesidad de emplear un intérprete en la confesión, poniendo en peligro su secreto y privacidad. Este planteamiento se origina en el Concilio Lateranense IV (1215) cuando la confesión pasa de ser un acto público a convertirse en un diálogo privado con el penitente cuyo secreto debe ser preservado en la máxima intimidad (Rodríguez Molina 2008: 6).

Tapia retoma en su *Confessorio en la lengua cumanagota* (1723) las discusiones teológicas y morales vigentes en su época en torno a las circunstancias y la necesidad de confesar a los indígenas en su lengua. Atento a los concilios limenses, es partidario de la confesión en la lengua cumanagota y advierte que

no cumple su obligacion, y peca mortalmente el Doctrinero de Indios que les enseña las Oraciones, y Mysterios de la Fè en romance. Y assi el Conc[ilio] Limense manda que *Indi indicè doceantur*, que la instruccion à los Indios a de ser en su lengua porque la principal obligacion del Cura, es: *Ministerium Verbi, & Fides per auditum* (Tapia 1723: 57-58).

Sin embargo, en caso de que el confesor no sabe la lengua indígena, Tapia acepta excepcionalmente la intervención de un intérprete. Y, para que la confesión sea lícita, esta se debe dar en las circunstancias específicas: estando el indígena en su lecho de muerte para asegurar su salvación (1723: 57). Según Tapia, hay que ser muy cauteloso a la hora de elegir el intérprete, ya que por orden de prioridad prefiere primero al español o al mestizo a cualquier otro indígena. Y, si finalmente no queda más remedio que elegir a un indio como interprete, hay que escoger al más virtuoso, y que sea de los que “no se embriagan” y de preferencia hombre, porque las mujeres “guardan menos secreto por ser naturalmente habladoras” (1723: 157). En caso de que no hubiere ningún interprete, el sacerdote que se hallare con el enfermo cristiano *in articulo mortis* se ha de entender con él como con los mudos, “procurando por señas moverle al dolor de sus pecados, y que por señas confiese algunos en especie que no es muy dificultoso [...]” (1723: 159).

Como hemos visto, Tapia es defensor de la legitimidad de la confesión sin mediación de un intérprete y, en su ausencia, prefiere que el penitente deje de contar todos sus pecados a que se quede sin absolución por no haberlos verbalizado (1723: 149). Esta estrategia es definida como “dimidiar” los pecados. Aquí, Tapia se apoya en las ideas de Montenegro según

las que, en las situaciones de confesión por intérprete, este también acepta que el penitente reduzca la verbalización de todos sus pecados mortales como atenuante en la confesión y que el confesor lo absuelva sin que este contara todos sus pecados (Barros 2011: 290-298).

En cuanto a la capacidad de arrepentimiento de los indígenas, Tapia (1723: 156) afirma que comúnmente estos no saben de actos de contrición o ejercicios espirituales profundos, ya que “son hijos del castigo y el temor de las penas del infierno les mueve mas à aborrecer el pecado”. En caso de duda sobre su capacidad de arrepentimiento, arguye que es mejor salvarles a través de la atrición o la “contrición imperfecta” que incide en la culpa, el miedo y el infierno como elementos persuasivos, ya que, “en cuanto a los Indios siempre se ha de presumir que està dudoso el Acto de Contrición” (1723: 157). Tapia expresa así un acercamiento crítico hacia las limitaciones que hay en la práctica de la confesión, siendo consciente de los problemas en la misión debido a las limitaciones de los indígenas de comprender e interiorizar los preceptos de la fe.

6. El sexto mandamiento: “por el pecado de la carne hay muchos en el infierno”

La ofensiva moral y teológica contra los pecados de la carne fue un tema de gran preocupación para los teólogos y se fue intensificando a medida que avanzaba el siglo XVII, ya que eran muy conscientes de que controlar el deseo sexual constituía un enorme reto (Pino Iturrieta 1992: 25). La fornicación¹² estaba asociada a varias otras actividades que llevaban aparejadas inmoralidad y violación del sexto mandamiento. Hechos como la bigamia, el adulterio, el concubinato, la sollicitación de mujeres por los curas y la homosexualidad eran todos condenados por la Iglesia, al igual que otros actos y pensamientos impuros o “torpezas” (Schwartz 1997: 52-53).

Es en este contexto que la confesión adquirió un marcado propósito pedagógico para contribuir a la educación y aculturación del indígena y promover la elaboración de un discurso en gran parte centrado sobre la carne y el sexo en el que se mezclan el poder, el deseo de conocer al otro y la voluntad de dominarlo (Gruzinski 1987: 2). Desde esta perspectiva, la confesión se convierte en un examen crítico de los actos del penitente a través del que se pretende inducirle el sentimiento de culpa y de arrepentimiento. En consecuencia, a lo largo del interrogatorio el confesor aparece como un juez que necesita conocer los entresijos del delito o evalúa y contrasta la gravedad de los pecados.

12 ‘Fornicar’ (del lat. *fornicāri*) significa “tener acceso y ayuntamiento carnal fuera del matrimonio” (Diccionario de Autoridades 1732: 787). Durante el siglo XVI, y especialmente después del Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia concebía legítimas las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer únicamente dentro del marco del matrimonio y con el único fin de la procreación. Cualquier otra práctica sexual fuera de este marco se consideraba antinatural. El sexo extramarital entre un hombre y una mujer se conocía como ‘fornicación simple’, mientras que hechos como el adulterio, el concubinato, la bigamia, el incesto, la homosexualidad eran considerados pecados mortales o ‘fornicación calificada’ (Schwartz 1997: 51-52).

Siguiendo esta misma línea, Tapia elabora en su confesionario un mecanismo implacable de preguntas con el fin de combatir la lascivia de los indígenas cumanagotos e incorpora en sus confesionarios verdaderos interrogatorios inquisitoriales acerca de las prácticas y experiencias cotidianas consideradas por la iglesia católica ‘pecados de la carne’. Asimismo, se refuerza la exigencia de una confesión exhaustiva, haciendo especial hincapié en las preguntas referidas al sexto mandamiento (“no fornicar”) que cubren casi la mitad del *Confessionario mas lato*, en total 70 páginas (1723: 329-399; ver Figura 1) y una tercera parte del *Confessionario mas breve* (474-515), con preguntas en las que la intimidad de los indígenas se ve escudriñada en los más mínimos detalles de percibidos y supuestos excesos.

Las preguntas están segmentadas en seis bloques temáticos separados con títulos en mayúsculas: deseos (respecto de una, de dos o de más), amancebamiento, polución voluntaria, tocamientos, sodomía, y bestialidad. Asimismo, Tapia divide las preguntas en función del sexo del penitente, exponiendo primero las que van dirigidas al varón (147 preguntas) y después las que van dirigidas a la mujer (108 preguntas), para evitar confusiones en la confesión:

Aunque las sobredichas preguntas hechas al varon pueden servir las mas de ellas para la muger, sin mas que mudar las voces ò terminos, no obstante para mayor alivio del Confessor y para mas claridad (aunque para mi doblado trabajo) pongo las preguntas siguientes para la muger (Tapia 1723: 372).

El orden temático está distribuido según las circunstancias en las que se comete el pecado. Por lo tanto, las preguntas inciden en la frecuencia del acto (“Quantas vezes la deseaste?”),

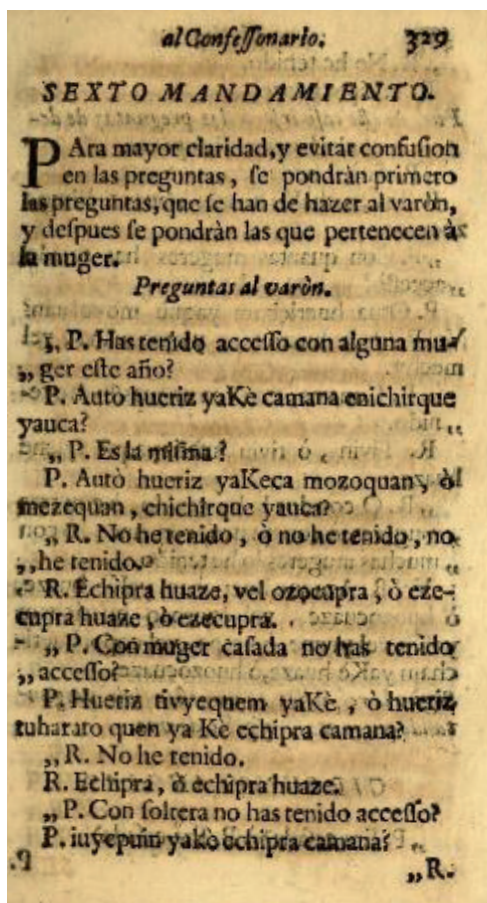


Figura 1. Diego de Tapia (1723 [1888]): *Confessionario mas lato*.

“Quantas veces tuviste accesso con el?”), el grado de parentesco (“Era tu hermana?”, “Era tu parienta?”), si fue un acto voluntario o forzado (“La forçaste?”, “Quantas vezes la forçaste?”, “La forçaste para gozarla?”), la frecuencia del contacto sexual (“Quantas vezes has tenido accesso?”), el estado civil (“Era soltera?”, “Casada era?”, “Era viuda?”), la castidad (“Era doncella?”, “La desfloraste?”), si fue con una o varias personas del mismo sexo o del sexo opuesto (“Tuviste copula con el o con ellos?”), etc.

El registro de las preguntas en función del sexo del penitente es especialmente significativo en el interrogatorio del sexto mandamiento, ya que aunque muy similares en su construcción, resultan mucho más intransigentes en el caso del hombre que en el caso de la mujer, entrando en detalles de tipo: si hubo deseo al ver, si la desfloró o la forzó, etc. En caso de que fuera un acto voluntario, Tapia apunta que no es necesario hacer más preguntas sobre la virginidad.

Seguidamente las preguntas dirigidas a la mujer insisten en la proximidad física (“Te toco deshonestamente?”), si fue un acto voluntario, si la agarraron en el baile (“Te agarraron?”, “Quantas vezes en el baile te agarro?”), o caminando por la calle, etc. En caso de que a la pregunta sobre si lo deseó muchas veces responde que no, Tapia (1723: 376-377) advierte que es mejor no creerle e insistir en las preguntas una vez más: “Si à la pregunta que se le hizo, si lo deseò muchas vezes? responde que no, no creerla luego, sino preguntarle: “A lo lexos lo deseaste?”.

El amancebamiento¹³ (“Te amancebaste con ella/este?”), tanto para el hombre como para la mujer indaga en preguntas acerca de si estuvieron muchos meses amancebados, si sus respectivos maridos o mujeres lo sabían, si era público, etc.:

Con manifiesto agravio y sentimiento grande de algunos casados, suele acontecer el amancebamiento: por cuya causa suelen dexar las mugeres huyendose del Pueblo por no estàr a la vista de lo que no pueden remediar ò porque son los amancebados mas valientes y respetados y tal vez suele ser alguno de las Justicias (Tapia 1723: 349-350).

En el apartado dedicado expresamente a la masturbación y a la homosexualidad (“Tocamientos y sodomia”) las preguntas dirigidas tanto al hombre como a la mujer detallan los actos de placer individualmente (“Has tenido a tus solas tocamientos en tus verguenças?”) o entre personas del mismo sexo, si se cogieron, si se agarraron, si se gozaron (“Has tenido con otro tocamientos en vuestras partes vergonçosas quando estáis chançeando?”, “Has tenido tocamientos lascivos con alguna mujer?”) y si se hicieron tocamientos venéreos. En ambos casos se repiten las preguntas con respecto a los tocamientos lascivos (“Has tenido tocamientos deshonestos con algun hombre? con alguna muger?”) y si tuvo siempre polución en estos accesos (“Has tenido polucion?”), etc.

13 “Es el amancebamiento ó concubinato un trato ilícito y comunicacion torpe que el hombre tiene con una mujer como si fuera propia, dentro o fuera de su casa” (Baños y Sotomayor 1848 [1687]: 433).

Hay una sección aparte para el hombre en las preguntas referentes a la polución voluntaria que se centra en la homosexualidad y las circunstancias del acto, si hubo tocamientos de sus vergüenzas o si fue por un acto de sodomía (“La tuviste con uno?”, “Fuiste agente?”, “Fueron agentes?”), etc.: “A la sobredicha pregunta sodomítica y à la que se sigue de bestialidad suelen responder algunas interyecciones que manifiestan odio ò aborrecimiento a tales pecados, diziendo: *Cayuco. Quiriquai. Michà quiriquai. Campoi. Et cama quenè?*” (1723: 366) En lo que respecta a la mujer, no hay preguntas directas acerca de la sodomía, dato que indicaría por un lado que esta práctica haya podido ser más frecuente en los hombres, o, por otro lado, apuntaría que, según Tapia, esta sucedía solo entre los hombres.

Destaca por su peculiaridad el apartado que concede Tapia a la bestialidad con preguntas discriminatorias acerca del objeto del deseo: si el acto se consumó con perros (“Has tenido accesso con algun perro o con otro animal?”), con gallinas (“Tuviste polucion con ella?”), con caballos o con cabritos, y si los desearon muchas veces. El párrafo interrogatorio culmina con las preguntas sobre el uso de palabras y conversaciones lascivas, así como otros deseos ocultos, como el deseo de hurtar, conectando de este modo con el séptimo mandamiento.

Tapia parte de la convicción de que la confesión es la “medicina y remedio de esa enfermedad” (1723: 231) que padecen los indígenas y, de este modo, el confesor se convierte en médico de las almas y en juez, ya que “està obligado a escudriñar diligentemente la conciencia del pecador como el Medico la enfermedad del enfermo y el Juez la causa del pleyante” (1723: 123). Para ello persigue una lógica persuasiva y disuasiva en la confesión basada en las metáforas del temor y castigo divino que conlleva cometer los ‘pecados de la carne’. Recurre sistemáticamente a analogías del pecado (*machir*) con la ‘culpa’, ‘falta’, ‘error’ a fin de transmitir el significado simbólico deseado.

La estructura comunicativa remite a las estrategias de persecución basada en un diálogo con preguntas y respuestas cerradas: sí/no; verdad/lo creo/no lo creo; he tenido/no he tenido. La puesta en escena del interrogatorio penitencial de una alta carga emocional marca el papel simbólico que desempeña el confesor en hacer comprender al indígena sus debilidades y ‘ablandarlo’ psicológicamente para suscitarle una verdadera atrición.

A pesar de sus esfuerzos por inculcar miedo y temor, finalmente Tapia lamenta la ineficacia de sus instrumentos de persuasión, ya que “ni por remordimiento de conciencia, ni por temor de perder la amistad y gracia de Dios, ni por temor al infierno dexa el Indio de pecar porque à el nada de esso le passa por la imaginacion” (1723: 616). Como consecuencia, Tapia enfatiza la reiteración de la confesión como medio de persuasión basado en medidas represivas para contrarrestar el mecanismo de resistencia de los indígenas al adoctrinamiento religioso.

7. El discurso de las diferencias: preguntas específicas para los indígenas

Confrontados con culturas radicalmente diferentes, los sacerdotes del Nuevo Mundo se convierten en ‘etnógrafos’ encargados de sistematizar la información recogida en el contacto con los indígenas ‘en terreno’ y ponerla al servicio de los nuevos misioneros. De este modo, anclados en la necesidad de traducir y adaptar el confesionario según las distintas lenguas indígenas, los confesores se ven obligados a diseñar estrategias al nivel local que les permitan adaptar los sacramentos católicos acorde con las singularidades de las comunidades indígenas (Valenzuela Márquez 2007: 46).

La adaptación de los manuales de penitencia y los confesionarios a las idiosincrasias del mundo indígena se produce sobre la base formulaica del listado de los diez mandamientos y de los pecados definidos originariamente para el mundo europeo, a los que se les incorporan en sus cuestionarios una serie de prácticas y experiencias locales vistas como ‘pecados del Nuevo Mundo’. Esta búsqueda de equivalencias y homologaciones entre las prácticas prehispánicas y los respectivos pecados presentes en los diez mandamientos referidos en la confesión supone ‘cargar’ aquellos conceptos socioculturales indígenas de connotaciones católico-europeas a fin de imponer la moral cristiana (Valenzuela Márquez 2007: 48-49).

Así, las preguntas formuladas en los confesionarios coloniales toman la estructura de una guía práctica para dar a conocer ciertas prácticas y tradiciones, dentro de las cuales la sexualidad ocupaba un lugar principal tanto en Europa como en América, los hábitos cotidianos, los principios morales y ritos indígenas. De igual modo, Tapia busca una asociación entre los pecados correspondientes a los diez mandamientos y aquellos rasgos específicos para la cultura cumanagota que contribuyen a la demonización de las prácticas consideradas pecaminosas y estigmatizadas por el imaginario católico europeo. A fin de destacar las implicaciones culturales que subyacen en el interrogatorio penitencial de Tapia, a continuación se ofrece un análisis comparativo entre las preguntas específicas para el contexto indígena presentes en el *Manual para catekizar* (1683) de Matías Ruiz Blanco y el *Confessionario mas lato* (1723) de Diego de Tapia (véase el Apéndice).

En el primer mandamiento que hace referencias a Dios y los falsos dioses, los hechiceros, los sueños y los engaños, en ambos confesionarios encontramos preguntas específicas {1d} acerca de los *piaches* y sus prácticas de adivinanza del futuro, como la lectura de la punta del tabaco, así como otras supersticiones y premoniciones de muerte. Además, Tapia añade una breve mención a los rituales que realizan enfatizando el aspecto ‘demoníaco’ de estas prácticas: “Engaño del demonio es aquello que los Piaches enseñan. La palabra del demonio es mentira, porque el demonio es padre de la mentira” (Tapia 1723: 282).

Complementariamente, Ruiz Blanco ofrece en el primer mandamiento información acerca de los sueños y las creencias de los cumanagotos que remiten a las estrategias de los indígenas de eludir la confesión. Según Ruiz Blanco, a la pregunta de si de verdad creen en Dios {1c}, los confesores deben prestar mucha atención a la respuesta, dado

que en el cumanagoto hay una partícula *-na* que los indígenas usan para expresar duda: “Tengase cuydado, porque si responde *Ymoromachna*, es que duda en la Fè, y suelen hablar entre dientes la particula *na*, que es dubitativa” (Ruiz Blanco 1683: 65). Ruiz Blanco incluye además un aspecto que no está presente en el *Confessorio mas lato* de Tapia relacionado con el lugar a donde va el alma del indígena después de su muerte {1f}: “Quando muere el Indio, crees que su alma va à su conuco? Suelen responder *penà quenepà, chercuipihueznedan, Ymoromache*. Y es decir que cuando antes era ignorante lo creía, mas yà no lo cree” (Ruiz Blanco 1683: 66).

En las preguntas respecto al quinto mandamiento ambos confesionarios hacen referencia a las prácticas bélicas indígenas. A la pregunta “Mataste algún hombre?” {5a}, Ruiz Blanco menciona el acto de flechar con unas notas aclaratorias, dado que: “Este verbo [matar] significa también *pegar* o *castigar*, por lo qual se pone la pregunta siguiente: Has flechado algun hombre?” (Ruiz Blanco 1683: 70). Tapia desarrolla la pregunta nombrando seguidamente el envenenamiento: “Has muerto alguno con veneno? Le has dado à otro veneno para que padezca y muera?” (Tapia 1723: 300). Y luego amplía con otro comentario en el que vuelve a nombrar a los *piaches* como agentes principales en el proceso de sanación de los envenenamientos: “Lo comun es esso llamar al diablo los Piaches porque otros les piden ò les mandan que lo llame para que los cure quando estan enfermos ò para que curen à otros à quienes ellos los indios quieren bien y sienten que mueran” (Tapia 1723: 301).

Curiosamente, en el sexto mandamiento donde Tapia se excede con preguntas detalladas acerca del amancebamiento, las relaciones sexuales con o sin violencia, la masturbación, la homosexualidad, la bestialidad, etc., no se encuentran apenas preguntas específicas que desvelen prácticas típicamente indígenas, a excepción de aquellas preguntas sobre las relaciones incestuosas. Es Ruiz Blanco {6c} quien insiste en la relación de parentesco con reiteradas preguntas: “Has tenido parte con tu madre? Has tenido parte con tu hermana? Has tenido parte con tu hija? Has tenido parte con tu cuñado o con tu cuñada? Has tenido parte con tu nieta ò nieto?” (Ruiz Blanco 1683: 74).

Por lo que respecta las prácticas de la homosexualidad y la bestialidad, Ruiz Blanco deja a la elección del confesor dirigirlas o no al penitente, ya que, a pesar de su naturaleza lasciva y carnal, estos ‘vicios’ son poco frecuentes en los indígenas: “Por lo que huviere confessado en las preguntas anteriores, verà el Confessor si es necessario preguntar de este infernal vicio de el qual muy raro se halla entre los Indios aunque son muy lascivos y carnales” (Ruiz Blanco 1683: 78). Sin embargo, Tapia hace hincapie en las preguntas referentes a la bestialidad especificando el tipo de animal y nombra curiosamente solo animales europeos (perro, gallina, cabrito): “Has tenido accesso con algun perro o con otro animal?”, “Que especie de animal era?”, “Muchas vezes tuviste accesso con el?”, “Era gallina? Cabrito?”.

Los dos confesionarios matizan las características culturales indígenas junto con aquellas circunstancias de propagación de la fe peculiares de estas misiones y coinciden en aquellas preguntas específicas de la cultura cumanagota que señalan los pecados típicos indígenas con el fin de recalcar su gravedad y procurar su enmienda durante la confesión. No obstante, aunque muy similares en estructura, cada confesionario plantea el interrogatorio usando estrategias distintas para resaltarlos y atraer la atención sobre su peligro en la confesión. En el *Manual para catekizar* (1683), Ruiz Blanco prefiere incluir sus comentarios sobre los pecados indígenas en las notas (intercaladas entre pregunta y pregunta) dirigidas al confesor con el propósito de instruirlo y guiarlo en el proceso de evangelización y administración de los sacramentos católicos. En cambio, el *Confesionario mas lato* de Tapia ofrece un modelo de confesionario práctico orientado hacia el penitente indígena en el que las preguntas formuladas son muy detalladas y siguen la estructura de un interrogatorio exhaustivo, intercalando solo algunos comentarios breves para los confesores.

Conclusiones

El *Confesionario en lengua cumanagota* (1723) constituye una herramienta para la cristianización de los indígenas en la provincia de Píritu centrado en los sentimientos de culpa y arrepentimiento como principales estrategias de persuasión en la confesión. Las características culturales de los caribes, su rebeldía y resistencia a la conquista repercuten en la retórica inquisitorial empleada por Tapia, aunque reproduce y se nutre en gran medida de los debates religioso-ideológicos de su época.

Tapia proyecta sobre el mundo indígena su preocupación obsesiva de la sexualidad vista como una fuente de tentaciones incompatibles con las prácticas y valores cristianos. Tanto en las *Advertencias preliminares*, como en el interrogatorio penitencial, Tapia se hace principalmente inquisidor de los ‘pecados de la carne’ que para él representan el mayor motivo de desconfianza de los indígenas. A fin de lograr que los indígenas interioricen el marco conceptual cristiano, Tapia establece correspondencias entre los deseos, pensamientos, prácticas condenadas, sueños e imágenes sexuales y el Infierno, el sufrimiento perpetuo y la condena eterna. De este modo, las asociaciones entre la lascivia del cuerpo y el eterno castigo en el Infierno le ayudan a reducir las categorías religiosas cristianas a un sistema ético binario que no admite matices y arrojan al penitente durante la confesión a un espacio muy estrecho, sin salida.

Referencias bibliográficas

Archivo General de Indias (AGI)

- 1693 *Misiones de la orden de San Francisco que pasaron a Indias desde 1655-1769*. Santo_Domingo, Legajo 5547.

Arellano, Fernando

- 1986 *Una introducción a la Venezuela prehispánica: culturas de las naciones indígenas venezolanas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello (UCAB).

Azpilcueta, Martín de

- 1554 *Manual de confesores, y penitentes, que clara y breuemente contiene la vniuersal, y particular decision de quasi todas las dubdas que en las confessions suelen ocurrir de los peccados absoluciones, restituciones, censuras, irregularidades*. Toledo: Iuan Ferrer. <<https://archive.org/details/manualdeconfess00azpigoog>> (22.04.2018).

Baños y Sotomayor, Diego de

- 1848 [1687] *Constituciones sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas*. Carácas: Juan Carmen Martel. <<https://archive.org/stream/constitucioness00synogoo-g#page/n4/mode/2up/search/amancebamiento>> (22.04.2018).

Barros, Maria Cândida

- 2011 Intérpretes e confesionários como expressões de políticas linguísticas da Igreja voltadas à confissão. *Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada* (DELTA) 27(2): 289-310. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44502011000200005>>.

Blanco, Arturo

- 2000 *Historia del confesionario*. Madrid: Ediciones Rialp.

Caulín, Antonio

- 1779 *Historia coro-graphica, natural y evangelica de la Nueva Andalucia, provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana, y vertientes del Rio Orinoco*. Madrid: Juan de San Martin. <<https://archive.org/details/A254373>> (22.04.2018).

Corella, Jaime de

- 1686 *Practica del confessorio y explicación de las 65 proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI*. Pamplona: Juan Micón.

Diccionario de Autoridades

- 1732 *Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española*, tomo III. Madrid: Herederos de Francisco de Hierro. <<http://web.frl.es/DA.html>> (22.04.2018).

Escobar y Mendoça, Antonio de

- 1639 *Examen de confesores y practica de penitentes. En todas las materias de theologia moral*. Pamplona: Juan de Oteiza. <https://books.google.no/books/about/Examen_de_confesores_y_practica_de_peni.html?id=dJ421chXXjQC&redir_esc=y> (22.04.2018).

Fundación Polar (ed.)

- 1988 *Diccionario de historia de Venezuela*. 3 vols. Caracas: Fundación Polar.

Gómez Canedo, Lino

- 1967 *Las misiones de Piritu. Documentos para su historia*. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia 83-84. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

- Gómez Parente, Odilo
1979 *La labor franciscana en Venezuela. Tomo I: promoción indígena*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Instituto de Investigaciones Históricas: Centro de Lenguas Indígenas.
- Gruzinski, Serge
1987 Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* 1: 9-33.
- Kaufman, Terence
2007 Section 3. South America. En: Moseley, Christopher, Ronald E. Asher & Giles Darkes (eds.): *Atlas of the world's languages*. London: Routledge, 59-93.
- Loukotka, Čestmir & Johannes Wilbert (eds.)
1968 *Classification of South American Indian languages*. Reference Series ,7. Los Angeles: University of California (UCLA).
- Mosonyi, Esteban E. & Jorge Pocaterra
2004 Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela indígena. En: *Diàlegs - Fòrum Universal de les Cultures*. Barcelona, 1-24. <http://www.barcelona2004.org/www.barcelona2004.org/esp/banco_del_conocimiento/docs/PO_35_ES_POCATERRA.pdf> (22.04.2018).
- Muguruza Roca, Isabel
2018 Del confesonario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. *Indiana* 35(2): 9-33 [este volumen].
- Murillo Gallegos, Verónica
2014 *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales*. Traducción, presentación y notas de Verónica Murillo Gallegos. Prólogo de Walter Redmon. Colección Novahispania 6. México, D.F.: Porrúa Por la Libre Académico Ediciones.
- Nestares Pleguezuelo, María José
1996 *El comercio exterior del Oriente venezolano en el siglo XVIII*. Almería: Universidad de Almería.
- O'Banion, Patrick J.
2006 "A Priest Who Appears Good". *Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain*. En: Janse, Wim & Barbara Pitkin (eds.): *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*. Dutch Review of Church History 85. Leiden/Boston: Brill, 335-348.
2012 *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Ojer, Pablo
1966 *La formación del oriente venezolano. I Creación de las gobernaciones*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Instituto de Investigaciones Históricas.
- Peña Montenegro, Alonso de la
1996 [1668] *Itinerario para párrocos de indios*. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros y F. Maseda. *Corpus Hispanorum de pace*, 2(2-3). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace.

- Pino Iturrieta, Elías
1992 *Contra lujuria, castidad: historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*. Colección Trópicos. Caracas: Alfadil Ediciones.
- Rodríguez Molina, José
2008 La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico. *Gazeta de Antropología* 24(1). <http://www.ugr.es/%7Epwlac/G24_11Jose_Rodriguez_Molina.html> (22.04.2018).
- Ruiz Blanco, Matías
1683 *Manual para catequizar, y administrar los santos sacramentos à los Indios que habitan la Prouincia de la Nueva Andaluzia, y Nueva Barcelona, y San Christoval de los Cumanagotos*. Madrid: Juan de Viar. <<https://archive.org/stream/manualparacateki00ruiz#page/n5/mode/2up>> (22.04.2018).
1690 *Conversion de Piritu, de indios cvmanagotos, palenques, y otros*. Madrid: Juan Garcia Infançon. <<https://archive.org/details/conversiondepiri00ruiz>> (14.04.2018).
- Santa Sede
1984 Reconciliatio et paenitentia de Juan Pablo II. S.I.: Libreria Editrice Vaticana. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations.index.html#apost_exhortations>; <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations.index.html#apost_exhortations> (08.05.2018).
- Schwartz, Stuart
1997 Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas. *Cuadernos de Historia Moderna* 18: 51-67.
- Tapia, Diego de
1723 *Confessionario en lengua cumanagota y de otras naciones de Indios de la Provincia de Cumanà con vnas advertencias previas al confessionario para los confesores*. Madrid: Pedro Fernandez. <<https://archive.org/details/confessionariosic00tapi>> (22.04.2018).
1888 [1723] *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Julio Platzmann (ed.). Vol. 4: Confessionario mas lato en lengua cumanagota; vol. 5: Confessionario mas breve en lengua cumanagota. Leipzig: B. G. Teubner.
¿1746? *Rezo cotidiano en el idioma Cumanagoto compuesto por el R.P. fr Diego de Tapia Religioso menor de N. Seraph. P. S. Francisco hijo de la Señora Recolectión de la Santa Prov. de Sevilla que saca a luz el P. fr. Pedro Cordero religioso menor e hijo de la Observancia de la misma Prov. En dichas conversiones*. Archivo General de Indias (AGI), MP_ESCRITURA_050.
1969 [¿1746?] *vRezo cotidiano en lengua cumanagota*. Estudio preliminar y edición crítica de Pablo Ojer y Carmela Bentivenga. Serie Lenguas Indígenas de Venezuela 3. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tauste, Francisco de
1680 *Arte, y vocabulario de la lengua de los indios chaymas, cvmanagotos, cores, parias, y otros diversos de la provincia de Cvmana o Nveva Andalvcia*. Madrid: Bernardo de Villa-Diego. <<https://archive.org/details/arteyvocabulario00fran>> (22.04.2018).

Valenzuela Márquez, Jaime

- 2007 Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista Española de Antropología Americana* 37(2): 39-59. <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0707220039A/23080>> (22.04.2018).

Villalobos, Henrique de

- 1625 *Manual de confesores*. Pamplona: Carlos de Labàye. <https://books.google.no/books?id=EofSXLvewIoC&dq=Manual+de+confesores.+Villalobos,+Enrique+de1625&source=gbbs_navlinks_s> (22.04.2018).

Visco, Juan Bautista de

- 1600 *Advertencias para los confesores del los naturales compuestas por el padre fray Joan Baptista de la orden del seraphico Padre Sanct Francisco. Primera parte*. México, Convento de Sanctiago Tlatilulco: M. Ocharte. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/advertencias-para-los-confesores-de-los-naturales-segunda-parte-0/>> (22.04.2018).

Apéndice

Tabla 1. Orden y disposición de las preguntas en *Manual para catequizar* (1683)

Ejemplo	Manda- miento	<i>Manual para catequizar</i> (1683) Matías Ruiz Blanco (59-85)	
		Preguntas generales	Preguntas/notas específicas
{1a}	1	I. Amas à Dios de verdad?	
{1b}	1	II. Aborreces al demonio de verdad?	
{1c}	1	III. De verdad crees la palabra de Dios que enseñan los Padres?	<u>Nota</u> Tengase cuydado, porque si responde <i>Ymoromachna</i> , es que duda en la Fè, y suelen hablar entre dientes la particula <i>na</i> , que es dubitativa.
{1d}	1		IV. Las palabras de los Piaches y simplezas de los viejos las crees acaso?
{1e}	1	V. Crees los sueños?	
{1f}	1		VI. Quando muere el Indio, crees que su alma va à su conuco? <u>Nota</u> Suelen responder <i>penà quenepà</i> , <i>cheruipihueznedan</i> , <i>Ymoromache</i> . Y es decir que cuando antes era ignorante lo creía, mas yà no lo cree.

y *Confessionario mas lato* (1723).

<i>Confessionario mas lato</i> (1723) Diego de Tapia (278-456)	
Preguntas generales	Preguntas específicas
De verdad, amas à Dios nuestro Señor? La palabra de Dios, que los Padres enseñan, tu la crees?	
A nuestro enemigo el demonio lo aborreces?	Aborreces tu aora la palabra del demonio, y la de los Piaches?
	Y su palabra que los Piaches enseñan, la aborreces? Aquello de la punta del tabaco de los Piaches, que ellos dicen, que manifiesta los Venados: y aquello que dicen, que quando el Gallo canta, antes de medianoche, fuera de tiempo, indica mortandad, y también otras cosas, que dicen semejantes à estas; tu las crees? Crees tu esso? Engaño del demonio es aquello que los Piaches enseñan. La palabra del demonio es mentira, porque el demonio es padre de la mentira. Y por esso la palabra del demonio, que enseñan los Piaches, no se le ha de dar oídos, antes si aborrecerla. Y assi tu no la creas, ni la oigas.
Tu crees la palabra de tus sueños? Aquella palabra de tu sueño es palabra en vano. Quando duermes, estàs fuera de razon, y por esso no es verdad la palabra de tu sueño, y pues no es verdad, no se ha de creer , y assi no la creas. No creerás otra vez en sueños?	
(No hay ninguna pregunta similar)	

Ejemplo	Manda- miento	<i>Manual para catekizar</i> (1683) Matías Ruiz Blanco (59-85)	
		Preguntas generales	Preguntas/notas específicas
{2}	2		<u>Nota</u> Los Indios no tienen costumbre ni modo alguno de jurar. Y así no es necesario examen acerca del segundo mandamiento.
{3a}	3	VII. Has trabajado en día de fiesta sin preguntar al Padre? Has oído Misa todos los Domingos estando en el Pueblo?	
{4}	4	VIII. Amas y reverencias à tus Padres? Has reñido con enojo con tus padres?	
{5a}	5	IX. Mataste algún hombre?	<u>Nota</u> Este verbo significa también <i>pegar</i> o <i>castigar</i> , por lo qual se pone la pregunta siguiente: Has flechado algún hombre? <u>Nota</u> Segun respondiere se le puede preguntar el numero: <i>Otuancom?</i>
{6a}	6	X. Has murmurado con otros?	
{6b}	6	XI. Eres casado? Tienes hijos?	

<i>Confessionario mas lato</i> (1723) Diego de Tapia (278-456)	
Preguntas generales	Preguntas específicas
	En este mandamiento no ay que preguntar porque los Indios no tienen modo alguno de jurar, ni de echar maldiciones.
Todos los Domingos y Fiestas de guardar para vosotros, has oído Missa? Porque no la oíste? Estabas lexos del Pueblo? Quando estuviste ganando con los Españoles, trabajaste el Domingo? Quantos Domingos trabajaste? Trabajaste día de Fiesta de guardar vosotros?	
Tienes padre? Tienes madre? Has reñido enojado con tu padre ò con tu madre? ¿Le hablaste mal en su presencia? Quantas veces le hablaste mal? Pusiste las manos en tu padre? en tu madre? Estabas borracho quando le diste? Quando le diste a tu padre, a tu madre, lo deseaste matar? ¿Has hecho lo que tu padre te manda?	
Has muerto algun hombre este año? Muchas vezes deseaste matar a tu muger ò a tu marido?	Has muerto alguno con veneno? Le has dado a otro veneno para que padezca y muera? Tu sabes la contra del veneno? Lo comun es esso llamar al diablo los Piaches porque otros les piden ò les mandan que lo llame para que los cure quando estan enfermos ò para que curen a otros a quienes ellos los indios quieren bien y sienten que mueran.
Has dicho palabras deshonestas?	
Eres casado/a?	

Ejemplo	Manda- miento	<i>Manual para catekizar</i> (1683) Matías Ruiz Blanco (59-85)	
		Preguntas generales	Preguntas/notas específicas
{6c}	6	XII. Has tenido parte con mujer casada? Quantas mugeres casadas ò quantos varones casados son con los que has tenido copula?	<u>Nota</u> Assi se le pregunta de los otro: Tienes madre? Has tenido parte con tu hermana? Has tenido parte con tu hermano? Has tenido parte con tu hijo? Has tenido parte con tu hija? Has tenido parte con tu cuñado o con tu cuñada? Has tenido parte con tu nieta ò nieto? <u>Nota</u> A cada pregunta de las susodichas se añadirà, indagar el numero, diciendo: <i>Otua com, I, otua mare, I, otua imuer;</i> y para alivio del Confessor, procure indagar primero la parentela que tiene el penitente, que en breue lo puede hacer en terminos de arriba.
{6d}	6	XIII. Has tenido parte con muger casada? Con quantas mugeres solteras has tenido? Con la primera quantas veces? Si es muger Has tenido parte con hombre soltero?	
{6e}	6	XIV. Has deseado solamente otras mugeres solteras?	<u>Nota</u> Segun el numero de personas que confessare, se le puede preguntar las vezes que con cada vna ha deseado; y esta pregunta se ha de hazer tambien en los incestos, y demàs especies que arriba tocamos y adelante tocarèmos.

<i>Confessionario mas lato</i> (1723) Diego de Tapia (278-456)	
Preguntas generales	Preguntas específicas
Has tenido accesso con alguna muger este año? Con mujer casada no has tenido acceso? Con soltera no has tenido accesso? Era tu hermana? tu parienta? La forzaste? Es moça, ò es muchachona ò es muchacha de la escuela? Tú la desfloraste? Quantas de essas casadas que deseaste son tus parientas? La cogiste, la agarraste? Has deseado tener accesso con alguna muger/ algun hombre? Has deseado muchas vezes tener accesso con bestia?	
Has tenido accesso con muger casada?	
Quantas son las mugeres que deseaste? La deseaste muchas vezes? A lo lexos la deseaste?	

Ejemplo	Mandamiento	<i>Manual para catekizar</i> (1683) Matías Ruiz Blanco (59-85)	
		Preguntas generales	Preguntas/notas específicas
{6f}	6	XV. Has tenido parte con varon?	<u>Nota</u> Por lo que huviere confessado en las preguntas anteriores, verà el Confesor si es necessario preguntar de este infernal vicio de el qual muy raro se halla entre los Indios aunque son muy lascivos y carnales. Lo mismo digo de la pregunta que se sigue: Has tenido parte con algun perro ò otro animal? <u>Nota</u> Tal vez le responderàn: <i>Cayuco, ò quiricuay, ò etcamà quene</i> . Todas las quales respuestas indican odio à semejantes culpas.
{6g}	6	XVI. Has tenido polucion con tu mano? Has tocado las partes de otros para polucion?	<u>Nota</u> La misma pregunta à cerca de los tocamientos y poluciones y objetos se harà a la hembra.
{7a}	7	XVII. Has hurtado?	<u>Nota</u> Si el hurto fuera materia de restitution, se le diga que lo trayga que no serà descubierto para que lo haga que de otra suerte no lo harà.
{8}	8	XVIII. Has leuantado falso testimonio?	
{6h}	6	XIX. Has deseado la muger de otro?	
{7b}	7	XX. Has codiciado ò embidiado los bienes de otros?	

<i>Confessionario mas lato</i> (1723) Diego de Tapia (278-456)	
Preguntas generales	Preguntas específicas
Has tenido con otro tocamientos en vuestras partes vergonçosas?	Has tenido accesso con algun perro o con otro animal? Que especie de animal era? Muchas vezes tuviste accesso con el? Que especie de animal era? Era gallina? Cabrito?
Has procurado tener polucion voluntaria? Tuviste polucion quando la tocaste? En sueños tuviste polución? Quantas vezes en sueños has consentido en la polucion?	
Has hurtado alguna cosa? Lo devolviste a su dueño? Deseaste hurtar alguna cosa ò alguna bestia?	Deseaste hurtar alguna cosa? Platanos, maiz, batatas?
Has leuantado falso testimonio à otro?	
Has deseado tener accesso con la muger de otro?	

Ejemplo	Manda- miento	<i>Manual para catekizar</i> (1683) Matías Ruiz Blanco (59-85)	
		Preguntas generales	Preguntas/notas específicas
{5b}		XXI. Te has embriagado?	<u>Nota</u> Este es vn vicio muy comun en los Indios; con vna bebida que hazen de maiz que llaman <i>Choco</i> , la qual es su total sustento, de suerte que en faltandoles andan flacos y macilentos, y assi comunmente se embriagan como si dixeramos: <i>De per accidens</i> , à la manera que si el manjar comun tuuiera fortaleza para embriagar; y porque suelen algunas vezes beber con intento de embriagarse para hazer algunas maldades como muertes y venganças, es fuerças hazer la pregunta siguiente Te has embriagado para herir ò matar a otro?

<i>Confessionario mas lato</i> (1723) Diego de Tapia (278-456)	
Preguntas generales	Preguntas específicas
Te has embriagado este año? Muchas veces te has embriagado?	

