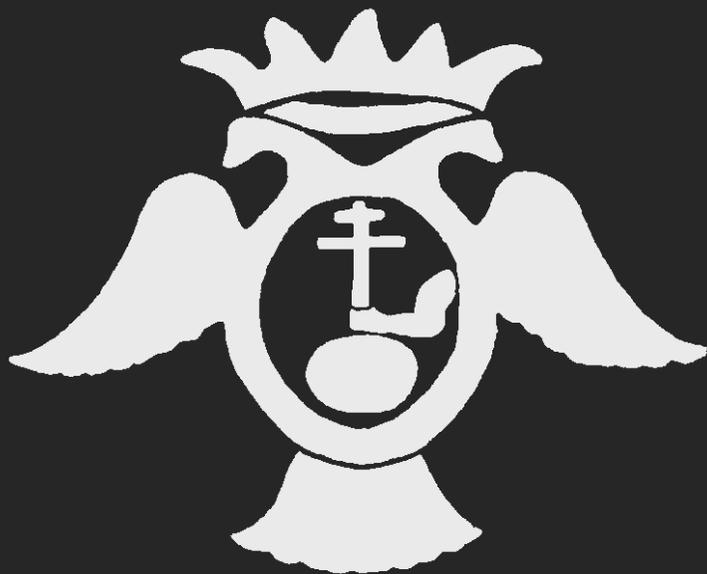




Volumen III

Inquisición Nobohispana

Inquisición Nobohispana
Volumen III



Noemí Quezada / Martha Eugenia Rodríguez / Marcela Suárez
E D I T O R A S



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Autónoma Metropolitana



X
Volumen 33

Inquisición
Robohispana

X
Volumen III

Inquisición Nobohispana



Noemí Quezada Martha Eugenia Rodríguez Marcela Suárez

EDITORA



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Autónoma Metropolitana



Este libro fue dictaminado

Diseño de portada: Martha González

Primera edición: 2000

**© Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA AZCAPOTZALCO**

ISBN 968-36-8212-X

Obra completa: 968-36-8210-3

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en México

Printed in Mexico

ÍNDICE

SEXUALIDAD PROHIBIDA

- SEXUALIDAD, INQUISICIÓN Y HEREJÍA EN LA NUEVA ESPAÑA DE LAS LUCES 13
Marcela Suárez
- CASOS DE CURAS SOLICITANTES DENUNCIADOS
ANTE EL SANTO OFICIO DE TASCO (1580-1630) 25
Jaime García Mendoza
- CASOS DE SODOMÍA ANTE LA INQUISICIÓN
DE MÉXICO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII 45
Raymundo Flores Melo
- INQUISICIÓN, BIGAMIA Y BÍGAMOS EN NUEVA ESPAÑA 63
Dolores Enciso Rojas
- COSMOVISIÓN, SEXUALIDAD E INQUISICIÓN 77
Noemí Quezada

LITERATURA Y ARTE

- LA INQUISICIÓN Y SUS SECRETOS:
EL CASO DE ANTONIO NÚÑEZ DE MIRANDA 89
María Águeda Méndez
- LITERATURA COLONIAL, ORÁCULOS Y DÉCIMAS CENSURADOS
POR LA INQUISICIÓN 99
Margarita Peña
- ¿UNA POLÉMICA ANACRÓNICA?: LA INQUISICIÓN EN *MONJA Y CASADA*,
VIRGEN Y MÁRTIR DE VICENTE RIVA PALACIO 109
Leticia Algaba

LA REPRESENTACIÓN DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN EN VICENTE RIVA PALACIO Y SU NOVELA <i>MONJA Y CASADA</i> , <i>VIRGEN Y MÁRTIR</i>	127
Alejandro Araujo Pardo	
ENTRE TAÑIDOS Y SUSURROS. <i>LA HIJA DEL JUDÍO</i> DE JUSTO SIERRA O'REILLY	149
Miguel Ángel Castro	
LO DICHO Y LO OMITIDO EN <i>LA HIJA DEL JUDÍO</i> DE JUSTO SIERRA O'REILLY	165
Ana Rosa Domenella	
LA CONCULCACIÓN EN ALGUNOS PROCESOS INQUISITORIALES	177
Edelmira Ramírez Leyva	

LOS INDIOS FRENTE AL SANTO OFICIO

INDÍGENAS EN LA INQUISICIÓN EPISCOPAL DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA (1536-1543)	197
Ma. Elvira Buelna Serrano	
INQUISIDORES VIRTUALES. LOS INDIOS BAJO LA JUSTICIA ORDINARIA.....	219
Irma Guadalupe Cruz Soto	
ENCOMENDEROS, INDÍGENAS E INQUISICIÓN EN YANHUITLÁN, OAXACA EN 1544-1547	229
Ma. Teresa Sepúlveda y H.	
EL OBISPO FRAY DIEGO DE LANDA Y SUS RELACIONES CON EL SANTO TRIBUNAL DE LA FE	243
María del Carmen León Cázares	

LOS DISIDENTES

HETERODOXIA Y ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA EN LA NUEVA ESPAÑA: LOS ILUMINADOS ALUMBRADOS O ILUSOS	263
Isabel Lagarriga Attias	
ALUMBRADOS NOVOHISPANOS EN EL SIGLO XVII	277
Adriana Rodríguez Delgado	

EL DISCURSO PERSEGUIDO O LA PALABRA ENCARCELADA:	
CAUSAS CONTRA HEREJES Y BEATAS DEL SIGLO XVIII NOVOHISPANO	293
Norma Guarneros Rico	
MIGUEL SERVET Y LA INTOLERANCIA RELIGIOSA	305
Ma. del Pilar Tonda Magallón	
LA MEDICINA BAJO LA MIRADA DEL SANTO OFICIO	
EL PROTOMEDICATO Y LA INQUISICIÓN: SUPERVISORES DE LA MEDICINA	333
Martha Eugenia Rodríguez y Angelina Galindo	
LOCURA E INQUISICIÓN. EL CASO DE JOSEFA DE APELO (1768-1785)	349
Alberto del Castillo Troncoso	
CENSURA Y LIBROS PROHIBIDOS	
LIBROS, INQUISICIÓN Y DEVOCIÓN	361
Ramón Aguilera Murguía y Xóchitl Martínez Barbosa	
AUTOS SOBRE UN SERMÓN: LA VIDA SOCIAL Y RELIGIOSA	
DE LA VILLA DE ATLIXCO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII	379
Raúl Aguilar Carbajal	
LA OBRA DE IMPRENTA Y LA INQUISICIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA:	
LOS LIBROS PROHIBIDOS	393
Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Jorge Arturo Talavera González	
SERMONES Y ORACIONES PROHIBIDAS POR EL TRIBUNAL	
DE LA SANTA INQUISICIÓN	405
María del Carmen Reyna	
INQUISICIÓN Y CULTURA NOVOHISPANA REPERCUSIONES	
DE LA CENSURA DE LIBROS	423
José Abel Ramos Soriano	

SEXUALIDAD PROHIBIDA

SEXUALIDAD, INQUISICIÓN Y HEREJÍA EN LA NUEVA ESPAÑA DE LAS LUCES

Marcela Suárez

De acuerdo con sus raíces griegas, la palabra herejía significa elección, arbitrio que en los siglos XII y XIII fue transformado por los teólogos en una desviación de la ortodoxia cristiana.¹ Originalmente el concepto de herejía como elección estaba vinculado a un compromiso; después, se le unió a la noción de ruptura como consecuencia de la decisión; lo real es que un hereje es un desviado de la ortodoxia vigente dentro de su comunidad cultural, por lo que la herejía no sólo lo es en sentido religioso en relación con un Dios, sino que cuando se presenta, tiene un tinte secular, porque también es un hereje aquel calificado negativamente por los miembros de su comunidad.

En la Nueva España del siglo XVIII paralelamente a los impulsos modernizadores empezaron a proliferar en varios ámbitos los discursos sobre la decadencia de las costumbres, ya que preocupaba mucho a la Corona y a la Iglesia el establecimiento de un orden social y, como parte de éste, el ejercicio de la sexualidad de los pobladores dentro del modelo cristiano de conyugalidad. Esta creciente atención constituía sin duda alguna novedad, debido quizá al incremento cualitativo o cuantitativo de las transgresiones, pero la verdad era que este nuevo interés respondía al afán del regalismo por evitar la disipación y el desorden.

La vigilancia del ejercicio sexual, otrora, terreno casi de la Iglesia, ya no se limitó al espacio de la confesión, sino que se extendió a todos los aparatos estatales. El Estado español de las Luces se encontraba muy

¹ M.D. Chenu, «Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo», en Jacques Le Goff *et al.*, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI editores, 1987, pp. 1-2.

interesado en consolidar la institución matrimonial y el ejercicio de la sexualidad permitida por el modelo cristiano, por lo cual dedicó gran parte de sus esfuerzos y discursos para tal fin. Para estos tiempos la Corona invadía poco a poco los terrenos de la Iglesia para la censura y pena a los infractores del modelo cristiano de sexualidad, y la Iglesia ante el crecimiento del poder Real se vio obligada a aceptar la intromisión y cooperación, deseada o no, de la Corona; el IV Concilio, la Pragmática de matrimonios y una serie amplia de cédulas, bandos y prohibiciones constituyeron la expresión de una laicización paulatina de los pecados de la carne, algunos de los cuales sin embargo, como desviación de la ortodoxia cristiana, continuaron dentro de la esfera inquisitorial.

En este contexto, el Tribunal del Santo Oficio había funcionado desde su instauración en España como un instrumento de control social que calificaba la heterodoxia cuando definía la ortodoxia, constituyéndose en un aparato político-religioso.² La Iglesia y el Estado estuvieron estrechamente unidos en España desde el siglo XV, ya que tenían en común la jurisdicción de algunos aspectos de la vida política y social, circunstancia que los condujo a una convivencia que, si bien no exenta de conflictos, se había llevado a cabo a lo largo del tiempo por medio de acuerdos y convenios. El Tribunal del Santo Oficio, de carácter mixto,³ dependiente o independiente de la Corona y del Papa, había actuado desde su fundación, a decir de Tomás y Valiente «[...] como una institución política inspirada y dominada por una determinada forma de política eclesiástica asumida por el Estado»,⁴ porque de hecho tanto la Iglesia como la Corona españolas persiguieron siempre al final los mismos objetivos: el sostenimiento del orden social establecido y la unidad política y religiosa.⁵

² Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona, Península, 1977, p. 32. Véase, Antonio Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1972, *passim*. Véase Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, Grijalbo, 1967, *passim*.

³ Marcelin Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1973, p. 28.

⁴ Francisco Tomás y Valiente, «Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado», en Joaquín Pérez Villanueva (coord.), *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI editores, 1978, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 44.

Para el despotismo ilustrado, la organización de las conductas sexuales también se introdujeron en la modernización del sistema penal que se intentaba. El moderno sistema penal eliminó las penas infamantes para los infractores sexuales y su esfuerzo se canalizó a sanear la institución matrimonial; así, se obligó a las parejas separadas a reunirse, a los amancebados a casarse y la fuerza de la libido de las mujeres «calientes» se canalizó en «casas de recogimiento para el trabajo». El derecho procesal aunque presentaba algunas variaciones según la jurisdicción tenía un fondo jurídico común: obras doctrinales como las Decretales que influyeron para legislar sobre el proceso penal no sólo eclesiástico sino también civil, por lo que el proceso penal regido por normas canónicas y contenido en legislación civil también funcionó para las prácticas del Tribunal del Santo Oficio.⁶ En cuestiones jurisdiccionales —etapa de intensa secularización— existía una línea difusa entre las infracciones sexuales que competían a los Tribunales Reales y a los del Santo Oficio, pero los documentos indican que el Tribunal del Santo Oficio se preocupó fundamentalmente por la solicitación, la bigamia, la sodomía y el discurso sobre la fornicación, mientras que los tribunales seculares estuvieron más interesados en el adulterio, amancebamientos, los incestos y la prostitución.

Para los infractores del modelo cristiano de sexualidad existía un esquema procesal común en cuanto a la denuncia, aprehensión, valor de los testigos y confesión, aunque algunos de estos rubros tenían algunas variantes según la infracción, como en el caso de adulterio cuya denuncia sólo podía realizarla el cónyuge afectado, y variaba cuando era competencia del Tribunal del Santo Oficio, como en el caso de los religiosos solicitantes. El proceso civil en la Cárcel de Corte se iniciaba con la denuncia, a la que seguía la aprehensión; después continuaba con una fase informativa en donde se averiguaba la posible culpa, en tanto el sospechoso permanecía en prisión preventiva y en donde todo se orientaba a comprobar las sospechas; en una segunda etapa el reo podía contar con un defensor, conocer a los testigos y a veces debía proponer a los suyos; con los interrogatorios se buscaba siempre la autoacusación, y al final existía libertad del juez para juzgar a su arbitrio.

⁶ Francisco Tomás y Valiente, *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982, p. 30.

Para los casos inquisitoriales el proceso era similar pero con la carga del secreto, ya que en los interrogatorios no se explicaba al reo sobre la culpa en que se basaba el proceso. Tampoco contaba con las garantías de los espacios seculares en donde pudiera tener un abogado defensor y conociera los testigos. En el Tribunal del Santo Oficio el reo no tenía acceso a la sumaria ni a las pruebas en contra, el secreto casi le impedía la defensa, porque los interrogatorios buscaban mediante la tortura o sin ella, la autoacusación. Como señala Tomás y Valiente⁷ el funcionamiento inquisitorial parecía orientarse a comprobar la culpabilidad del sujeto contra el que existían algunos indicios de conducta transgresora. A partir de la acusación se iniciaba el proceso y después de la denuncia se efectuaban los pasos para investigar la posible culpa del acusado que entretanto esperaba en la prisión preventiva; el reo conocía su acusación cuando el fiscal se lo comunicaba, pero ni él ni su defensor tenían acceso al material de la sumaria, ni a las pruebas del fiscal que se presentaban en su contra; la denuncia era protegida por el anonimato y la perspectiva aliviadora para el denunciante del «descargo de conciencia» como parte de sus obligaciones cristianas; la ansiedad social, miedos y tensiones generados por problemas económicos y sociales es posible que generaran muchas de las delaciones que tanto la Corona como la Iglesia estimulaban. En los procesos inquisitoriales existía un arbitrio judicial superior al de los tribunales seculares, porque el control de la «Suprema» actuaba *a posteriori* de las actuaciones procesales.⁸

La praxis procesal del Tribunal del Santo Oficio se basaba en normas casuísticas surgidas de instituciones aprobadas por el Consejo desde 1484 y posteriores, pero aplicadas a lo usual de cada lugar, aunque detrás de todo se encontraba la doctrina emanada de normas canónicas. Para el Tribunal de México las reglas fueron las mismas que para la metrópoli, pero dadas las condiciones coloniales, se otorgó mayor oportunidad para la casuística; en general, en los procesos para las sexualidades no permitidas la acción de los inquisidores tuvo que ser muy abierta debido a que los procesos no siempre correspondían a los delitos por falsedad en las denuncias, a los errores en la recepción del discurso cristiano; se denunciaban pecados que

⁷ Tomás y Valiente, *op. cit.*, p. 58.

⁸ *Ibidem*, p. 59.

en realidad no lo eran, porque se perseguían algunos casos y no se sancionaban; porque los límites del alcance de las normas a través del Tribunal eran excesivos dada la amplitud del territorio asignado a éste, y porque los edictos no siempre tuvieron la posibilidad de ser escuchados y a veces no eran leídos públicamente y cuando esto ocurría –como lo señala Solange Alberro– no siempre eran estos comprendidos por los escuchas.⁹ Los inquisidores en su mayoría trataron de usar el sentido común, la discreción para evitar los escándalos sobre todo en los casos de los solicitantes; se juzgaba de modo diferente según la clase social, edad, sexo y cultura de los acusados. En general, la ignorancia, la minoría de edad, lo femenino y la locura¹⁰ fueron tratados con benevolencia y mayor tolerancia.

A diferencia de los tribunales civiles, aquí y lo entendido por el denunciante como infracción no lo era para el Tribunal, como en el caso de fray Francisco Saenz (1785), quien fue acusado por una beata, María Isabel de León, de solicitante, cuando en realidad el fraile sólo la reprendía con frecuencia porque ella se alejaba de la ortodoxia cristiana; en este caso los inquisidores Juan de Mier y Villar, Francisco Rodríguez de Carasa y los consultores don Andrés Llanos y don Luis Torres decidieron suspender los autos.¹¹

Cuando había indicio de comportamiento infractor se continuaba el proceso, pero si no tenía fundamento concluía con un sobreseimiento, tal como sucedió con el proceso contra Francisco Domínguez (1784), primer vicario de coro en el Convento Grande de la Merced, quien fue denunciado como solicitante y no se encontró ningún indicio de ello;¹² en ocasiones la acusación era difusa o no muy clara, especialmente en los casos de solitación, como en el caso de la denuncia hecha por María de los Angeles Gutiérrez (1780) contra un religioso mercedario cuyo nombre nunca dijo, por lo que el proceso tuvo que suspenderse por desconocerse el nombre del acusado.¹³

⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 69-77.

¹⁰ En 1796 don José Gamboa, Presbítero del Arzobispado, fue denunciado al Santo Oficio como solicitante. Los médicos que lo auscultaron lo declararon transtornado de juicio y el caso no procedió. Véase Archivo General de la Nación, México, (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 1340, exp. 12, f. 1-2.

¹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1273, exp. 4, f. 83-87.

¹² AGN, *Inquisición*, vol. 1253, exp. 5, f. 8-11.

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 1247, exp. 11, f. 233-234.

LAS FALTAS

La sollicitación

Se consideraba como sollicitación el hacer proposiciones deshonestas, o intentar seducir a las hijas de confesión antes, durante o después de ésta o con pretextos espirituales; consistía en que con pretexto o durante el sacramento de la penitencia el confesor invitara, indujera o presionara a sus penitentes a emitir actos o discursos contra la castidad. Cualquier acto que implicara sensualidad entre el eclesiástico y la sollicitada era considerado «acto torpe», desde un roce de dedos hasta tocarse el cuerpo o realizar el coito.

La sollicitación alteraba la legitimidad de la Iglesia y lesionaba el sacramento de la penitencia, por lo que constituyó una de las preocupaciones más importantes del Santo Oficio y el ejercicio de sexualidad más perseguida por el Tribunal. El énfasis colocado en la persecución de este delito era fundamental para la conservación del discurso cristiano; Carlos III incluso inscribió este problema en el mejoramiento de la calidad del clero, poniendo gran esfuerzo en la enseñanza y preparación del personal eclesiástico y, después, en la reforma conventual.¹⁴

Los discursos en pro de la castidad eclesiástica proliferaban, pero las sollicitaciones continuaron. En los expedientes analizados se observaron similitudes, líneas de conducta parecidas y algunas circunstancias comunes a todas las sollicitaciones; los confesores iniciaban la relación pretendiendo tener con las penitentes una relación que podría considerarse erótica, no siempre con fines de coito; generalmente era con fines personales aunque también se dio el caso en que los confesores actuaban como intermediarios de otros hombres. La sollicitación se llevaba a cabo después de que el eclesiástico ya había confesado varias veces a la mujer y existía entre ellos alguna confianza, por lo general el confesor era amable y con palabras elogiosas se refería a la sollicitada, a veces obsequiaban a las mujeres o les daban dinero, como don Juan de la Campa que a María Guadalupe Cevallos después de confesarla «le ponía en la mano algún dinero»;¹⁵ otros iniciaban la sollicitación con preguntas íntimas o discursos con doble sentido y los más avezados lo intentaban sin mucho preámbu-

¹⁴ Para el tema de la Reforma Conventual en relación con la sexualidad. Véase *Carta a una religiosa para su dirección y desengaño*, obra del P. José Moro, Puebla, Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1774, Centro de Estudios Históricos de ConduMex.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1405, exp. 17, f. 282-300.

lo, según las características de la penitente, ingenuidad, disposición, posibilidades de aceptación o necesidad afectiva, ya que el confesor podía significar para las mujeres poder, guía, protección y solución a problemas materiales, tal vez un ascenso moral o social.

Para defender la ortodoxia, las autoridades del Santo Oficio pusieron toda su atención a las denuncias y crearon medidas para prevenir la desviación; entre éstas emitieron un decreto en 1620 con las instrucciones que daban a los confesores para tratar a las penitentes que denunciaran solicitación; señalaba que éstos podían recibir las denuncias directamente de los afectados con la condición de que se precisara el nombre del acusado, su calidad, el delito y sus circunstancias, para que el confesor elaborara la denuncia formal y absolviera al denunciante. El decreto prohibía absolver antes de denunciar, y para ampliarlo se dieron dos edictos más, uno en 1690 y otro en 1730. En 1668, se emitió también un edicto que se volvió a promulgar en marzo de 1783 en el que se especificaba el aislamiento y distancia que debería de existir entre penitentes y confesor, pero en la realidad estas órdenes no se cumplían, sobre todo, en cuanto a la prohibición y vetos para el confesor, en el sentido de la absolución del pecado a su copartícipe en él, como en el problema de la existencia de lugares para el encuentro erótico y sexual. Las mujeres en general no realizaban voluntariamente la denuncia, casi siempre lo hacían por la presión de otros confesores y la mayoría demostraba ignorancia y algunas mucha candidez.

Los procesos no eran rápidos, porque tenían que reunirse mínimo dos denuncias y testimonios después de las cuales encerraban al reo en las cárceles secretas en tanto continuaba el proceso; en ocasiones éste no avanzaba porque sólo se presentaba una denuncia y en otras se suspendían por faltar un testimonio aunque fueran flagrantes y graves las solicitudes. La autodenuncia ayudaba a disminuir la pena, así como la referencia de vida y costumbres honestas unidos a un profundo arrepentimiento. En sus defensas, los reos se preocupaban mucho por señalar no haber herejicado ni apostatado de la religión católica, y algunos se empeñaban en aclarar que no habían absuelto a sus cómplices por el delito; el dictamen del Tribunal tenía que ver con la uniformidad de los testigos, lo sincero de los testimonios y lo substancial de ellos.¹⁶ Podía denunciarse a nombre de difuntas, y mu-

¹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1217, exp. 17, f. 228-250.

chas veces la imposibilidad de absolver a la solicitada hacía temer al solicitante de ser acusado, por lo que se autodenunciaba. Los procesos siempre se llevaron a cabo con mucha discreción, así como las aprehensiones y penas; éstas consistieron en la reclusión y destierro del solicitante para realizar penas espirituales, confesar y comulgar, hacer ejercicios espirituales bajo vigilancia, ocupar el último lugar entre los sacerdotes de su comunidad y a ser privados de voz activa y pasiva junto a la prohibición de celebrar misa y confesar por determinado tiempo, según la gravedad del caso; en realidad sólo se trataba de retirar al elemento perturbador, porque en el fondo se comprendía que la moral tenía que «adaptarse» de alguna manera a la realidad cotidiana. Un celibato muchas veces violado tenía que tener fuertes razones físicas, sociales y psicológicas.

La bigamia

Constituía una grave infracción al modelo cristiano de sexualidad por lo que desde la era patrística se habían emitido leyes contra esta práctica, después el Concilio de Trento sintetizó y reforzó estas normas haciendo énfasis en el carácter de indisolubilidad y unicidad del matrimonio cristiano. Los bigamos escuchaban y aceptaban el discurso cristiano, pero lo asimilaban y aún interpretaban según su propia cosmovisión, a pesar de que vivir en bigamia o poligamia no era sencillo pues implicaba engaño, mentiras, falta contra un sacramento y tener que encarar al Santo Oficio; los herejes lo son al interior de las creencias y así los bigamos insistían en la convivencia amorosa dentro del sacramento del matrimonio. El polígamo tenía que mostrar ser soltero o viudo, por lo que algunos compraban testigos, otros cartas probatorias, e incluso hubo osados que en su afán por un nuevo sacramento, falsificaron documentos eclesiales. Tal cosa realizó doña Ignacia Romanategui que en Cartagena de Indias presentó una fe de defunción de su primer marido, don Juan de Lara, para poder casarse de nuevo; el documento provenía de México y la Inquisición de Cartagena envió el documento a verificar. El Tribunal Mexicano ordenó la indagación de la existencia del muerto y del comisario que firmaba la fe de defunción, don Pedro Josef Flores Peralta, pero resultó que no existía ningún difunto ni tampoco el comisario, volvió a revisar el documento y descubrió su falsedad. ¡Por cuestión de formas! Doña Ignacia no se había actualizado en la redacción oficial y

un funcionario inquisitorial descubrió la falsificación por una expresión que hacía cincuenta años no se usaba en las partidas de entierros. Algunos infractores corrompían a las autoridades¹⁷ y otros se cambiaban de nombre para poder casarse de nuevo.¹⁸

El Tribunal del Santo Oficio consideraba esta infracción como un delito menor, pero los Concilios le otorgaron más atención.¹⁹ A la Iglesia y a la Corona les preocupaba el abandono de las familias y el control de los enlaces de las personas, pero dada la gran extensión del territorio novohispano y la diversidad racial y cultural, además de la gran movilidad de la población, era difícil su inspección, por lo que los Concilios encargaron a los párrocos la vigilancia. Para las dos últimas décadas del siglo de las Luces, en el delito de bigamia intervenían Inquisidores, las autoridades reales —que habían sido obligadas desde 1788— y los provisosores a quienes correspondía comprobar la legitimidad de los matrimonios o su anulación.

El proceso se iniciaba con las denuncias que en ocasiones eran desconocidos o de los cónyuges afectados aunque algunos infractores se autodenunciaban por problemas materiales o de conciencia; después de la denuncia se solicitaba el testimonio del acusado, de los testigos y los procedimientos y documentos probatorios de los matrimonios y se confrontaban las partidas de matrimonios para comprobar su existencia; los reos entretanto se mantenían en las cárceles secretas, aunque hubo casos en que se les ponía como cárcel su lugar de residencia.

Gran cantidad de mujeres y hombres se habían casado la primera vez sin amor, tal vez por juventud, inseguridad, ignorancia o bajo presión de autoridades o familiares; los vaivenes de la vida los llevaban a otros lugares y a otros amores, y cuando la comunicación no era fácil, el nivel de violencia grande y la esperanza de vida corta, muchas cosas podían ser posibles. Ante esto, los funcionarios inquisitoriales fueron muchas veces tolerantes y aun positivamente críticos; las pe-

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1243, exp. 14, f. 151-166, año 1783. Este expediente corresponde a don Luis López que se valió de don José Guerrero, escribiente de la contaduría de Tributos, quien le facilitó la dispensa de las proclamas.

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1211, exp.15, f. 302-303.

¹⁹ Dolores Enciso, «La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España», en Sergio Ortega, *et al. El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp. 256-257.

nas para los bigamos variaron del abjurar de levi, azotes por las calles en auto sacramental, destierro de sitio, además de penas espirituales como penitencia y rezos; para reincidentes, el Tribunal amenazaba con la excomunión.

En el último tercio del siglo XVIII hubo una disminución notable de estos procesos en relación con tiempos anteriores, dado el proceso de secularización formal de este delito; a partir de 1788 se indagó también en el brazo secular, pero en ninguna de las dos justicias se encontró mucho interés por la infracción; no es que el delito hubiera disminuido en la incidencia, sino más bien la hipótesis radica en que la bigamia como infracción se encontraba en el terreno de nadie. El interés por la imposición del modelo cristiano de conyugalidad continuaba, pero al mismo tiempo que la Iglesia se retraía en sus funciones fiscalizadoras para esta falta, el Estado no contaba con las capacidades suficientes para perseguirlo; la última injerencia del Tribunal para este delito se encontró —por la autora de estas líneas— en 1800.²⁰

La sodomía

Para esta época el concepto sodomía se aplicaba a los pecados en donde el semen se perdía, es decir, era no utilizarlo o desperdiciarlo para la procreación, de ahí que los pecados contra-natura como el coito anal u oral, el bestialismo y la homosexualidad entraran en esta categoría.

En la Nueva España de las Luces los pecados contra-natura, si bien existían, eran fáciles de ocultar; en la historia española habían estado siempre vinculados a la jurisdicción inquisitorial, aún en los tiempos de intervención secular, ya que eran los que cargaban con más ostentación la mancha de Satán y muchas veces se les vinculó con la herejía; sin embargo, con la secularización, el desplazamiento del Tribunal del Santo Oficio condujo a que en el año de 1777 la Inquisición novohispana declarara no tomar conocimiento del delito de sodomía;²¹ tal vez por esto o quizá porque estos pecados ya no representaban en las mentalidades colectivas la carga más densa del estigma, no se observaron redes de infractores, pero tampoco ninguna sistematización para la delación y persecución. En documentos inquisitoriales consultados se encontraron casos de homosexuales en

²⁰ Marcela Suárez, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1100, f. 82, 1777.

algunos procesos por solicitación, y en documentos civiles algún caso aislado de bestialismo; no se detectaron sodomías imperfectas²² como delitos denunciados y perseguidos, pero estamos seguros de que se presentaron ocultos o acompañando a otros delitos. Por ejemplo, Gregoria Piedra, alias «la macho»,²³ estuvo confinada en la cárcel de la ciudad en cuatro ocasiones por vestirse como hombre, después por algunos pleitos fue encerrada en la Acordada tres meses y también estuvo en el Hospicio de Pobres; posteriormente fue confinada en la Cárcel Eclesiástica por recomulgadora y dos veces estuvo en la Cárcel de Corte, pero en ninguna de las ocasiones la causa de su prisión fueron sus preferencias sexuales.

Los Reyes Católicos publicaron una ley que equiparaba las prácticas sexuales entre personas de un mismo sexo al pecado nefando, al de *lessa* majestad y también al de herejía;²⁴ posteriormente una pragmática de Felipe II señaló la necesidad de condenar a los sospechosos de esta falta, aún sin pruebas, a la hoguera, orden que se cumplió en varias ocasiones en la metrópoli como en las colonias, tanto en el siglo XVI y en el XVII.²⁵ Fernando el Católico extendió la jurisdicción del Santo Oficio a la sodomía en 1505, porque como acción contaminadora requería de ser eliminada para lograr el perdón de Dios; era un delito contra el alma, y como tal, era menester destruir el cuerpo para salvar el alma.

La sodomía entre mujeres siempre fue vista con mayor benevolencia y sólo era considerada grave si la mujer al conducirse como hombre penetraba de alguna manera a su compañera, y al no haber derroche de semen la falta contra-natura siempre fue menor. Para el bestialismo la justicia española tuvo el mismo trato que para la sodomía pero con un añadido más, se quemaba también al animal «que lo había permitido» para que no quedara impune ningún cómplice ni la imagen de ninguna huella.

²² La sodomía podía ser perfecta cuando la realización del coito era con una persona del mismo sexo, e imperfecta cuando se realizaba con persona del sexo opuesto con penetración por lugar inadecuado.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 1349, f. 336-350, 1796.

²⁴ Rafael Carrasco, *Inquisición y represión en Valencia. Historia de los sodomitas 1565-1785*, Barcelona, Laertes, 1985, p. 260.

²⁵ Gregorio M. de Guijo, *Diario 1648-1664*, México, Manuel Romero de Terreros Porrux, 1952, 2 vols.

Para el último tercio del siglo XVIII la severidad del castigo había disminuido; así, en Nueva España, José Pineda, Leandro Hurtado y Gerardo Vázquez fueron condenados por crimen de sodomía en auto inquisitorial del 13 de febrero de 1790, imponiéndoseles ocho años de servicio para su majestad en los arsenales de la Habana.²⁶ Los procesos contra sodomitas en la historia española de los siglos XVI y XVII revelan horror, fobias y una reacción social agresiva y violenta, pero en la Nueva España de las Luces, aunque la falta se perseguía de oficio, no pareció interesar ni a las autoridades ni a la población, o quizá se ocultaba de tal forma que pasó inadvertida.

En suma, en la Nueva España las infracciones al modelo cristiano de sexualidad fueron abundantes. No era un problema de ateísmo porque a pesar del proceso secularizador el pensamiento religioso siempre estuvo presente aun cuando la conducta de los individuos se alejara de la norma, más bien fue cuestión de ajustar la realidad terrenal al mandato divino, quizá porque la sexualidad tuviese más que ver con la vida y las pulsiones. La fe como algo inherente a la vida y con ella la aceptación de los dogmas para el ejercicio de la sexualidad estaba lejos de ser totalmente vivida, y aun en los procesos inquisitoriales, la fe y la religiosidad como un sistema de vida, se separaron de las necesidades materiales. Si los infractores sexuales se convirtieron en herejes al transgredir el orden social—y así fueron calificados por los fiscales inquisitoriales en las fórmulas de acusación—, en el sentido religioso no hereticaron, simplemente su conducta respondió a las pulsiones que a pesar de las prohibiciones y castigos se empeñaron en sobrevivir.

Los seres humanos recibimos la herencia de nuestra específica civilización en el sentido social, la ideología, la conciencia y las culpas. Podemos pensar que en nuestra sociedad el ejercicio de la sexualidad es abierto y el criterio permisivo, pero ello es falso porque la culpa cristiana de alguna manera todavía sobrevive; aún existe marginación para el homosexual, estigma para la prostituta, el morboso secreto para el adulterio y el consenso para la monogamia heterosexual. Mantener el discurso judeo cristiano sobre la sexualidad tiene profundas implicaciones políticas y económicas, es urgente construir una sexualidad sin culpa que mejore la calidad de vida de mujeres y hombres.

²⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1313, exp. 2, f. 5.

CASOS DE CURAS SOLICITANTES DENUNCIADOS ANTE EL SANTO OFICIO DE TASCO (1580-1630)

Jaime García Mendoza

INTRODUCCIÓN

Esta investigación trata sobre los casos de «solicitudes» denunciadas en la provincia de Tasco ante el Tribunal del Santo Oficio entre 1580 y 1630, que se localizan en el Ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación.

Es resultado de un trabajo más amplio sobre la formación de élites en la provincia de Tasco; al incursionar en las fuentes documentales del Ramo de Inquisición para localizar los datos, éstos permitieron la reconstrucción de la historia de un grupo de familias en Tasco, y posibilitaron conocer las costumbres y actitudes de ciertos curas que aparecen en los documentos.

El objetivo de este ensayo es conocer el comportamiento social de esos religiosos, como un pequeño grupo de la sociedad novohispana. Las solicitudes eran un fenómeno de orden psicológico, ya que el cumplimiento de los preceptos morales dependía de la libertad de acción de los sujetos; afectó tanto a los curas transgresores de dichos preceptos como a las mujeres indígenas –receptoras de dicha moral. Los curas al predicar debían mostrar, una actitud coherente frente a sus feligreses. Sin embargo, por diversos factores se dejaban seducir por las necesidades del cuerpo. Así, el fenómeno de las solicitudes permiten acercarnos a la realidad del comportamiento cotidiano y del funcionamiento de las relaciones sociales de los curas con sus parroquianos, donde se observa una falta de correspondencia entre el discurso cristiano y la práctica de ciertos eclesiásticos.

Varios aspectos resaltan en las solicitudes: la dominación colonial, la transformación de las creencias religiosas de los indígenas, su adaptación a los nuevos patrones culturales y su inconformidad frente a la actitud contradictoria que los curas mostraban a través de las solicitudes.

Sergio Ortega Noriega ha planteado como una necesidad metodológica el estudio de los fenómenos a largo plazo.¹ En este caso resulta imposible tener datos a largo plazo, ya que la información se reduce a siete procesos durante un periodo de 50 años; esta falla metodológica puede abreviarse si se establece un estudio comparativo entre los ejemplos de este trabajo y los que estudió Jorge René González Marmolejo en el obispado de Puebla en el siglo XVIII,² que permitirá comparar dos regiones diferentes y dos grupos de casos separados por un centenar de años, con la finalidad de establecer las diferencias y la continuidad del fenómeno en la Nueva España a largo plazo. Sin embargo, se pueden considerar otras condiciones propuestas por Sergio Ortega en la homogeneidad de los casos y la falta de correspondencia entre el discurso cristiano y la práctica diaria de algunos curas.

Las faltas a la moral sexual eran más abundantes en la Nueva España que en la metrópoli en el siglo XVI; entre éstas se encuentran la bigamia, el amancebamiento y las solicitudes de eclesiásticos. Al parecer la moral novohispana fue restringida a partir de fines del siglo XVI con la introducción de las reformas tridentinas.³

En los delitos sexuales la presencia del varón es mayor que la de la mujer; la bigamia y el amancebamiento fueron practicados principalmente por los varones, debido a las condiciones de movilidad geográfica, social y a unas costumbres más relajadas;⁴ dichas prácticas no fueron ajenas a los sacerdotes, siendo el delito de solicitudación el más abundante.

¹ Sergio Ortega Noriega, «Introducción a la historia de las mentalidades. aspectos metodológicos», en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, vol. VIII, pp. 127-147.

² Jorge René González Marmolejo, «Confesores y mujeres en el Obispado de Puebla, siglo XVIII» en Sergio Ortega (coord.), *Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar & el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 148-166; Jorge René González Marmolejo, «Clerigos solicitantes, perversos de la confesión» en Sergio Ortega Noriega (ed.), *De la santidad a la perversión*, México, Grijalbo, 1988, pp. 239-252.

³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 180-182.

⁴ *Ibidem*, p. 186.

La pertenencia a un grupo social determinado de alguna manera estaba ligada a una tendencia en el tipo de delitos, como es el caso de los eclesiásticos con respecto al delito de solicitación. En esta situación el Santo Oficio tenía la obligación de vigilar y castigar a los transgresores de la moral cristiana, en especial a quienes la impartían.⁵

El oficio de los eclesiásticos permitió que algunos de ellos fueran inducidos hacia las transgresiones sexuales: había factores de orden psicológico y condiciones que favorecieron infringir las normas morales, el confesor era la figura que otorgaba el perdón de los pecados, bajo una relación amistosa y paternalista, pero también en otras un tanto maliciosa.⁶

Después de la conquista material, la evangelización dirigida por los eclesiásticos que llegaron a la Nueva España afectó la cultura de los diversos grupos indígenas sometidos. La introducción del cristianismo, como norma de las costumbres indígenas, transformó toda sus creencias religiosas, pero a la vez surgió un sincretismo cultural, que mezcló conceptos de las dos culturas, dando lugar a un cristianismo modificado de acuerdo con las distintas regiones de la Nueva España.

Los confesionarios fueron parte de las herramientas utilizadas por los eclesiásticos en esta práctica evangelizadora; durante el siglo XVI hubo varios de ellos que introdujeron una serie de normas para facilitar el cambio de las costumbres de los indígenas con respecto a la religión: el *Confesionario Mayor*, de fray Alonso de Molina, editado por primera vez en 1565; la *Doctrina Christiana* muy cumplida, publicada en 1575 cuyo autor fue fray Juan de la Anunciación; el *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, de fray Juan Bautista, sacado a la luz a fines del siglo XVI; y, el *Camino del cielo* de fray Martín de León, que contenía dos confesionarios en lengua mexicana, uno breve y otro mayor, editado en 1611. Todos estos confesionarios mantuvieron un modelo unitario cerca de medio siglo;⁷ se destaca la influen-

⁵ *Ibidem*, p. 188; González Marmolejo, «Clérigos solicitantes...» p. 239, González Marmolejo, «Confesores...», p. 149.

⁶ Alberro, *op. cit.*, pp. 188-189; Serge Gruzinski, «Individualización y aculturación; la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII», en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 108.

⁷ Serge Gruzinski, «Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España», en *El placer...* pp. 174 y 189-195.

cia de la teoría tomista en el pensamiento europeo del siglo XVI, sobre todo a partir del Concilio de Trento (1545-1563) y por supuesto en las obras mencionadas.⁸

A través de estos manuales el confesor aplicaba una serie de mecanismos para vigilar la conducta sexual de sus feligreses; el sacerdote exploraba los deseos sexuales en la mente de sus confidentes hasta llegar a la confesión de su posible desahogo físico, su objetivo era conocer los actos más íntimos de los penitentes que le permitieran conocer las causas del pecado para luego atacarlas.⁹ Sin embargo, la confesión podía ser la causa que motivara la concupiscencia del confesor, ya que por medio de las preguntas se generaba un ambiente de ideas y sensaciones que el sacerdote experimentaba y que se fijaban en el interior de su mente.

Durante el siglo XVI el concepto de la moral cristiana no se asimila conforme a la norma por parte de los indígenas a causa del sincretismo religioso; de este modo, la confesión adquirió un sentido diferente. En muchas ocasiones los indígenas no practicaban la confesión y cuando la hacían otorgaban a su confesor datos incoherentes, jugaban con las reglas y disimulaban el pecado;¹⁰ otro objetivo de ésta era mantener a los indígenas bajo una sujeción espiritual, aunque según algunos investigadores fue un mecanismo terapéutico capaz de amortiguar los traumas del dominio colonial.¹¹

LOS CASOS DE SOLICITACIONES DENUNCIADAS ANTE EL SANTO OFICIO EN TASCO

Al observar los tipos de faltas procesadas por la Santa Inquisición en la comarca de Tasco desde 1538 hasta 1630, se tiene que dos de ellos se sitúan antes de 1550, dos entre 1551 y 1571 y el resto posteriores a la última fecha, año de la introducción oficial del Tribunal de la Santa Inquisición en la Nueva España.

Los dos casos del primer periodo mencionado fueron dirigidos por el arzobispo Fray Juan de Zumárraga en el año de 1538, uno es un

⁸ Sergio Ortega Noriega, «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales», en *ibidem*, p. 19; Sergio Ortega Noriega, «Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570» en *De la santidad*, p. 25.

⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, «Confesión...», pp. 187-188; Serge Gruzinski, «Individualización...», p. 111.

¹⁰ Serge Gruzinski, «Individualización...», pp. 114-116.

¹¹ *Ibidem*, pp. 121-122.

caso de herejía y otro trata sobre el amancebamiento de un español con sus esclavas indígenas.¹²

TIPO DE FALTAS PROCESADAS POR LA SANTA INQUISICIÓN
EN LA COMARCA DE TASCO (1538-1630)

Casos	número	porcentaje
Herejías	18	31.0
Hechicerías	6	10.3
Idolatría	3	5.2
Pleitos entre autoridades	7	12.1
Bigamia	4	6.9
Amancebamientos	1	1.7
Solicitaciones	7	12.1
Judaizantes	6	10.3
Luteranos	1	1.7
Limpieza de sangre	5	8.7
Totales	58	100.0

Los casos acaecidos entre 1551 y 1571 se refieren a un español que no dejaba oír misa a su mujer y el otro es sobre bigamia.¹³

Posterior a 1571, las faltas más comunes son herejías, hechicerías, pleitos entre autoridades, solicitudes y sospechosos de judaizantes; quince casos pertenecen a las tres últimas décadas del siglo XVI y treinta y nueve al primer tercio del siguiente siglo, incrementándose el número de faltas 130 por ciento.

Entre los expedientes tratados en el Tribunal de la Santa Inquisición, cinco corresponden a investigaciones sobre la limpieza de sangre que representan 8.7 por ciento del total, efectuadas entre 1592 y 1630.¹⁴

Los siete procesos de solicitudes representan el 12.1 por ciento del total de casos en la comarca durante el periodo en estudio;¹⁵ sola-

¹² Archivo General de la Nación México (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 14, exp. 26 bis, f. 3; vol. 36, exp. 4, f. 10.

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 29, exp. 13, f. 5; vol. 1 A, exp. 35 bis, f. 24.

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 195, exp. 4, f. 5; vol. 204, exp. 5, f. 45; vol. 223, exp. 35; vol. 345, exp. 9, f. 29; vol. 347, exp. 1, f. 1.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 125, exp. 42, f. 1; vol. 284, exp. 14, f. 476; vol. 284, exp. 15, f. 479; vol. 295, exp. 35, f. 181; vol. 334, exp. 2, f. 20; vol. 471, exp. 119, f. 3.

mente una de las solicitudes fue denunciada en 1582, antes de que se estableciera la figura del comisario de la Santa Inquisición en la comarca, que según los datos debió aparecer en 1600 en la persona de Eugenio de Moratilla, cura vicario de Tasco;¹⁶ los otros cinco casos fueron denunciados en el primer tercio del siglo XVII. ¿Pero en qué consiste el delito de solicitudión? Jorge René González Marmolejo, que al parecer ha sido el único investigador que ha tratado el tema, dice:

El delito consistía en que algún confesor, secular o regular, de cualquier grado, condición o preminencia, solicitara o provocara durante el acto de la confesión, antes o después de él, o bajo pretexto del mismo, por obra o de palabra, a cometer actos torpes y deshonestos. Es decir, los confesores, valiéndose del sacramento de la penitencia y de su investidura religiosa, desviaban el discurso original del sacramento para tratar de seducir a sus penitentes y satisfacer otro tipo de intereses.¹⁷

Según el autor, los eclesiásticos cometían este delito por tres vías posibles: actos torpes, conversaciones ilícitas y proposiciones deshonestas. Los acciones torpes consistían en intentar o tocar las manos, los dedos, la cabeza, la cara, las rodillas, los pies y otras partes íntimas de los penitentes; las conversaciones ilícitas, el autor las supone como pláticas referentes al sexo con la finalidad de excitar al confesante; las proposiciones deshonestas según parece eran invitaciones directas de los confesores hacia el penitente para participar en la cópula.¹⁸

Volviendo a los ejemplos que se presentan, del conjunto de las denuncias por solicitudión, tres casos corresponden a curas de la misma comarca.

En 1582, Blas Guillén, cura vicario de los indios de las minas de Tasco, fue delatado por una solicitudión hecha a una india soltera de nombre Juana, que trabajaba en la cuadrilla de un minero; la hermana de ésta, de nombre Beatriz, mujer casada, cuando fue a confesarse con Blas Guillén, él le había rogado que le pidiera a la dicha Juana que fuera a verlo de noche a su casa, sin que nadie la viese. El denunciante Melchor de la Serna, cura presbítero de las minas de Tasco, había oído decir a

¹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 204, exp. 5, f. 45; Alberro, *op. cit.*, Apéndice 2, p. 86.

¹⁷ González Marmolejo, «Clérigos...», p. 239; González Marmolejo, «Confesores...», p. 149.

¹⁸ González Marmolejo, «Clérigos...», pp. 239-244.

otras indias del mismo lugar, que no se querían confesar con el dicho Blas Guillén porque les solicitaba que fueran a su casa de noche.¹⁹

En 1617, fray Juan Gutiérrez, de la orden de San Francisco descalzo del convento de San Bernardino en las minas de Tasco, fue delatado por haber solicitado a Juliana González, mujer de Francisco Lorenzo ambos indios naturales de Tasco. Juliana González se encontraba enferma en cama y, como era Semana Santa, le pidió a su marido llamara a un fraile del convento, para que la confesara. Francisco Lorenzo, llevó ese mismo día por la tarde a fray Juan Gutiérrez, quien entró al aposento; el fraile mandó al marido que saliera, cuando quedaron solos, fray Juan Gutiérrez se levantó sus ropas, dirigiéndose a la cama, donde estaba Juliana González, la abrazó y la besó; a pesar de la advertencia de la mujer, que le decía que estaba enferma, el padre le dijo que no importaba, alzando la frazada que cubría a la mujer, de medio cuerpo para abajo, con intenciones de forzarla. La mujer, cuando vio la determinación del dicho fraile, le dijo: «pues viéneme a confesar y hace esto, no tiene vergüenza», en ese momento fray Juan Gutiérrez dejó a la mujer, salió del aposento y se fue. Posteriormente, Juliana González se confesó con Juan Despinel, clérigo auxiliar de las minas de Tasco, a quien le dijo lo que había sucedido; como la delación fue en confesión Juan Despinel obtuvo de la víctima su autorización para hacer la denuncia formal ante el comisario del Santo Oficio de la Inquisición en Tasco.²⁰

En 1621, Eugenio de Moratilla, cura vicario y comisario del Santo Oficio de la Inquisición en las minas de Tasco, fue acusado por solicitar a Isabel de Zúñiga, mestiza, viuda de Gaspar de la Serna, vecinos de Tasmalaca. La solicitud había ocurrido 20 años antes, pero al conocerse un edicto de la Santa Inquisición dado a toda la Nueva España en 1620, Isabel de Zúñiga fue a denunciar el hecho; argumentó que la queja no la presentó antes por ignorancia y porque era muy joven. Dos décadas antes, Isabel de Zúñiga se fue a confesar en Semana Santa con el dicho licenciado Eugenio de Moratilla a la iglesia mayor de Tasco. Estando hincada, el confesor, tomándola de la mano, le comenzó a hablar suave y amorosamente, ofreciéndole muchas promesas y diciéndole que «le tenía amor y le había de querer y dar todo lo que pidiese y hubiese menester». La mujer se escandalizó mucho y aunque continuó con la con-

¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 125, exp. 42, f. 1.

²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 295, exp. 35, f. 181.

fesión, lo hizo «con mucho desabrimiento y desconsuelo» como lo expresó en su declaración; el marido la volvió a llevar el Jueves Santo para comulgar y en esa ocasión Eugenio de Moratilla no le trató de las cosas que en la confesión anterior le había dicho. Aproximadamente un mes y medio después del suceso, el licenciado Eugenio de Moratilla envió a sus criados a solicitar con mucha insistencia a Isabel de Zúñiga, a lo que ella no hizo caso sin embargo, el licenciado Moratilla fue dos noches a la casa de la mujer cuando su marido se encontraba ausente. En la primera ocasión ella le cerró la puerta, entonces el clérigo intentó derribarla y como no lo logró se fue, pero regresó a la casa de la mujer otra noche, tomándola descuidada y sola y aunque se resistió todo lo posible, el dicho licenciado Moratilla tuvo acceso carnal con ella. Poco tiempo después, el marido se la llevó al pueblo de Tasmalaca, donde ella vivía en el momento de la denuncia.²¹

Otros tres casos que sucedieron fuera de las minas de Tasco fueron denunciados con el cura comisario del Santo oficio de ese lugar, que era el susodicho Eugenio de Moratilla. Estos ejemplos permiten comparar la actitud de curas de otras regiones vecinas.

En 1606, Jerónimo de Oviedo, fraile de la orden de San Agustín, con dirección a las islas Filipinas, fue denunciado por haber solicitado a María Mederos, mujer legítima de Antonio González Prieto, portugués, ambos vecinos del puerto de Acapulco. La mujer dijo que un Miércoles Santo del mismo año de la denuncia, se confesó con un fraile de la orden de San Agustín que iba con rumbo a las islas Filipinas, de aspecto viejo, gordo, mediano, cano y calvo; al día siguiente, cuando se fue a reconciliar con el dicho fraile, éste le dijo que no la podía reconciliar, que hablaría con su compañero para que él la reconciliase. Entonces la mujer acudió con el otro fraile, que también iba a las Filipinas, el cual era alto de cuerpo, mozo y barbinegro. Hasta ese momento ninguno de los dos frailes le había insinuado, ni tratado con palabras torpes ni deshonestas, tampoco la había solicitado. Cinco días después de pasada la Semana Santa, el dicho fraile viejo fue a la casa de María Mederos, pero como estaba el marido no le dirigió la palabra; al día siguiente, el mismo fraile volvió a casa de la mujer, cuando no estaba su marido y le dijo que si ella accedía a las proposiciones del fraile a su gusto, éste «la serviría y

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 334, exp. 2, f. 20.

regalaría», a lo que María Mederos le respondió que «no lo podía hacer porque estaba su marido en el puerto». Desilusionado el fraile se retiró. Un conocido de la familia, arriero y vecino de las minas de Tasco, que estaba de paso en el puerto de Acapulco, le preguntó a María Mederos quiénes eran los frailes y qué es lo que querían, porque vio que iban muy seguido a la casa de la susodicha; ella le contó lo sucedido y fue este arriero quien hizo la denuncia ante el comisario del Santo Oficio de la Inquisición en las minas de Tasco.²²

En 1609, el cura beneficiado del pueblo de Tlapancingo, en la Mixteca Baja, fue acusado por solicitar a Juana Isabel, india ladina en la lengua española, natural del pueblo de Coyoacán, residente en las minas de dicho pueblo. Juana Isabel dijo que un Viernes Santo de la cuaresma próxima pasada del año de la denuncia, se fue a confesar con el cura beneficiado del pueblo de Tlapancingo, cuyo nombre no conocía; cuando estaba hincada de rodillas junto a él se santiguó y persignó, pero antes de continuar con la confesión el dicho cura le preguntó si ella se quería casar con un indio de las minas del dicho pueblo, a lo que ella le contestó negativamente, entonces, el cura le preguntó en qué podía ayudarla y ella le pidió que le diese una carta para salir de aquella tierra e irse a otro lugar. El clérigo le dijo que se la daría con la condición de que fuera a su casa de noche, pues quería que fuese su amiga y tener acceso carnal con ella, Juana Isabel le contestó que «no quería ni era su gusto». Ante tal respuesta el cura le dijo que se levantase, porque no la podía confesar, la mujer escandalizada y afligida se levantó y se fue, pero los días sábado, domingo y lunes de la Pascua de Resurrección, el dicho cura insistió en sus pretensiones a través de un mulato, esclavo de él, solicitándole a la mujer que lo fuera a ver a su casa; Juana Isabel no quiso y como ella misma declaró: «por no ofender a Dios Nuestro Señor y porque el fin del dicho cura era deshonesto» y solamente quería aprovecharse de ella. Entonces la mujer acudió con Nicolás de Valderrey, cura de Tulancingo; estante en esos momentos en el pueblo de Tlapancingo, después de contarle lo sucedido ambos se fueron a las minas de Tasco para denunciar el caso ante el Comisario del Santo Oficio de la Inquisición.²³

En el mismo año, Nicolás de Valderrey, denunciante del caso anterior, delató a fray Agustín de Cisneros, prior del convento de San Agustín

²² AGN, *Inquisición*, vol. 471, exp. 119, f. 3

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 284, exp. 14, f. 476.

en Alcazayuca, provincia de Tlapa, en la Mixteca Baja, por haber solicitado durante la confesión a varias de las indias del lugar, de las cuales no se especificó su nombre. Nicolás de Valderrey, estante en el pueblo de Alcazayuca, había realizado una averiguación de los sucesos y quejas de los indígenas del lugar, que envió al obispo de la ciudad de los Ángeles con don Miguel de Villafuerte Maldonado, cacique del lugar, pero en el camino prendieron al dicho cacique y le quitaron el proceso de la causa y otros papeles. Así que Nicolás de Valderrey se dirigió a las minas de Tasco a hacer la denuncia personalmente.²⁴

El séptimo caso ocurrió fuera de las minas de Tasco, fue realizado por un cura de dicho lugar, cuando sustituyó al cura vicario del pueblo de Huitzucó en la provincia de Tasmalaca, que estaba ausente por enfermedad.

En 1620, Diego Martínez de Munguía, presbítero natural de las minas de Tasco, fue acusado por solicitar a Juana Francisca, mujer de Joseph de Suazo, ambos indios y vecinos del pueblo de Hutizucó. Este caso es similar al de la acusación hecha en contra de Eugenio de Moratilla, pues Juana Francisca hizo la denuncia tres años después del suceso, debido a la publicación del edicto de la Santa Inquisición en la Nueva España, la mujer dijo en su declaración:

[...] que habiéndose arrodillado, persignado y dicho la confesión, el dicho Diego Martínez la comenzó a requebrar y solicitar, diciéndole la quería bien y que la había de regalar y dar lo que quisiese y le dijo viniese en secreto y sola a la casa donde él estaba y, que mientras le hablaba y solicitaba, por dos o tres veces le tocó y tuvo el rostro con la mano y que pareciéndole a ella muy mal y escandalizándose de lo que le decía, se levantó y no se confesó por entonces y que, habiéndose ido a su casa, el dicho Diego Martínez envió por dos o tres veces a algunos muchachos que le servían, con alguna fruta que le llevaron, y la envió llamar, viniese a la casa donde estaba y que ella no quiso recibir la fruta ni ir a su llamado, diciendo era mujer casada y que no quería acudir a lo que demandaba, con lo cual cesó de solicitarla. Y que, habiéndose después de algunos días dicho y reñido su marido, como no se confesaba, ella volvió a la iglesia y se confesó con el dicho Diego Martínez y que, la segunda vez, no le dijo ni trató cosa de lo que en

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 284, exp. 15, f. 479.

*la primera vez que se quiso confesar le había dicho, ni otra cosa ninguna tocante a la solicitud que le había hecho.*²⁵

Cabe notar que el presbítero Diego Martínez aparece con fama de ser «un cura honesto», cuando en el mismo año de la solicitud, 1617, estuvo presente en la averiguación del proceso de solicitud de Fray Juan Gutiérrez de la orden de San Francisco, citado anteriormente. Como dice el refrán: «Caras vemos, corazones no sabemos».

Puede observarse que en cuatro de los procesos citados, los curas acusados eran seculares: uno presbítero, Diego Martínez de Munguía; otro beneficiado, el cura de Tlapancingo; y dos curas vicarios, Blás Guillén y Eugenio de Moratilla, ambos de las minas de Tasco, con 18 años de diferencia entre el primero y el segundo, en dichas minas; además, Eugenio de Moratilla llegó a ocupar el cargo de comisario del Santo Oficio de la Inquisición.

De los eclesiásticos regulares, dos pertenecían a la orden de San Agustín, uno de ellos prior del convento en Alcazayuca, fray Agustín de Cisneros, y el otro con destino a las islas Filipinas, fray Jerónimo de Oviedo. El tercero de los regulares era de la orden de San Francisco descalzo, fray Juan Gutiérrez, residente en el convento de San Bernardino en las minas de Tasco.

De las siete denuncias, cuatro fueron hechas en contra de eclesiásticos de las minas de Tasco, tres seculares, Diego Martínez de Munguía, Blás de Guillén y Eugenio de Moratilla; y un regular, fray Juan de Gutiérrez.

En cinco ejemplos presentados las mujeres solicitadas eran indígenas; uno de los casos es una denuncia general en la que no se especifica edad o estado civil de las mujeres solicitadas por el prior del convento de Alcazayuca.

En dos casos, las mujeres indígenas eran casadas: Juana Francisca del pueblo de Huitzuc, de 16 años, recién casada y Juliana González de Tasco, de más de 20 años de edad.

En otros dos ejemplos las mujeres indígenas eran solteras. Juana de Tasco, de la cual no se especifica su edad, posiblemente de unos 20 años, y Juana Isabel de Tlapancingo, de 25 años.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 334, exp. 2, f. 20. En este expediente se encuentra también la denuncia en contra de Eugenio de Moratilla, cura vicario de las minas de Tasco.

En una solicitud se trata de una mujer mestiza, casada, Isabel de Zúñiga, cuyo caso sucedió en Tasco cuando tenía unos 16 años de edad y estaba recién casada, y en otro caso se trata de una mujer con tres años de matrimonio, María Mederos, española o posiblemente portuguesa, originaria de Tasco y vecina del puerto de Acapulco, de 20 años de edad.

Las edades de estas mujeres fluctuaban entre los 16 y 25 años, muy jóvenes. Cuatro casadas con no más de 10 años de matrimonio y dos solteras sin rebasar los 25 años.

¿A qué se debe que el número de mujeres solicitadas sea mayor entre las indígenas? Posiblemente por su ignorancia como se desprende de las siguientes declaraciones de dos de ellas. El comisario del Santo Oficio preguntó a Juana Francisca de Huitzucó, al declarar en contra de Diego Martínez de Munguía, si tenía conocimiento que la solicitud debería denunciarse ante dicho tribunal, a lo que ella respondió «[...] que como era tan ignorante y tan miserable de naturaleza, ni ella lo había confesado ni sabía la obligación que tenía [...]».²⁶

Ante la misma pregunta del cura vicario de Tasmalaca, la mestiza Isabel de Zúñiga, dijo:

*[...] que como tiene dicho, era tan ignorante y muchacha que, aunque todos los años, después acá, se ha confesado, nunca dijo ni declaró la solicitud que el dicho licenciado Moratilla le hizo en confesión por no haber consentido en ella y que, es cierto que, si en algún tiempo o por algún modo hubiera entendido o sabido la obligación que tenía, hubiera hecho la misma declaración que ahora hace [...].*²⁷

En ambas declaraciones, las denunciantes aceptaron ignorar las disposiciones legales de la Iglesia con respecto al delito de solicitud. La declarante del primero caso, mujer indígena, agregó en su discurso que no había denunciado el caso por su «tan miserable naturaleza», lo que puede interpretarse como su «condición social», ya fuera por ser del sexo femenino o por pertenecer al grupo indígena, o quizá por ambas; en el segundo caso, la mujer mestiza agregó la edad como otro factor, cuando dijo «era tan ignorante y muchacha», es decir, que atribuía su ignorancia a la falta de experiencia. Además, ambas mujeres

²⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 334, exp. 2, f. 20.

²⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 334, exp. 2, f. 20.

acudieron a denunciar a los solicitantes cuando públicamente se dio a conocer un edicto enviado por el Tribunal de la Santa Inquisición en toda la Nueva España, como dice la segunda declarante que si lo hubiera sabido en otro tiempo, habría denunciado los hechos en esa ocasión, lo anterior sugiere que probablemente la ignorancia de las leyes o normas de la Iglesia se debía tanto a la condición social como a la falta de experiencia, factores que, probablemente, marcaban la vida de ambas mujeres y posiblemente de las del resto de la Nueva España, puesto que en todos los casos las afectadas denunciaron los hechos a través de otras personas, todos varones, cinco de ellos religiosos y uno vecino de Tasco, conocido de la familia.

En cinco casos puede notarse la decepción que las mujeres solicitadas obtienen de la imagen del cura, como una forma de mostrar su inconformidad con respecto a la contradicción entre lo que se predica y lo que se practica. Todas las mujeres se escandalizaron con las sollicitaciones de los eclesiásticos; muy interesante es la declaración de Juana Isabel, india soltera radicada temporalmente en el pueblo de Tlapancingo, cuando dijo «y esta declarante no quiso ya por no ofender a Dios Nuestro Señor y porque el fin del dicho cura era deshonesto y para aprovecharse de ella».²⁸

Queda claro que el temor y el amor a Dios, como principios básicos de la moral cristiana, eran más importantes para ella; es decir, que era una creyente sincera de lo que lograba entender acerca de los principios de la iglesia católica, se daba muy bien cuenta que el cura era deshonesto, un hombre sin virtudes, que no practicaba lo que predicaba, que mentía y engañaba a sus feligreses y que solamente deseaba seducirla para saciar sus instintos sexuales. Esta mujer había salido del pueblo de Coyoacán tres años antes, estuvo en la ciudad de los Ángeles y pasó al real de minas de Tlapancingo. Como mujer soltera, de 25 años, con la experiencia de vivir sola, es factible que entendiera las intenciones de cualquier hombre; sin embargo, acudió a Nicolás de Valderrey, cura de Tulancingo, estante en Tlapancingo, para pedirle consejo con respecto al asunto; Nicolás de Valderrey la llevó a las minas de Tasco para hacer la denuncia.

Otra sentencia es la que expuso Juliana González, india de Tasco, cuando fray Juan de Gutiérrez, viéndola enferma, intentó seducirla en

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 284, exp. 14, f. 476.

su propia cama. Ella le dijo: «[...] pues viéneme a confesar y hace esto, no tiene vergüenza [...]»,²⁹ probablemente, la mujer le quiso dar a entender que era un irreverente que no respetaba las normas de la moral cristiana.

Jorge René González Marmolejo concluyó en su trabajo que en algunos de los casos las mujeres solicitadas accedieron a las peticiones de sus confesores sin poner trabas.³⁰ En ninguno de los seis casos presentados, donde se conocen los nombres de las penitentes hubo conformidad de las solicitadas, todas mostraron su renuencia a las intenciones de los eclesiásticos; en uno de ellos el transgresor tuvo que recurrir a la violación de la mujer para lograr sus propósitos.

Con respecto a esta misma situación llama la atención que en cinco de los casos las solicitudes fueron hechas durante el tiempo de la Semana Santa o en días próximos posteriores a ella, en los otros dos no se especifica la fecha de las solicitudes.

¿Por qué en estas fechas se da mayor continencia sexual? Quizá una de las respuestas a este cuestionamiento sea el hecho de que éste era el periodo en que acudían a confesarse muchas de las mujeres que no lo hacían durante el resto del año, algunas de ellas físicamente podían llamar la atención de los confesores, generando en ellos una «fijación mental», además la Semana Santa conocida como la «Semana Mayor» es la época en que la conducta de los creyentes católicos debe apegarse con mayor rigor a las normas del cristianismo. Sin embargo, plausiblemente, para los mismos confesores, Semana Santa era el periodo de mayor tentación imagen o serie de imágenes creadas en la mente del sujeto, motivadas por los sugerentes encantos físicos de las mujeres que acudían a ellos. Es viable que los sacerdotes intentaran reprimir estas imágenes, pero el efecto logrado era el contrario, debido a una fijación mental generada durante el acto de la confesión, también es factible que ésta fuera mayor en los curas regulares que en los seculares debido a la reclusión y que, en el momento de salir al mundo profano, fueran incapaces de refrenar su conducta frente a las mujeres. Por supuesto, tanto seculares como regulares buscaban a las víctimas más apropiadas para sus propósitos.

González Marmolejo también anota que los confesores transgresores buscaban crear un lazo permanente y por tiempo indefinido

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 295, exp. 35, f. 181.

³⁰ González Marmolejo, «Confesores...», *op. cit.*, p. 151.

con la víctima o lograr una relación incidental;³¹ según parece esta situación dependía de las condiciones del eclesiástico y de las mujeres solicitadas. Entre los curas que intentaron establecer relaciones a largo plazo se encontraron tres casos, un cura regular y dos seculares: fray Agustín de Cisneros, prior del convento de Alcazayuca, posiblemente deseaba tener relaciones a largo plazo con varias de las feligreses indígenas del lugar.

Al parecer el cura vicario Blás Guillén también buscaba establecer una o varias relaciones a largo plazo con indias de Tasco, no solamente había tratado de convencer a Juana, por medio de su hermana Beatriz, sino que había solicitado a otras más del mismo lugar.

Eugenio de Moratilla, cura vicario de Tasco, según parece, deseaba una relación a largo plazo con Isabel de Zúñiga, pero después de la violación de la mujer, el marido se la llevó a radicar al pueblo de Tasmalaca, donde la mujer mestiza hizo la denuncia 20 años después. Puede ser que el motivo de que el matrimonio emigrara de Tasco a Tasmalaca fuera la violación, en el proceso no se especifica.

En el caso de las relaciones a largo plazo entre los confesores y las confesantes, la constante son las mujeres indígenas o mestizas, que por su ignorancia de las normas y leyes de la religión católica, su condición social de mujeres, su origen racial y su falta de experiencia, las convertían en los sujetos adecuados para sus fines.

Hay cuatro casos de eclesiásticos que deseaban tener relaciones amorosas a corto plazo con sus confesantes, dos de curas regulares y dos de seculares:

Fray Juan Gutiérrez únicamente vio la ocasión de saciar sus instintos sexuales con Juliana González, la cual se encontraba postrada en cama por enfermedad.

Fray Jerónimo de Oviedo también buscaba una aventura amorosa ocasional y que mejor lugar para ello que el puerto de Acapulco, punto de partida hacia su destino: las islas Filipinas.

El bachiller Diego Martínez de Munguía, cura presbítero de Tasco, estaba solamente sustituyendo al cura titular del pueblo de Huitzucó, cuando hizo la solicitud a Juana Francisca, india recién casada.

El cura de Tlapancingo, cuyo nombre no se dió por desconocerse, parece que sólo deseaba una relación amorosa momentánea con

³¹ *Ibidem*, p. 150.

Juana Isabel, porque si bien había tanteado el terreno preguntándole si se quería casar con un indio de las minas de ese poblado, cuando supo que la mujer deseaba emigrar a otro lugar, le ofreció ayudarle siempre y cuando condescendiera con él.

En los cuatro casos tanto los eclesiásticos regulares como los seculares encontraron la ocasión propicia para calmar sus apetitos sexuales.

Los mecanismos de solicitud fueron los siguientes:

Blas Guillén solicitó a la india Juana por medio de la hermana de ésta, de nombre Beatriz, es decir, lo hizo mediante una alcahueta.

El fraile Jerónimo de Oviedo, con rumbo a las Filipinas y de paso en el puerto de Acapulco, solicitó a María Mederos, después de la confesión, posiblemente al conocer varios de los detalles de la vida íntima de la mujer, viendo la oportunidad de acceder a ella.

El cura de Tlapancingo primero tanteo el camino para conocer las posibles debilidades de Juana Isabel, preguntándole si deseaba casarse con un indio del lugar. Cuando la respuesta fue negativa, es decir, que la mujer no tenía como prioridad el tener acceso carnal con algún hombre, le ofreció su ayuda, a lo que Juana Isabel le pidió una carta para emigrar a otro poblado, como ella no accedió a sus deseos, no solamente le negó la carta sino también la confesión; el cura insistió en sus intenciones y envió a sus criados, como celestinos, para lograr de la mujer una respuesta afirmativa, lo que no ocurrió.

Fray Juan Gutiérrez, residente en el convento de San Bernardino en las minas de Tasco, quizá pensó que la enfermedad habría debilitado el carácter y las facultades de Juliana González y que le sería fácil tener acceso carnal con ella en esas condiciones.

El presbítero Diego Martínez de Munguía, primero oyó la confesión de Juana Francisca, india recién casada, de 16 años, la que confesó a las autoridades del Santo Oficio haber tenido disgustos con su marido. Es factible que entonces el cura haya visto la oportunidad de abordarla, ofreciéndole como dádivas algunas frutas, también le tocó el rostro y las manos en varias ocasiones durante la confesión. En la segunda ocasión que la confesó no volvió a insinuársele.

El cura vicario de Tasco y comisario del Santo Oficio, Eugenio de Moratilla, le ofreció a la mestiza Isabel de Zúñiga, darle todo lo que ella pidiese, diciéndole palabras amorosas y tomándola de la mano; ante la negativa de la mujer, la asedió con sus criados, quienes actuaban como sus alcahuetes; es casi seguro que Eugenio de Moratilla

mandó a sus criados que vigilaran a Isabel de Zúñiga durante más de un mes, cuando le informaron que el marido de la mujer había salido, el vicario aprovechó la oportunidad para introducirse en su casa y violarla.

En seis de los siete casos se dan ciertos detalles sobre los mecanismos de solicitud; solamente en el de Agustín de Cisneros, prior del convento agustino de Alcazayuca, la denuncia únicamente decía que solicitaba a las indias del lugar a través de la confesión, sin dar detalles de los mecanismos específicos que utilizaba.

En tres de los ejemplos los confesores utilizaron alcahuetes para sus fines; en uno de ellos la solicitud fue indirecta por medio de la hermana; en los otros dos, los alcahuetes actuaron después de la solicitud directa del cura a sus confesantes, llevando recados o vigilando a las mujeres.

Una de las solicitudes se hizo antes de la confesión. Aquí, el cura primero tanteó el terreno, buscando conocer la actitud de la mujer; en dos casos, las solicitudes se hicieron después de la confesión, con lo que el confesor tenía datos de la conducta de las mujeres solicitadas que le permitían establecer la posibilidad de acceder a ellas.

En tres casos hubo ofrecimientos, en uno la oferta era ayudar a la mujer solicitada a salir del poblado, en otro le enviaba frutas y en el tercero no se especifica que tipo de dádivas se ofrecieron.

En dos casos hubo tocamientos, en uno de ellos solamente de manos y en el otro de manos y rostro, en ambos durante mucho tiempo.

Solamente en un caso se negó a la solicitada darle la confesión y la absolución, por no acceder a las intenciones del confesor.

En dos situaciones, los eclesiásticos se aprovecharon de la debilidad física de sus víctimas: en uno por la enfermedad de una de ellas; en el otro, por violación, habiéndose introducido el infractor en la casa de la mujer.

En dos casos se mostró insistencia de los transgresores, buscando comunicación con las solicitadas por medio de sus criados; en uno de ellos la insistencia del confesor lo llevó a vigilar a la víctima, hasta encontrar el momento propicio para forzarla.

Solamente hay dos descripciones físicas de los transgresores. Fray Jerónimo de Oviedo, fraile agustino con rumbo a las Filipinas era gordo, viejo, cano, calvo, de mediana estatura y de unos cuarenta años, nada seductor según el retrato hablado. El cura de Tlapancingo,

cuyo nombre no se da, era de mediana estatura, barbarrubio, delgado y de aproximadamente treinta y cinco años.

Queda una incógnita por resolver, los siete casos fueron denunciados ante el comisario del Santo Oficio de la Inquisición de Tasco, pero no se ha encontrado evidencia de que los procesos continuaran hasta la aplicación de una sentencia en contra de los transgresores; también resalta la característica de la discreción con que se efectuaron las averiguaciones. Esto no quiere decir que el Santo Oficio de la Inquisición intentara evadir la responsabilidad de corregir las faltas de los curas transgresores. En uno de los expedientes aparece el edicto dado por el Santo Oficio de la Inquisición el 5 de mayo de 1620, para que se publicara en los partidos de todas las provincias del virreinato,³² destacándose los siguientes puntos del edicto:

En ese momento se había detectado que muchos confesores, clérigos y religiosos, no conservaban ningún temor de Dios ni respeto a los mandamientos apostólicos o censuras de la Santa Madre Iglesia, con respecto a la administración del sacramento de la penitencia.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición atribuía esa situación a que la mayor parte de los confesores no tenían conciencia ni conocimiento sobre las condiciones que deberían existir para otorgar indultos y privilegios apostólicos a los confesores transgresores. Se observaba que tanto regulares como seculares se atrevieron a absolver a otros eclesiásticos que se confesaron con ellos y que habían cometido el delito de solicitación.

Se afirmaba que la falta de castigos hacia los curas transgresores había permitido que el número de solicitaciones aumentara día con día. Por lo tanto, el Tribunal del Santo Oficio mandó que se procediera en contra de los confesores que fueran culpables del delito de solicitación.

Se mandaba a las personas de ambos sexos que habían sido solicitadas, a que manifestaran ante las autoridades eclesiásticas lo que supieran de tal delito.

También se dio sentencia de excomunión mayor, con las demás censuras y penas, para que los confesores, de cualquier grado, orden o dignidad, denunciaran a los eclesiásticos que hubieran absuelto del delito de solicitación con anterioridad.

³² AGN, *Inquisición*, vol. 334, exp. 2, f. 20.

Según se dice en el documento no era la única ocasión que se mandaban publicar edictos sobre los mandamientos y censuras que imponía la iglesia a cualquier tipo de faltas. El edicto presentado buscaba atacar una de las costumbres practicadas por muchos eclesiásticos que ponía en evidencia moral a la misma Iglesia.

CONCLUSIONES

En primer lugar, se encontró discrepancia entre esta investigación y la de González Marmolejo, pues en su artículo sobre el Obispado de Puebla afirma que algunas de las mujeres solicitadas mostraron conformidad a las peticiones de los confesores y que accedieron a sus proposiciones.³³ En todos los ejemplos presentados aquí, es evidente la actitud de inconformidad por parte de las mujeres afectadas, matizada por una cierta decepción hacia la imagen de los confesores. Son mujeres que creen firmemente en lo que logran captar de las enseñanzas morales que les había inculcado la Iglesia católica.

Pero por otro lado, este ensayo permite confirmar varias de las sentencias de González Marmolejo:³⁴

1) Teóricamente, la confesión tenía como objetivo vigilar los comportamientos sexuales de los penitentes; sin embargo, algunos confesores la desvirtuaron para lograr sus apetitos sexuales.

2) Existía una constante en las mujeres solicitadas: su ingenuidad e ignorancia. Esta constante se debía a la condición social de la que participaba la mujer novohispana, tanto por su carácter de mujer como por su situación dentro de los distintos grupos sociales.

3) Entre los mecanismos que utilizaron los confesores para lograr sus intenciones se encontraban: las proposiciones con palabras «suaves y amorosas»; los tocamientos de distintas partes del cuerpo de las solicitadas; el ofrecimiento de favores y regalos; la negación de la confesión o de la absolución para presionar a las penitentes; el aprovecharse de mujeres enfermas o desamparadas; la insistencia mostrada por los confesores para lograr sus propósitos, utilizando para ello alcahuetes; y, por último, la violación de la mujer solicitada.

4) A pesar de lo anterior hay que resaltar que, en la segunda década del siglo XVII, el Tribunal del Santo Oficio estaba consciente

³³ *Ibidem*, p. 151.

³⁴ González Marmolejo, «Confesores...», pp. 151 y 160.

de la situación prevaleciente entre los eclesiásticos regulares y seculares de la Nueva España y que tomó medidas encaminadas a subsanar esas anomalías, como lo confirma el edicto que mandó publicar en 1620. Esta situación se dio paralelamente en el Obispado de Puebla, ya que también se publicaron edictos en varias ocasiones, desde 1668 hasta 1783.³⁵

5) Tanto en los procesos de solicitudes seguidos en la comarca de Tasco entre 1580 y 1630, como en los del Obispado de Puebla, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición actuó de una manera sigilosa en las investigaciones. Tal actitud se debía a la necesidad de proteger el prestigio del clero y a evitar la pérdida de credibilidad ante la comunidad novohispana.³⁶

A los puntos anteriores pueden agregarse observaciones detectadas en esta investigación:

1) Quizá desviándose un poco del tema, nótese la formación de una serie de jurisdicciones territoriales del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el virreinato de la Nueva España, en el análisis de los documentos se presume la existencia de dos comisariados: el de Tasco y el de Acapulco, sin encontrarse una definición específica de sus límites geográficos.

2) La mayor parte de las solicitudes fueron hechas por los confesores en Semana Santa o en días próximos posteriores a ella.

3) El establecimiento de relaciones amorosas a corto o largo plazo entre los confesores y las penitentes dependía de la estabilidad o de la movilidad geográfica de los eclesiásticos.

4) Las mujeres solicitadas eran muy jóvenes, su edad fluctuaba entre los 16 y los 25 años.

5) También estas mujeres presentaban la característica de ser solteras o recién casadas.

Finalmente, puede afirmarse que tanto los eclesiásticos regulares como seculares no se excusaban de pecar, porque «en la casa del jabonero...»

³⁵ González Marmolejo, «Clérigos...», p. 244.

³⁶ *Ibidem*, p. 250.

CASOS DE SODOMÍA ANTE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Raymundo Flores Melo

INTRODUCCIÓN

¿Por qué hablar de sodomía y sodomitas frente al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México? Podríamos responder como lo hace Richard E. Greenleaf, en su libro *La Inquisición en la Nueva España. Siglo XVI*, cuando nos dice, refiriéndose a los herejes y disidentes, que quizá gracias a este tipo de personas pueda conocerse mejor una sociedad, en este caso, la novohispana.¹ La disidencia, al salirse de la norma, vuelca tras de sí una serie de ataques que reflejan el modo de pensar de quienes detentan el poder, de la gente que impone un tipo de comportamiento, la que vigila, y al mismo tiempo deja ver una forma de ser que pretende transgredir, aun sin proponérselo, por diversas razones, contra lo que considera la ideología dominante.

Revisando algunos textos referentes a la Inquisición española, nos hemos dado cuenta de los diferentes trabajos realizados sobre los grupos «disidentes»; ha llamado la atención el de «disidentes sexuales», o sea, el grupo formado por personas que por su comportamiento sexual se han salido de lo «normal» o «naturalmente» establecido por la sociedad y, claro está, por la institución llamada Iglesia Católica. El trabajo sobre un grupo de estos «disidentes sexuales» abarca los siglos XVII y XVIII, en él tratamos de ver que tipo de personas son las que con más frecuencia cometen este tipo de infracciones, su edad, su oficio y el castigo aplicado.

El tema de la sodomía ha sido poco tratado dentro de la historiografía inquisitorial mexicana. En los libros que se han escrito sobre

¹ Richard Greenleaf, *La Inquisición en la Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 11.

la Inquisición novohispana, sólo hacen mención breve y aislada de este asunto; tampoco ha sido muy estudiada por los investigadores, posiblemente porque el llamado «pecado nefando» era un tema que no se debía tratar de manera tan directa. En este sentido, encontramos en la monumental obra *México a través de los siglos*, en el tomo segundo referente a la Colonia, un pasaje que intenta dar una idea sobre los delitos juzgados por el Santo Tribunal de la Fe y por los tribunales civiles. Vicente Riva Palacio nos dice aquí, que «reos había también que sin pasar por la Inquisición eran quemados vivos, por ejemplo, los convictos del delito que la Biblia atribuye a los habitantes de la antigua y perdida Pentápolis»,² cita que para alguien no relacionado con el tema ni con la *Biblia* sería difícil de entender. Cualquiera persona que trate de salvar este pequeño obstáculo, tendrá que buscar primero que era la «Pentápolis», o cuáles eran esas cinco ciudades «perdidas» de las que nos habla Riva Palacio. Al acudir a la Biblia, encontramos en un anexo que la llamada «Pentápolis» estuvo formada por cinco ciudades de la cuenca del Mar Muerto, estas ciudades son: *Sodoma, Gomorra* (desde aquí ya se puede tener una idea de lo que nos intentaba decir el general), *Admá, Seboyim y Sóar*, baste esto para darnos una idea de como era visto el llamado «pecado nefando» por uno de los novelistas e historiadores más representativos del siglo XIX mexicano.

Ha continuado esta limitación para hablar del tema, o no ha habido interés por él, salvó algunos ensayos publicados por el Seminario de Historia de las Mentalidades y por la revista *Historias*, pero aún es poca la literatura de referencia que hable del «pecado nefando» o de la sodomía en la Nueva España.

El caso de España es diferente por que hay varios libros que hablan sobre el «pecado nefando» y en especial de la sodomía; entre éstos se encuentran los textos de Bartolomé Bennassar, Henry Kamen, Rafael Carrasco y Javier Pérez Escotado,³ que aportan datos sobre el comportamiento sexual de la población española; pero hasta este momento no se ha producido un estudio acerca del comportamiento sexual de los habitantes de la Nueva España que abarque de manera específica el estudio del pecado-delito de la sodomía. En los textos

² Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, t. II (El Virreinato), cap. XXXVIII, «La Inquisición», p. 187.

³ Javier Pérez Escotado, *Sexo e Inquisición en España*, España, Temas de Hoy, 1992, p. 239 (Historia de la España sorprendente). Para los demás autores véase notas 9 y 42.

publicados en México sobre «pecado nefando» y sodomitas en la época colonial encontramos el de Serge Gruzinski, que habla de una «colectividad» homosexual de Puebla en el siglo XVII,⁴ y el de Guilhem Olivier que trata del «pecado nefando» entre los naturales de los territorios que más tarde serían llamados Nueva España, analizando el punto de vista de los conquistadores y el de los religiosos.⁵

¿QUÉ ES LA SODOMÍA?

Para iniciar este tema, primero deben definirse los términos a emplear. La palabra sodomía según el *Diccionario de Autoridades* (1726) es el «Concúbito entre personas de un mismo sexo, o en vaso indebito»,⁶ pero si también tomamos en cuenta la serie de casos inquisitoriales que hablan de este tema, se observa que se trata de un pecado que la Iglesia califica como transgresión a la «ley divina», es decir, el fornicar sin tener como objetivo principal la procreación; al mismo tiempo, en tanto que pecado, es delito porque viola la «ley natural», que según la ideología de la época, era que el hombre y la mujer se reprodujeran para que de esa manera sus hijos sirvieran a Dios, al Rey de la creación. Así, podemos definir a la sodomía como una práctica sexual que tiene como único objetivo el placer, como un acto que podía ser realizado entre hombre y hombre o entre hombre y mujer; o sea, que es un pecado-delito⁷ en tanto que no tiene un fin meramente reproductivo y que atenta contra la fe. Los sinónimos de esta práctica encontrados en los documentos inquisitoriales son: sodomita, somético, sodomítico, pucto, afeminado (para los sodomitas pasivos) y bujarrón (para los sodomitas activos).⁸

Hasta el momento, de los casos revisados en el Archivo General de la Nación, no se ha encontrado ninguno de «sodomía» entre mujeres ante la Inquisición de México durante la época colonial, sólo se

⁴ Serge Gruzinski, «Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII» en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1985, pp. 255-281.

⁵ Guilhem Olivier, «Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando», en *Historias*, 28, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, pp. 47-63.

⁶ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, 3 vols, edición facsimilar. Madrid, Gredos, 1990.

⁷ Francisco Tomás y Valiente, «El crimen y pecado contra natura», en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 33-55.

⁸ Puede verse también el *Diccionario de Autoridades*.

ha encontrado una vaga referencia de esta práctica en un confesionario indígena del siglo XVI escrito por fray Alonso de Molina, en donde al preguntarle a la mujer sobre el sexto mandamiento de la iglesia se le cuestiona: «Pecaste con otra, cometiendo el peccado contra natura».⁹ Posiblemente este tipo de relación, por tratarse de mujeres, no se tomaba en cuenta, pues en este tipo de actos no se derramaba la simiente de la vida.

Dentro de los papeles inquisitoriales y de otros documentos, a la sodomía se le llama «pecado nefando», sin embargo, nombrada de esta manera incurriríamos en un error, pues este concepto englobaba en la época colonial novohispana tanto a la sodomía como a la bestialidad (hoy conocida como zoofilia).¹⁰

La sodomía y la bestialidad eran consideradas «pecado nefando», porque eran pecados no solo cometidos contra Dios, sino «contra uno mismo y contra el prójimo».¹¹ Lo nefando, para la época, es lo indigno, lo torpe, lo que no se puede hablar sin empacho,¹² lo aborrecible, lo que no se debe hacer por ser un atentado contra Dios; todo esto era el «pecado nefando» para los habitantes novohispanos, y hablar de este como sinónimo de sodomía sería reducir la concepción del término.

Por esta razón, a lo largo de la exposición no se utilizará la denominación de «pecado nefando» o «acto indigno» para llamar a la sodomía; tampoco es posible calificarla de acto «homosexual», pues, como ya se ha dicho, los partícipes del pecado-delito podían ser hombre y mujer.

CLASIFICACIÓN DE LA SODOMÍA

Según la clasificación que la Iglesia católica hace del pecado, se tienen siete pecados «capitales», y son: ira, gula, pereza, soberbia, avaricia, envidia y lujuria; este último se divide según la clasificación

⁹ Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en la Lengua Mexicana y Castellana (1569)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, f. 34r.

¹⁰ Nos pueden servir para ejemplificar esto los casos de sodomía en los siglos XVII y XVIII ante la Inquisición de México y los que están en el *Ramo Criminal* del Archivo General de la Nación (AGN), en donde se hace mención de actos sométicos con varios animales, entre los cuales destacan perras, burras, yeguas, puercas, vacas, mulas y cabras.

¹¹ Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, pp. 295-296.

¹² *Diccionario de Autoridades*.

que hace Bartolomé Bennassar apegándose a lo que dice la patrística en: *a*) pecados naturales y *b*) pecados contra la naturaleza; entre los pecados naturales están la «fornicación simple» (así se llama al acto sexual fuera del matrimonio realizado por dos personas libres –hombre y mujer– por mutuo consentimiento) y la «fornicación cualificada» (adulterio, sacrilegio carnal e incesto). En tanto que en el segundo grupo los pecados contra la naturaleza incluyen la polución, el onanismo, la bestialidad y la sodomía.¹³

De estas cuatro prácticas, las dos últimas eran consideradas un atentado contra la fe y la moral, por lo tanto, un comportamiento herético; mientras que las dos primeras eran relacionadas con las prácticas sométicas como se vera más adelante.

A su vez, la sodomía se subdivide en: sodomía perfecta y sodomía imperfecta.¹⁴

La sodomía perfecta es aquella relación sexual realizada entre dos hombres, en la que generalmente uno de ellos hace el papel pasivo (de mujer) y el otro toma un papel activo (el de varón); este tipo de acto es el que más se encuentra en los papeles inquisitoriales y al que puede calificarse de acto homosexual.

Hasta ahora sólo se ha encontrado un caso donde los partícipes tienen un papel mixto, es decir, que ambos realizan un papel pasivo y activo.¹⁵

En tanto, la sodomía imperfecta es el acto sexual que realiza un hombre y una mujer sin usar el conducto o «vaso natural» (vagina), dentro de esta práctica están incluidos los actos anales y orales; generalmente este tipo de sodomía se da dentro de los matrimonios de españoles y criollos.¹⁶

De esta clasificación general de la sodomía todavía se desprenden «grados» de sodomía, que pueden ir desde una masturbación o «polución voluntaria», a la cual se le denomina propincuos, pasando por «caricias sin consecuencias» que es llamada blandura¹⁷ tendiente a

¹³ Bennassar, *op cit.*, p. 295.

¹⁴ *Ibidem*, p. 296.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, 1658, vol. 464, exp. 7, f. 149-159. Información contra el padre Matheo de N. de la Compañía de Jesús, por sodomita; al cómplice lo mandó quemar la Justicia Real. El cómplice era Gerónimo Calbo de 19 años de edad, de oficio sastre.

¹⁶ Véase los expedientes relativos a sodomía imperfecta.

¹⁷ Sobre la blandura como sinónimo de «afeminamiento» y sobre el simbolismo del semen, véase: Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, España, Munich Editores, p. 29.

este acto. En los papeles del Santo Oficio de México se han encontrado denuncias, testificaciones, informaciones e inicios de procesos que hablan de cada uno de estos grados. Una buena parte de los casos de sodomía están relacionados con muchos otros pecados y delitos que eran materia del Santo Oficio. Así, encontramos el delito de sollicitación mezclado con uno;¹⁸ el de maltrato a religiosos, en donde por medio de testigos llamados para declarar sobre las injurias a unos religiosos, terminan por acusar de sodomita al causante de esos desacatos a la investidura de los frailes,¹⁹ o bien de sodomía con actitudes que actualmente se podían calificar de prostitución.²⁰

NÚMERO DE CASOS

Para los siglos XVII y XVIII, se encontraron en el Archivo General de la Nación, en el *Ramo Inquisición*, 39 casos referentes al pecado-delito de sodomía en sus diferentes «grados», unos hablan de hechos consumados, otros de ideas expresadas con respecto a la sodomía y unos más de tocamientos deshonestos entre hombres;²¹ los casos de sodomía perfecta son los más comunes. Así tenemos el cuadro que representa estos dos siglos:

Siglo XVII	9 casos sobre sodomitas
	4 casos que hablan acerca de ideas sobre la sodomía
	1 caso de tocamientos deshonestos
	7 casos de pecado nefando, de los cuales corresponden a sucesos relacionados con la sodomía.
Dando un total de 21 casos referentes al tema.	
Siglo XVIII	15 casos sobre sodomitas
	1 caso de ideas sobre la sodomía

¹⁸ AGN, *Inquisición*, 1659-1663, vol. 445, exp. 3, f. 418-522. Dos procesos contra el Padre Nicolás de Charde, de la Compañía de Jesús, por solicitar a sus hijas e hijos de confesión.

¹⁹ AGN, *Inquisición*, 1653, vol. 437, exp. 17, f. 367-405. Testificación contra Andrés de Aramburo, por decir que la sodomía no era pecado.

²⁰ Ver más adelante el caso de Andrés Arias de Contreras (28).

²¹ AGN, *Inquisición*, 1604, vol. 368, exp. 38, f. 140-142. Proceso contra fray Pedro de la orden de San Francisco, por tocamientos deshonestos con un mozo. AGN, *Inquisición*, 1765, vol. 1078, exp. 4, f. 132-149. Relación de la causa contra Manuel Gordillo, natural de la ciudad de Toluca, de estado casado con Manuela de Villegas, española, de oficio comerciante de edad de cincuenta y ocho años, por decir que los tocamientos deshonestos entre hombres no eran pecado.

3 casos de tocamientos deshonestos
1 caso de pecado nefando.

Dando un total de 20 casos.

Estos 41 casos nos hablan de una o de otra manera de relaciones sométicas, sin embargo, hay otros más que ayudan a tener una visión más completa del tema por su cercana relación, como son los casos que tratan sobre la polución y las actitudes femeninas entre hombres.

En gran número de los casos de sodomía perfecta está presente la figura del religioso, no desde el punto de vista espiritual y de guía de almas, sino como seductor y encausador de tales pecados; hasta ahora no se ha encontrado algún caso que se pueda calificar de violación. Podríamos afirmar que el sometimiento de forma violenta no está presente en estos casos inquisitoriales.

Son los religiosos, los que valiéndose de su investidura o imponiendo su autoridad ante los seglares, cometen el mayor porcentaje de estos actos, los cuales intentan cubrir después con regalos o amenazas. De esta manera se encontró a un religioso que dio hospedaje y alimento a un marino recién desembarcado y después trato de tener acceso carnal con él prometiéndole regalos;²² o bien, el joven que es «solicitado» por su confesor;²³ u otro que valiéndose de sus hábitos religiosos hace entrar a su casa a un indígena maya para cometer con él el «pecado nefando»;²⁴ igualmente, el caso de otro religioso que gustaba de ir a rondar cerca de las casas o de la escuela para esperar a los jóvenes «bonitos» inducirlos a

²² Véase el proceso contra fray Pedro, ya mencionado. El mozo era el grumete, recién llegado de San Juan de Ulúa, Gaspar de los Reyes, a quien el fraile le dio de comer y luego intentó seducir regalándole vino, una lima, un paño y haciéndole caricias a su miembro viril. De los Reyes no permitió ir más lejos al fraile. Posteriormente el marino se fue a confesar y su confesor lo mandó a hacer la denuncia, AGN, *Inquisición*, vol. 368, exp. 38, f. 140-142.

²³ Véase el caso del Padre Nicolás de Charde, AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 3, f. 418-522.

²⁴ AGN, *Inquisición*, 1794, vol. 1373, exp. 14 f. 173-205. El Señor Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra el bachiller Don Julian Quijano, Capellán Real del Presidio de Bacalar, por sodomítico. Denunciado por Francisco Xavier Vicab, indio natural del pueblo de Sotuta, casado con María Manuela Moo, de oficio labrador, de edad de 18 años, el que habiendo venido a la ciudad de Mérida, provincia de Yucatán en compañía de Juan Gaspar Kantum, con motivo de traer una carta, fue solicitado e instado por este sacerdote. Hay un agregado con la certificación de la muerte de don Julian Quijano acaecida en el mes de octubre de 1798.

cometer con él el «pecado nefando»;²⁵ también se encontró el caso de un maestro que decía a sus alumnos que la «polución procurada» no era pecado.²⁶

Pero hablar solamente de este grupo como el de mayor incidencia en esta práctica, es dejar de lado todo los demás estratos de la sociedad colonial novohispana, pues dentro de este pecado-delito se encontraron inmiscuidos a caballeros, autoridades coloniales, comerciantes (criollos y españoles), indígenas, esclavos, mulatos y a los viajeros, los cuales por medio de denuncias o por haberlos sorprendido en el lugar del delito fueron puestos frente al Tribunal del Santo Oficio de México.

En otra proporción se encuentran los casos que se ocupan de sodomía imperfecta que son únicamente tres, son denuncias que hacen las esposas, o gente cercana a ellas, contra sus maridos, porque éstos han querido tener contacto carnal con ellas por conductos «no naturales», o bien porque han escuchado decir a sus esposos que la sodomía no era pecado si se realizaba entre marido y mujer. En estos casos, el religioso como confesor ocupa un lugar importante, pues es él quien casi siempre «saca a la mujer del error» o de la «ignorancia en materia religiosa» y hace que ésta vaya al Santo Oficio a denunciar a su marido.

Los vecinos ocupan un papel similar, por lo general tienen temporalmente la confianza de la mujer para que ésta les cuente sus problemas maritales, a la vez que forman parte de una cadena de información con otros conocidos, hasta que encuentran a un «receptor» que escandalizado hace la denuncia ante el Santo Oficio. En estos casos las mujeres no toman un papel muy activo, viene a ser la gente que las rodea la que las «obligan» o «inducen» a hacer la denuncia. Entre los documentos de la Inquisición no se ha encontrado que alguna mujer, cansada por el trato sexual que se le dio, haya denunciado al marido, pese a tener el papel de «víctima», sin embargo, se tiene el caso de familiares cercanos a la mujer que denuncian al marido. Todos los casos que tratan sobre sodomía imperfecta corresponden al siglo XVII y pertenecen a gente española, criolla y mestiza.

²⁵ AGN, *Inquisición*, 1612, vol. 455, exp. 38, f. 323-330. Testificación contra Hernando Ruiz, presbítero, por sodomía, Antequera.

²⁶ AGN, *Inquisición*, 1799, vol. 1340, exp. 4, f. 1-11. El señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra el doctor don Gregorio Herrerías, catedrático de latinidad en San Ildefonso, por enseñar a los muchachos que no es pecado la polución procurada.

En un segundo plano pueden considerarse los castigos a los sodomitas; entre ellos, como ya se ha mencionado, estaban el encierro en un convento (en el caso de los religiosos); el castigo en las galeras (a los seglares), o bien, que la justicia civil los haya mandado quemar.

Aunque no se pone de manifiesto en los documentos inquisitoriales novohispanos las diferencias de los castigos entre hechos o actos «consumados» y los «no consumados» de sodomía, podemos ver que los señores inquisidores ponen cierto interés en el destino del semen emanado en estos. Según los estudiosos de la Inquisición española, los actos consumados eran aquellos donde el semen era vertido dentro de la parte «postrera» del cuerpo humano, y por tanto eran los que recibían un castigo mayor. Mientras que los «no consumados» en donde la semilla era desechada fuera recibían un castigo menor.²⁷ La edad de los participantes también era tomada en cuenta: la Inquisición era más benigna con los más jóvenes.

CASOS DE SODOMÍA IMPERFECTA

Como se dijo anteriormente, la sodomía imperfecta es el acto sexual realizado por un hombre y una mujer sin usar el «vaso natural», es decir, que es un acto que sólo busca el placer corporal.

En la Nueva España se encontraron los siguientes casos de sodomía imperfecta:

El primero está fechado en el año de 1625, es contra Andrés Arias de Contreras por decir que no es pecado la sodomía con la mujer propia,²⁸ además de hacer estas aseveraciones, practicaba con su mujer la sodomía e incluso le obligaba a prostituirse. En esta denuncia participan tres testigos, la mujer del denunciado, la española Beatriz de las Casas.

²⁷ Bennassar, *op. cit.*, p. 314. Hablando de los muchachos jóvenes o muy jóvenes, castigados en el Tribunal Inquisitorial de Zaragoza, dice lo siguiente: «El Tribunal se atribuye una misión educativa, entiende enderezar el error y salvar, si es posible el alma eterna de los pecadores [...] muchos tienen menos de 25 años e incluso menos de 20. Están, pues, en estado de minoría de edad civil [...], el Santo Oficio de Zaragoza no condenó jamás a muerte, entre 1540 y 1580, ni en 1593, a ningún joven de menos de 25 años». Por lo general a los jóvenes se les condenaba a 100 ó 200 azotes y el exilio. Otros castigos a sodomitas pueden verse en: Rafael Carrasco, *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelona, Laertes, 1986, pp. 65-88.

²⁸ AGN, *Inquisición*, 1625, vol. 510, exp. 127, f. 4. El Comisario de la Puebla contra Andrés Arias de Contreras por decir que no es pecado la sodomía con la mujer propia.

El segundo caso es del año de 1662, en él testifican fray Juan de la Paz y la mestiza Luisa Guillestegui contra Marcos Benítez, de oficio marinero y marido de ésta,²⁹ a quien se acusa de querer cometer, «desde los principios que cohabitaron maridablemente» el pecado de sodomía (este caso esta fechado en Manila).

El tercer caso es del año de 1630, en él se denuncia y da información contra Pedro de R. Gimelena, comerciante español, por querer cometer el pecado nefando con su mujer.³⁰ La denuncia es iniciada por el mercader don Luis de Navarrete, «padre» de la «víctima», al ver el maltrato que le hacia el esposo. Esta violencia física se daba porque doña Josepha de Loscano se negaba a que su marido la «tomalla por la parte extraordinaria». Este caso sólo fue conocido en un primer momento por los familiares más cercanos.

De los documentos revisados, se infiere que a la Inquisición en los casos de sodomía imperfecta lo que más le interesaba era combatir las ideas que existían sobre esta práctica sexual, no así los actos, pues pone más atención a lo que se dice acerca del pecado que en la propia realización del mismo. En dos de estos tres casos está presente la idea de que la sodomía no era pecado si se realizaba con la mujer propia; inclusive, en el documento de 1625, los párrafos que hablan de estas ideas están subrayados y se deja de lado la descripción de cómo se llevaba a cabo este tipo de sodomía.

En igual tono se encuentra una serie de testificaciones contra el «alcalde mayor» Andrés de Aramburo por haber dicho que la sodomía no era pecado con la mujer propia, pues así los decía un «auctor nuevo» —a lo largo de las testificaciones no se da el nombre de este autor—. El alcalde mayor al hablar en público de esta manera condujo a varios de sus vecinos a testificar contra él, ya que esta afirmación estaba en contra de lo establecido por la Iglesia, e inclusive uno de sus vecinos llegó a declarar «que el dicho Andrés de Aramburo, Tiene mala fama en este articulo y pecado con sus Criados», otro vecino llegó más lejos al citar los nombres de estos criados y la manera como se iban rotando en la cama de su amo.³¹

²⁹ AGN, *Inquisición*, 1662, vol. 595, exp. 13. Testificación de fray Juan de Paz y Luisa de Guillestegui contra Marcos Benítez, su marido, por delitos de sodomía.

³⁰ AGN, *Inquisición*, 1630, vol. 370, exp. 6, f. 357-366v. Denuncia e información contra Pedro de R. Gimelena por palabras mal sonantes, escandaloso y querer cometer el pecado nefando con su mujer, Querétaro.

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 437, exp. 17, f. 367-405.

Este proceso no continuó y se quedó solamente en una larga serie de testimonios.

Podría decirse que a la Inquisición de México lo que más le interesaba conocer era la propagación de ideas que no coincidían con la moral de la Iglesia pues la mayoría de los procesos no tienen ni fin ni castigo. De este modo puede afirmarse que en el siglo XVII novohispano «La ortodoxia sexual era mucho menos rigurosa que la ortodoxia religiosa».³² Los tres casos de sodomía imperfecta son del siglo XVII, en el siguiente siglo no se han encontrado casos o denuncias inquisitoriales que nos hablen de este tipo de pecado-delito.

Se analiza el caso de Andrés Arias de Contreras y su esposa Beatriz de las Casas³³ como ejemplo de Sodomía imperfecta. La denuncia se produce en Puebla en el año de 1625 ante el doctor Pedro García de Herencia, comisario del Santo Oficio de la Inquisición en esa ciudad. El denunciante es el español Juan de Santiago Graxeda, vecino de Puebla, de oficio intérprete, de 59 años, quien se presenta a denunciar lo que oyó en labios de Lucía Ybáñez de Arrieta sobre la española Beatriz de las Casas y lo que ésta le dijo personalmente. El testigo dice que oyó en Lucía Ybáñez, que Beatriz de las Casas se quería divorciar de su marido «por que había dos años y medio que el dicho Andrés Arias hacía pecado nefando» con ella; posteriormente, cuando acudió a visitar nuevamente a Lucía Ybáñez encontró en su hogar a Beatriz de las Casas a la cual le preguntó «por que quería ponerle pleito de divorcio a su marido» y ella

*le respondió que había dos años y medio que le hacía hacer el pecado nefando con muchas amenazas que le hacía, metiéndola en un aposento y encerrándola, con una daga en las manos, la amarraba y que de aquel modo hacía con ella el dicho pecado nefando «diciéndole que lo que se hacía con los maridos aunque fuera este dicho pecado que no era pecado, y que no había ni tenía necesidad de que ella confesara el tal pecado por que ella no pecaba sino él».*³⁴

Agregando, además, que el marido le pedía a su esposa que «no había de confesar aquel pecado por cuanto no lo era para ella, que él lo

³² Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 102.

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 510, exp. 127, f. 4.

³⁴ Subrayado en el documento.

tomaba a su cargo»; sin embargo, Beatriz de las Casas fue a confesarse con un fraile del Carmen quien «le advirtió del pecado tan grave que era» y le propuso ponerle una demanda de divorcio.

Beatriz de las Casas, en su declaración nos entera que el primero en saber de este problema fue el fraile de la orden del Carmen, el cual la depositó en casa de Lucía Ybáñez en tanto que se iniciaban los trámites para el divorcio; la manera que tenía el fraile para enterarse de tales actos era la confesión.

El Confesionario Mayor de Molina, aunque está dirigido a los «naturales», sirve de referencia para tener una idea de lo que se le preguntaba a las mujeres acerca del sexto mandamiento: «Quando estas con tu coftumbre requieres a tu marido para que tenga parte y ayuntamiento contigo: heziftelo no devidamente: Fue en el vafo ordenado para la generacion, aquel ayuntamiento que tuvo contigo, o en otra parte: Quantas vezes cometifte este peccado». ³⁵ Algo similar se le pregunta al varón en este confesionario, agregando en su caso: «Y las vezes que os ayuntays, es con defoneftidad, y no en el devido vafo: E por ventura hezifte otras cofas luxuriosas, y de fuzio deleyte, las quales aqui no fe nombran, acuerdate de todas ellas, para confeffarlas, y declararlas todas». ³⁶ En este contexto puede entenderse lo bien enterado que estaba el religioso de estas cuestiones.

Volviendo al caso de Andrés Arias de Contreras, según lo dice el documento, es una persona sin oficio ni beneficio, que aparentemente vive de explotar sexualmente a su mujer, pues él realiza con ella lo que hoy día podría ser llamado lenocinio.

Él la pone a disposición de un hombre económicamente poderoso a cambio de algo, que posiblemente pudo haber sido dinero para el mantenimiento de la casa. La manera de llamar a estos hombres es por medio de «billetes», mediante los cuales Beatriz de las Casas —que no sabía leer ni escribir— los invitaba a su vivienda. En este caso el marido exige a su mujer que trate bien a estos hombres, y cuando ella rechaza al invitado, el marido lo va a buscar inmediatamente para regresarlo a su casa.

En la «sodomía imperfecta» se debe destacar la presencia de actos de violencia (golpes, amenazas, etcétera) cuando el marido trata de imponerse sexualmente a su mujer.

³⁵ Molina, *op. cit.*, f. 35r.

³⁶ *Ibidem*, f. 35r-35v.

En los tres casos señalados se detecta el completo dominio del varón sobre la mujer; ella es vista meramente como objeto, como un «algo» que debe de obedecer los designios del varón sin poner alguna objeción según lo dicen los escritos bíblicos.³⁷ En los tres casos las mujeres son obedientes con sus maridos —ya sea haciendo lo que les piden o tolerándolos—, sin embargo, es la denuncia de otra persona lo que permite que estos hechos sean conocidos por el Santo Oficio de la Inquisición.

CASO DE SODOMÍA PERFECTA

Que el papa Paulo V y todos los cardenales de Roma «era y eran todos unos bujarrones sométicos y que estaban amancebados con hombres, y que era putana de uno de estos venerables Padres de la Iglesia el guardián de Nápoles».³⁸ Se desconoce el contexto en que fueron dichas estas «palabras feas mal sonantes y escandalosas» en el año de 1607 en la Nueva España por el agustino fray Juan Díaz, procurador de la provincia de Michoacán. Sin embargo, esta testificación contra el agustino por parte de unos frailes franciscanos, nos da una idea de lo que podrían haber pensado una parte de los regulares y la sociedad en la provincia de la Nueva España acerca de la vida que se llevaba en la sede papal. Con esta idea, uno se puede preguntar acerca de la conducta asumida por los religiosos novohispanos ante tales acciones, es decir, si se da un completo rechazo a esas conductas o se aparenta que no pasaba nada para evitar que afecte la imagen de la Iglesia.

Por lo general, la Iglesia trata de ocultar todo aquello que le pueda afectar su imagen, y en este caso, la Inquisición es uno de sus medios. La mayoría de los procesos y denuncias que se hacen de religiosos por el pecado-delito de sodomía no son seguidos ni terminados dentro del Tribunal de la Inquisición de México. De los casos que se han leído sólo uno de ellos termina y es por la muerte del denunciado,³⁹ los demás se suspenden de manera abrupta, no se habla más de ellos.

³⁷Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo, México prehispánico y México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 1996, pp. 163-165. Véase también «El génesis» después de la expulsión de Adán y Eva del paraíso.

³⁸AGN, *Inquisición*, 1607, vol. 467, exp. 73, f. 333. Testificación contra fray Juan Díaz (agustino) por decir que los cardenales eran unos bujarrones, somitres sométicos, amancebados con hombres y otras palabras de desacato, Michoacán.

³⁹AGN, *Inquisición*, vol. 1373, exp.14, f. 173-205.

En la sodomía perfecta participan dos hombres, uno de ellos tiene el papel activo y el otro el pasivo. Dentro de los actos de sodomía perfecta el papel pasivo lo llevan a cabo en un alto porcentaje los religiosos, los cuales, según lo que declaran sus parejas sexuales, hacen como de mujeres tanto por la posición que toman en el acto sexual como en sus maneras de comportarse con ellos. Así, tenemos los siguientes ejemplos:

El de fray Pedro, quien le dice al grumete «abrazándole, llégate acá mi vida, mi vida cuando te tornaré a ver, y apartándose de él le decía no hayáis miedo que el padre guardián allá esta y no vendrá por acá»;⁴⁰ o bien, el del clérigo presbítero y capellán de la Iglesia mayor de Antequera (Oaxaca), Hernando Ruiz, quien para seducir a Jusephe de Navarrete de edad de 17 años, actuó de la siguiente manera:

[...] primeramente lo persiguió por un largo tiempo solicitándole con palabras amorosas como con dádivas de que le daría un vestido [...] y aunque después se lo volvió a quitar porque ofendía a nuestro señor con él [...] entre otras [...] fue una que en el zaguán del dicho Hernando Ruiz hallándose este declarante a solas con él, le persuadió con halagos, con ruegos que entrasen allá adentro para ofender a Dios, repugnando este declarante que mirase lo que hacía, que no quería todavía, pudo más su persuasión y porfía que no la defensa que este dicho declarante con justa razón le hacía hasta que movido más de su porfía que de su ruego, vino a alcanza con él que le tocase las partes vergonzosas del dicho Hernando Ruiz, lo cual este declarante hizo.⁴¹

Jusephe Navarrete tuvo relaciones de este tipo un sinnúmero de veces con este clérigo, sin embargo, también este documento se queda en una serie de testificaciones de parientes del joven seducido y de otros muchachos a los que Hernando Ruiz trató de seducir, cuyas edades van de los 13 a los 19 años.

El que un religioso tome el papel «activo» en este tipo de relaciones sexuales es raro dentro de los documentos inquisitoriales, pese a que el comportamiento homosexual pasivo era el más despreciado por la Iglesia y la sociedad de la época, pues la mujer era considerada algo imperfecto y, por tanto, con gran inclinación a la maldad. Las

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 368, exp. 38, f. 140-142.

⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 455, exp. 38, f. 323-330.

parejas de estos religiosos eran en su mayoría varones jóvenes que para poder sobrevivir aceptaban este tipo de prácticas a cambio de un regalo (chocolate, mantas, comida o dinero). Este trato es común, por eso no es raro ver a un indio o un mulato denunciar o amenazar a un religioso sodomita porque éste no cumplió con lo que le había prometido,⁴² actitud que deja ver que la «víctima» no actuaba dentro de los cánones morales y con celo religioso, sino que lo hacía para tratar de vengarse del engaño del que había sido objeto. Esto quiere decir que si el religioso hubiese cumplido con lo prometido no se tendría información de este asunto. Puede preguntarse entonces, ¿cuántas historias similares habrán sucedido en estos siglos coloniales?

El historiador Antonio Rubial García nos dice, después de hablar de la vida conventual dentro de los regulares agustinos del siglo XVII, que:

Por otro lado, la homosexualidad era tan común dentro de los claustros, que en 1664 los inquisidores Juan Ortega y Montañés y Pedro Medina Rico, solicitaron del rey se le diera jurisdicción al Santo Oficio para conocer en estas causas, petición que les fue denegada. No obstante el tribunal de la fe siguió castigando con privación de la libertad a aquellos sacerdotes que en el confesionario solicitaban a sus confesados, hombres o mujeres, para el acto carnal.⁴³

Esto habla de una conducta que se había vuelto cotidiana en los claustros novohispanos; pero esta referencia –sobre los castigos– no sólo se encuentra en los altos ámbitos de la Inquisición, hay documentos de lugares lejanos a la ciudad de México en donde delegados inquisitoriales le preguntan a la Inquisición de México lo que se tiene que hacer en los casos de sodomía,⁴⁴ a lo que los señores inquisidores contestan que no tie-

⁴²Véase el caso de don Julian Quijano y Francisco Xavier Vicab «[...] y habiendo acabado [el acto sexual] lo despidió [Quijano], y reclamándole el denunciante su oferta solo le dio tres reales a lo que el exponente dijo: porque me has engañado, voy a solicitar un padre para confesar este pecado, vete le respondió el presbítero que no tengo miedo». El capellán le había prometido un peso para que se lo hiciera dos veces.

⁴³Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 98 (Regiones).

⁴⁴AGN, *Inquisición*, 1780, vol. 1197, exp. 9, f. 47-50. Denuncia contra un gallego nombrado Francisco Pavia, el que se ha avecindado en el pueblo de San Salvador, El Seco, de la provincia de Tepeaca, por el crimen de sodomía. Consulta

nen facultad para conocer en esta materia, pero mientras llegaba la respuesta los denunciados estaban presos por el Santo Oficio del lugar, que, después de recibirla tenía que entregarlos a las autoridades civiles.

De las inquisiciones que estaban bajo la corona española, la única que tenía jurisdicción para conocer en materia de sodomía era la de Aragón,⁴⁵ España, lugar en donde tienen más documentos relativos al tema y, por lo tanto, es el Tribunal el porcentaje más alto de procesados por este pecado-delito. La Inquisición de México no podía conocer a cerca de éste; sin embargo, tenía dentro de sus cárceles gente acusada por este acto, o bien, como lo dice Rubial García, en los conventos (para el caso de los religiosos).

En general, el siglo XVII novohispano se ha caracterizado por la relajación de las costumbres de los y las religiosas,⁴⁶ quienes podían salir de sus conventos, casi a todas horas incluso, a divertirse; ellas entregarse a la plática con sus devotos y parientes, además se permitían pasar por alto algunas de las actividades comunes. En el caso de ellos no se puede hablar de una irreligiosidad, sino más bien de la forma de llevar a cabo un oficio, ser religiosos, práctica que unos hacían bien y otros no.

Octavio Paz nos dice que «Los conventos estaban llenos de mujeres que habían tomado el hábito no por seguir un llamado divino sino por consideraciones y necesidades mundanas»;⁴⁷ de igual forma, podemos decir de los varones que no tanto como las mujeres buscaban un sustento económico, sino más bien un reconocimiento social y fortuna. El pertenecer a la iglesia implicaba ascender socialmente en la Nueva España del siglo XVII y todo aquel que tenía el dinero suficiente lo podía hacer de manera libre. La «vocación» no era necesaria para ser religioso; el siglo XVIII novohispano, da un panorama similar de la vida conventual.

¿Y el resto de la población? Como ya dijimos anteriormente, los actores de este pecado-delito pertenecían a todos los estamentos de la

que hace el notario del Santo Oficio de Tepeaca don Francisco Xavier de Salazar y Pérez, sobre lo que debe hacer en este caso.

⁴⁵ Henry Kamen, *La Inquisición Española*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1990, pp. 271-272; así mismo véase a Carrasco, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁶ Thomas Gage, *Nuevo Reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 273 (Mirada Viajera).

⁴⁷ Paz, *op. cit.*, p. 143.

sociedad colonial novohispana; de este modo encontramos relaciones sométicas entre un «señor» español y sus criados (negros, mulatos, etcétera),⁴⁸ entre mulatos e indios,⁴⁹ entre españoles y españoles⁵⁰ e inclusive una probable relación somética entre padre e hijo, que fueron acusados por un sirviente de «judaizar» o cometer «pecado nefando».⁵¹

Al considerar a cada unos de los participantes en este pecado-delito, se hace notar que en este tipo de relaciones sométicas se da una convivencia pluricultural, la condición social no fue considerada por los personajes, incluso, como lo dice Gruzinski,⁵² se podría decir que este tipo de «pecado nefando» trasciende las barreras sociales y étnicas, con el único objetivo de proporcionarse placer y algunos otros beneficios.

⁴⁸ Véase el caso de Andrés de Aramburo.

⁴⁹ AGN, *Inquisición*, 1691, vol. 498, exp. 16, f. 161-185. El Señor Fiscal del Santo Oficio contra un mulato y un indio, por el delito de pecado nefando. Mérida.

AGN, *Inquisición*, 1690, vol. 435, exp. 294, f. 67, 68 y 70. Proceso contra Roque, mulato, por tener pacto expreso con el demonio y por haber cometido el pecado nefando con un indio, al parecer con ayuda del demonio. Mezclando blasfemias heréticas.

Este proceso no se ha encontrado. En el volumen, en una numeración anterior a la que actualmente se puede apreciar, se salta el orden de los números de la foja 34 a la 93 casi son 60 páginas perdidas, entre ellas las que hablaban de este caso. En el índice se puede leer lo siguiente: «Roque, Mulato esclavo que fue en La Villa de los Lagos del Alférez real Juan Saez de Vidaurri, y después vendido en esta Ciudad de México - sobre tener pacto expreso con el Demonio», fojas 67, 68. Y «sobre hauer cometido el pecado nefando con un Indio al parecer con ayuda del Demonio, mezclando blasfemias Heréticas», fojas 69-70.

⁵⁰ AGN, *Inquisición*, 1659, vol. 483, exp. 5, f. 53. Testificación contra Juan Altamirano, clérigo diácono, por haber cometido el pecado nefando con el fraile fray José de Barreda, franciscano.

⁵¹ AGN, *Inquisición*, 1650, vol. 435, exp. 146, f. 254. Testificación contra Francisco de Herrera por sospechas de encerrarse con su hijo a judaizar o a cometer el pecado nefando, Cuautla.

⁵² Gruzinski, *op cit.*, p. 271.

INQUISICIÓN, BIGAMIA Y BÍGAMOS EN NUEVA ESPAÑA

Dolores Enciso Rojas

El título de este trabajo considera tres aspectos de un fenómeno histórico digno de ser estudiado. En él se da primacía a la institución encargada de impartir justicia, es decir, el Tribunal del Santo Oficio, en segundo término al delito, en este caso la bigamia y en tercer lugar figuran los actores de esta historia, los bígamos.

DEFINICIONES

Inicio con una breve reflexión sobre el delito y los delincuentes, es decir, la bigamia y los bígamos o bígamas. Hoy día, no se acostumbra procesar a los bígamos y buena parte de la población considera que bígamo es todo hombre que tiene dos o más mujeres al mismo tiempo, sin precisar el estado matrimonial o de soltería. De hecho se considera que la bigamia es una conducta común, tolerada y sobre todo masculina.

Por otra parte, a nivel legislativo, la bigamia está considerada como un delito y bígamo es el individuo que estando casado legalmente y, en vida del cónyuge, se casa nuevamente. En este sentido, el código civil mexicano contempla la bigamia como un delito de su competencia y lo mismo ocurre con el derecho canónico de la Iglesia mexicana.¹ Cabe subrayar que, actualmente, la Iglesia en general considera como bígamos a los católicos divorciados por las leyes civiles que se vuelven a casar; estos de acuerdo con los cánones eclesiásticos se hacen acreedores a la excomunión.

¹ Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Román y Marcelino Cabrerros de Anta, *Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria*, Madrid, 1951, p. 1068; *Catecismo de la Iglesia Católica*, México, Coeditores Católicos de México, 1994, p. 782; *Leyes y Códigos de México, Código Civil para el Distrito Federal*, México, Editorial Porrúa, 1994, p. 653.

Los bígamos son aquellos que existiendo un vínculo conyugal intentan contraer otro matrimonio, aunque sólo sea el civil, son *ipso facto* infames; y si despreciando la amonestación del Ordinario permanecen en el contubernio ilícito deben ser excomulgados o castigados con entredicho personal, según sea la gravedad de la culpa.²

Como se observa, el significado común de los términos bígamo y bigamia es distinto de la definición establecida en el código civil y en el derecho canónico. En el significado común se engloban sin hacer diferencia alguna, comportamientos como la bigamia, el adulterio, el amancebamiento o la incontinencia. Por su parte, el significado en la ley civil y eclesiástica es preciso y, hoy día, está bien delimitada la jurisdicción judicial civil y eclesiástica en relación con la bigamia, pero estos asuntos son desconocidos por la población en general.

Las evidencias históricas, muestran que esta discrepancia entre el significado popular y el legislativo no ocurría en la Nueva España de los siglos XVI, XVII y XVIII. En ese entonces los fieles novohispanos sabían que la bigamia era un delito del fuero inquisitorial y que por ello debían denunciar a los bígamos y a las poliviras ante las autoridades inquisitoriales, esto era del dominio público debido a la difusión de los edictos generales de la fe, a la actividad propagandística de los curas mediante los sermones y a la circulación de la información entre la grey católica. Además, debemos tomar en cuenta que en esa época, en el lenguaje común y en el legal, eran sinónimos de bigamia los siguientes calificativos: «dos veces casado», «dúplice matrimonio», «polígamo» y «polivira».

Pero sobre todo, sabían de la unicidad e indisolubilidad del sacramento del matrimonio y, por ello, estaban enterados de que bígamo era todo aquel que, siendo casado y en vida del cónyuge legítimo, se casaba otra vez ante la Iglesia; en términos generales, podemos afirmar que la población novohispana tenía los conocimientos básicos de la doctrina cristiana,³ sabía cuáles eran los sacramentos y

² Miguélez Domínguez, Alonso Román y Cabreros de Anta, *op. cit.* pp. 850-854.

³ El Concilio de Trento destacó, de manera significativa, la obligación de enseñar la doctrina cristiana, dicha responsabilidad recaía en los curas, en los amos, en los padres de familia y en toda persona adulta que tuviera bajo su cargo a menores. Véase *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. París, Librería de Rosa y Bouret, 1860, p. 499. El III Concilio Provincial Mexicano, acatando lo establecido en Trento, también puso empeño en «la predicación de la palabra de Dios», en «la doctrina que se ha de enseñar a los rudos» y en «el cuidado que deben tener los párrocos de

lo que cada uno de ellos implicaba como, por ejemplo, el matrimonio que imponía a los cónyuges la unicidad, la indisolubilidad y la fidelidad; conocían los mandamientos de la ley de Dios, los mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los pecados capitales, las virtudes teológicas y las principales oraciones como el Credo, el Ave María y el Padre Nuestro.

Podemos afirmar que, la población novohispana reconocía e identificaba perfectamente a los bígamos y los expulsaba de la comunidad al denunciarlos, porque sabía que la bigamia atentaba contra el matrimonio, que los bígamos eran delincuentes y que el Tribunal del Santo Oficio actuaba con prontitud en contra de tales infractores. Como prueba de la actividad inquisitorial en contra de los que se casaban ilícitamente, actualmente, se encuentran en el acervo inquisitorial, las referencias precisas de los bígamos y de las poliviras que salieron penitenciados en los autos de fe y en los autillos celebrados en la misa dominical en la iglesia de Santo Domingo, en la capital del virreinato, durante el siglo XVIII.

De acuerdo con los datos cronológicos, la bigamia dejó de ser un delito del fuero inquisitorial a finales del siglo XVIII, concretamente en agosto de 1788, fecha en la que Carlos III, le retiró al Santo Oficio tal autoridad para entregársela a los tribunales reales.⁴ En el virreinato novohispano la real orden se ejecutó al año siguiente, a finales de 1789 y a partir de ese momento, la Inquisición dejó de procesar a los bígamos y a las poliviras. Tiempo después, durante las primeras décadas del siglo XIX, el tribunal inquisitorial dejó de funcionar. Se destacan estos datos, por considerar que a raíz de su manifestación la población dejó de tener trato directo y cotidiano con la denuncia, el enjuiciamiento y la exhibición pública de los bígamos; esto sucedió porque en la práctica, los jueces reales poco hicieron para descubrir, detener, enjuiciar y sentenciar a los bígamos. Además, la población novohispana estaba acostumbrada a denunciar a los bígamos ante la Inquisición y el cambio de jurisdicción motivó una disminución

enseñar y explicar la doctrina». Véase *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1535*, confirmado en Roma por el papa Sixto V, México, Eugenio Maillafert y Compañía Editores, 1859, p. 605.

⁴ Real Cédula del 10 de agosto de 1788. Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 1256, exp. 11, f. 148-168.

considerable de éstas;⁵ prácticamente se perdió la costumbre de no existir una motivación para hacerlo, ya que las autoridades reales no tenían facultad para promover la denuncia mediante la amenaza del anatema o la promesa del perdón de los pecados. Ante esta realidad, se dejó de utilizar el término «casados dos veces» y lo mismo sucedió con los de «dúplice matrimonio» y «polivira»; en cuanto a la palabra bigamo, poco a poco se fue transformando su significado y su uso, hasta llegar al momento actual. Cabe destacar que los bigamos nunca han dejado de existir y, hoy día, para las leyes civiles y canónicas es un delito; pero la Iglesia contemporánea carece de autoridad judicial para procesarlos como antaño lo hacía, a través del Tribunal del Santo Oficio.

LEGISLACIÓN

Como el tema que nos ocupa es el Tribunal del Santo Oficio, la bigamia y los bigamos novohispanos, me voy a referir a algunos aspectos legislativos que permitan entender por qué la bigamia fue un delito del fuero inquisitorial. Los antecedentes legislativos se encontraron en los códigos medievales hispanos, concretamente el de *Las Leyes de Partidas* y en los textos de los *Concilios Ecuménicos*. En el caso de la bigamia, tanto los legisladores reales como los eclesiásticos se ocuparon de ella y como a ambos les interesaba la prevención, el enjuiciamiento y el castigo de la bigamia se le consideró como un delito de fuero mixto.

Se sabe que desde el siglo X, la Corona y la Iglesia ya consideraban el matrimonio como uno de los siete sacramentos y la bigamia como un delito que atentaba contra el sacramento del matrimonio. Siglos más tarde, en *Las Siete Partidas de Alfonso el Sabio*,⁶ obra concluida en 1263, la partida correspondiente a los esponsales y el matrimonio destaca el carácter sacramental del matrimonio, la competencia jurisdiccional eclesiástica en todos los asuntos relacionados con el sacra-

⁵ Dolores Enciso Rojas, *El delito de bigamia y el Tribunal del Santo Oficio de las Inquisición en Nueva España, siglo XVIII, México*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 201.

⁶ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispanoamericanas*, t. I y III, México, 1980, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo I, p. 944 y t. II, p. 919. La obra recopiladora de Juan N. Rodríguez de San Miguel recoge fielmente los textos de *Las Leyes de Partidas* referentes a los esponsales, matrimonio y bigamia, además contiene referencias sobre los principales Concilios Ecuménicos. Otra obra de consulta básica para el conocimiento de las leyes medievales es la de Jean Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus, 1993, p. 575.

mento y la participación de los jueces reales en los aspectos terrenales del matrimonio; la bigamia fue definida como el matrimonio ilícito contraído por un hombre casado o una mujer en igual estado y se consideró como un delito del fuero real al nivel legislativo; así mismo, se fijaron las penalidades, con los siguientes términos:

[...] que sea por ende desterrado en alguna isla por cinco años, e pierda quanto ouiere en aquel lugar do fizo el casamiento, e sea de sus fijos, o de sus nietos, si lo ouiere. E si fijos o nietos non ouiere, sea la meytad de aquel que recibio el engaño, e la otra mitad de la Camara del Rey [...].⁷

El propósito de este trabajo no es hacer una revisión detallada de la legislación en contra de los bígamos, por esta razón se comenta que las disposiciones enunciadas en *Las Siete Partidas* sirvieron de base para la emisión de leyes posteriores sobre la bigamia y los bígamos, correspondientes a los años 1387, 1532, 1548 y 1566.⁸ En cuanto a los castigos, sólo se menciona que las penas aplicadas a partir del siglo XVI, fueron: pena corporal, vergüenza pública y diez años de servicio en galeras; los legisladores reales tuvieron a su cargo la definición de los castigos en contra de los bígamos.

En Nueva España, durante los primeros años del funcionamiento del Tribunal del Santo Oficio, esto es a partir de 1571, de acuerdo con las leyes reales, se sentenciaba a los bígamos según la ley; posteriormente, durante los siglos XVII y XVIII se conmutó el trabajo forzado en galeras por el trabajo forzado en tierra firme. Es necesario destacar que en los castigos establecidos se omitió cualquier referencia para diferenciar a los delincuentes varones de las mujeres en igualdad de circunstancias. Así, de acuerdo con el discurso legislativo, en la práctica judicial, las poliviras debían ser sentenciadas con los mismos castigos, con la variante del servicio forzado en hospitales o como sirvientas en recogimientos.

La Iglesia, por ser la encargada de la defensa del sacramento del matrimonio, también legisló en relación con la bigamia, y la consideró como un delito en contra de la Ley de Dios y la del Rey;⁹ pero además

⁷ *Ibidem*, vol. III, pp. 476-478.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, p. 311. *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México. Presidiendo el Illmo. y Rmo.*

estableció que era un pecado, y por consiguiente el bígamo era un delincuente pecador, al cual además de enjuiciar y castigar había que salvarlo, apartándolo del mal camino para reintegrarlo a la grey católica. Para ello, estableció una serie de penas medicinales en contra de éstos; entre las penas reconciliadoras figuraban la abjuración de Levi, mediante la cual el delincuente prometía no volver a cometer la misma falta; la confesión sacramental para el perdón de los pecados, la asistencia a las misas, el ayuno, los rezos y terminado el destierro y los trabajos forzados, el retorno al hogar legítimo. Así las cosas, en cuanto a los castigos y las penas, a nivel legislativo, las jurisdicciones real y eclesiástica estaban bien delimitadas.¹⁰

En el nivel judicial también estaban bien definidos los campos de acción sobre el matrimonio, la bigamia y los bígamos. Retomando los antecedentes legislativos medievales citados, encontramos que la Iglesia, y especialmente los tribunales episcopales, que fueron los que se encargaron de revisar los casos de bigamia entre los fieles cristianos, indican que los casos de bigamia juzgados sólo correspondían a gente noble o prominente, pues se carecía de registros parroquiales de los feligreses comunes. En la península, aproximadamente por 1520 y 1524, la jurisdicción sobre la bigamia se trasladó a los tribunales inquisitoriales y para 1530 eran de competencia inquisitorial todos los casos denunciados.¹¹

En consecuencia, cuando en Nueva España se estableció el Tribunal del Santo Oficio, dicha normatividad se trasladó a las colonias; por ello la Inquisición novohispana juzgaba a los bígamos y, de acuerdo las leyes reales y eclesiásticas, determinaba la sentencia con destierro y trabajos forzados, castigos corporales, vergüenza pública y penas medicinales. Ahora bien, como no era de su competencia la resolución de

Señor d. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1556, México, Imprenta de el superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769, pp. 102-103. *Concilio III Provincia Mexicano, celebrado en 1585. Confirmado en Roma por el Papa Sixto V*, pp. 348-350-351.

¹⁰ Nicolau Eimeric y Francisco de la Peña, *El Manual de los Inquisidores*, España, Muchnik Editores, 1996, pp. 179-215.

¹¹ Jean-Pierre, Dedieu, «El modelo sexual: la defensa del matrimonio» en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Grupo Editorial Grijalbo, 1981, p. 274. Nicolau Eimeric, *Manual de Inquisidores*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1974, p. 141. «El Santo Oficio en España tiene dos jurisdicciones, pontificia y real; en virtud de la primera conoce de los delitos de heregía, judaismo y generalmente de cuantos son en agravio de la fe. A estos se añaden los de profanación de Sacramentos, y como tales los de bigamia; los de bestialidad y sodomia [...]».

la legitimidad o ilegitimidad de los matrimonios, después de revisada y concluida la causa, remitía el asunto al Tribunal del Episcopado, para que en él se revisara lo relacionado con la validez del sacramento matrimonial y la ilegitimidad del segundo matrimonio.

De acuerdo con las características de la falta, que atentaban contra la ley de Dios y la del Rey, concretamente en contra del sacramento del matrimonio, la bigamia era un delito de fuero mixto, en el que intervenían legisladores reales y canónicos. Pero a nivel judicial la competencia eclesiástica sobre la bigamia era exclusiva, delegándose la tarea a los tribunales inquisitoriales. En Nueva España la Inquisición no tuvo jurisdicción sobre los bígamos de origen indígena.

En relación con la preponderancia de la jurisdicción eclesiástica sobre los asuntos relacionados con el sacramento del matrimonio, recordemos que el Concilio de Trento estableció la excomunión para todo aquel que dijere que las causas matrimoniales no pertenecían a los jueces eclesiásticos; debemos tener presente que por medio de una Real Cédula el 12 de julio de 1564, Felipe II comunicaba a sus súbditos la aceptación de los decretos tridentinos, por consiguiente los haría cumplir y ejecutar en todos sus dominios, hecho que significó la jurisdicción eclesiástica total en los juicios relacionados con el sacramento del matrimonio.¹²

LA DENUNCIA Y LA AUTODENUNCIA

La denuncia de los bígamos ante el Tribunal del Santo Oficio durante el virreinato novohispano fue el motor con el que se iniciaba el movimiento de la maquinaria inquisitorial. Para analizar este asunto de la denuncia, me remitiré a los antecedentes legislativos hispanos. Como se sabe, desde el medioevo español, de acuerdo con el derecho real ratificado por el derecho canónico, tanto en los tribunales reales como en los eclesiásticos, había tres formas para saber de la existencia de delincuentes:¹³ la legal era la acusación, pero como ésta implicaba la posibilidad de contrademandar al acusador en caso de resultar falsa la acusación, en los tribunales se descartó su uso; otra manera era la pesquisa, y de acuerdo con

¹² «Doctrina sobre el sacramento del matrimonio», en *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, pp. 300-302. En la misma obra se encuentra la «Cédula de Felipe II, en que manda la observancia del Concilio», pp. 494-496.

¹³ «De la acusación denuncia y procedimientos de oficio» en Juan N. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, vol. I, p. 358. Eymeric, *Manual...*, p. 22.

lo establecido, tanto las autoridades reales como las eclesiásticas tenían la obligación de realizar investigaciones periódicas entre los fieles creyentes, habitantes de los reinos, para detectar a los posibles delincuentes; todo apuntaba hacia la eventual práctica de la pesquisa.

Finalmente se hace referencia a la denuncia, por ser la que se registraba con mayor frecuencia ante los tribunales reales y eclesiásticos. Esta forma jurídica ampliamente aceptada,¹⁴ consistía en la presentación del delator ante las autoridades correspondientes, con el fin de denunciar verbalmente o por escrito, el delito cometido por un presunto delincuente. En caso de resultar falsa, la integridad del delator no corría riesgo, por ello en los tribunales reales y eclesiásticos se recibían preferentemente denuncias, siguiendo la costumbre establecida en los tribunales inquisitoriales. Cuando éstas eran verbales, las recogía un escribano y cuando eran escritas se recibían en la portería del Tribunal. Por supuesto esto también ocurrió en Nueva España donde la denuncia de bigamos ante la Inquisición fue común.

En el caso de la bigamia juzgada en los tribunales inquisitoriales, el delator debía informar el nombre del supuesto bigamo, así como sus señas personales y la residencia del presunto culpable; pero sobre todo debía dar detalles del matrimonio legítimo y del ilegítimo, por ejemplo, nombre de los cónyuges, lugar y fecha de los enlaces. De ser posible, datos para localizar a los implicados en el caso de bigamia. Todo esto era necesario para iniciar las averiguaciones previas y constatar la existencia de un primer matrimonio, la sobrevivencia del cónyuge legítimo, así como la celebración de un nuevo matrimonio ante la Iglesia.

En términos generales se puede considerar que en el Santo Oficio se recibían dos tipos de denuncias: primero figuraban las que efectivamente correspondían a verdaderos casos de bigamia, comprobables y con posibilidades de ser juzgados; en segundo lugar estaban las falsas denuncias, las cuales, que en el caso de Nueva España, fueron más que las primeras.¹⁵ El análisis detallado de la información contenida en ambos tipos de documento, ha puesto al descubierto evidencias de gran

¹⁴ Eymeric y Peña, *op. cit.*, «El proceso propiamente dicho», pp. 139-145.

¹⁵ Dolores Enciso Rojas, *op. cit.*, p. 83. El estudio cuantitativo indica que el 47.21% corresponde a denuncias improcedentes, el 42.79% a procesos y el 10% a fragmentos de legajos. Además, después de analizar rigurosamente los legajos correspondientes a los procesos encontramos expedientes repetidos, lo cual reduce el número de bigamos procesados por el Santo Oficio.

valor relacionadas con las ideas y las creencias que los novohispanos tenían sobre el sacramento del matrimonio y las conductas conyugales.

Este asunto de la delación requiere de una reflexión especial. Es importante destacar que el delator denunciaba al bígamo porque lo conocía ampliamente y sabía aspectos de su vida íntima e ilícita; pero también se denunciaba al otro porque bígamo y se sabía que todo buen católico debía denunciar al infractor que cometiera cualquier falta que atentara contra la Ley de Dios. La grey católica sabía que el matrimonio era un sacramento que implicaba la unicidad y la indisolubilidad, que el doble matrimonio era un delito y un pecado que atentaba contra el sacramento y que la Iglesia y la Corona ordenaban la delación de tales delincuentes; pero sobre todo, se delataba al otro porque la grey católica sabía que al delatarlos ante el Santo Oficio, al que este Tribunal actuaba eficientemente contra ellos; los delatores estaban seguros de la eficiencia de la justicia inquisitorial y de la protección de su integridad mediante el anonimato. Los feligreses, en general, actuaban como vigilantes y como delatores, estaban acostumbrados a ello; era una sociedad, en la que la vigilancia activa y cotidiana de unos a otros, suplía las carencias activas de cuerpos policíacos capaces de vigilar las conductas y las creencias de la población en general; la vigilancia practicada entre los mismos integrantes de la población católica era un control y, a la vez, un poder que se ejercía con eficiencia.

Además, se delataba a los bígamos por miedo a la conducta delictiva, a la propagación de la conducta pecaminosa entre la grey católica y a ser considerado como encubridor.¹⁶ En efecto, los fieles novohispanos sabían que ante la omisión de la denuncia podían ser enjuiciados por el Santo Oficio como posibles solapadores de una conducta delictiva. Sin duda se temía a la justicia inquisitorial, pero también a la condenación del alma y la excomunión, porque los fieles creyentes creían en la salvación del alma mediante la confesión y el perdón de los pecados. Por eso, cuando un penitente informaba a su confesor sobre la bigamia del otro, el padre espiritual le negaba la absolución de los pecados, condicionando el perdón a la denuncia del bígamo ante el Santo Oficio.

Junto con la denuncia existió también la autodenuncia, que consistía en la presentación del delincuente ante las autoridades inquisitoriales

¹⁶ Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, España, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, p. 306.

para reconocer su delito de manera verbal o por escrito.¹⁷ Teóricamente, la autodenuncia era un acto libre, lleno de arrepentimiento y deseo de reconciliación con la grey católica; por ello, la justicia inquisitorial la propició. La manera de promocionarla fue estableciendo un trato benigno para los autodenunciados, este trato especial que los libraba de la vergüenza pública, del destierro y de los trabajos forzados; lo anterior implicaba una sentencia exclusivamente con penas medicinales. En términos generales fue así como funcionó la autodenuncia, pero en la Nueva España se han localizado casos de denunciados, básicamente españoles, a los cuales, después de ser delatados, se les daba la oportunidad de autodenunciarse, dándoles un trato preferencial en relación con los autodenunciados provenientes de las llamadas castas.

EL PROCEDIMIENTO INQUISITORIAL

Como se sabe, el procedimiento inquisitorial novohispano se regía por normas generales dictadas desde La Suprema.¹⁸ De tal manera, después de recibir la denuncia y valorarla, el Comisario Inquisitorial procedía a realizar las primeras averiguaciones. En caso de resultar afirmativa la delación y comprobarse la existencia de un caso de bigamia, el Santo Oficio ordenaba la captura del supuesto bígamo, su encarcelamiento y, en caso de ser necesario, el traslado a su sede. Por el contrario cuando se comprobaba la falsedad de la denuncia, el expediente era archivado y el asunto era olvidado.

Los pasos que seguían los funcionarios inquisitoriales novohispanos para comprobar la existencia de un caso de bigamia, eran los siguientes: el Comisario Inquisitorial recopilaba la información oficial posible sobre el matrimonio lícito e ilícito, para lo cual contaba con la colaboración de los párrocos que tenían acceso a los archivos matrimoniales de las parroquias correspondientes. Tomaba la declaración de tres o más testigos de cargo que pudieran dar informes fieles y confiables relacionados con la celebración de los matrimonios y la vida conyugal legítima e ilegítima, así como de la posible prole habida en las diferentes uniones matrimoniales. Todos los interrogatorios de los testigos de cargo se hacían de acuerdo en las instrucciones giradas desde La Suprema, las preguntas no tenían como finalidad indagar sobre los comportamientos sexuales

¹⁷ Eimeric y Peña, *op. cit.*, p. 132.

¹⁸ Eduardo Pallares, *El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta Universitaria, 1951, p. 169; Eimeric y Peña, *op. cit.*, pp. 9-36.

manifestados en la vida íntima de las parejas, sino constatar la celebración de un matrimonio lícito y otro ilícito.

Después de trabajar durante varios años en el análisis de la información sobre los casos de bígamos se confirma que, en el caso de la bigamia, al Tribunal del Santo Oficio le interesaba detectar cualquier comportamiento herético o conducta contraria al sacramento del matrimonio. A la Inquisición no le interesaba controlar la sexualidad de los esposos católicos, la sexualidad no era de su jurisdicción, su campo era la defensa del sacramento del matrimonio y junto con la defensa de éste estaba el de la penitencia y, por supuesto, los demás sacramentos; prueba de ello son los testimonios documentales. La fijación rigurosa de las preguntas hechas al delincuente y a los testigos de cargo tenía como función primordial la detección de alguna creencia herética contraria a los sacramentos o en contra de lo que «enseña y predica la Santa Madre Iglesia Católica». Es preciso reiterar que en los cuestionarios para interrogar a los testigos y a los delincuentes era evidente la ausencia de preguntas relacionadas con los comportamientos sexuales o con la frecuencia del llamado «débito conyugal».

Comprobada la existencia de un caso de bigamia, el Fiscal del Santo Oficio giraba la orden de prisión para recluir al denunciado en las cárceles secretas y de ser posible se le embargaban sus bienes. Al detener al presunto culpable se procedía a levantar la «cala y cata», trámite que consistía en el inventario de los objetos personales y del dinero que llevaba el inculcado, cuya descripción física también quedaba consignada destacándose las señas personales.

Algunos bígamos no fueron encarcelados pues si se autodenunciaban, se les daba la ciudad de México por cárcel. Así, en tanto duraba su enjuiciamiento podían trabajar y en caso de tener que alejarse temporalmente de su arraigo urbano, solicitaban el permiso correspondiente para viajar a una provincia específica; conseguida la autorización se movilizaban al lugar requerido. Al concluir el proceso, si el Tribunal lo juzgaba necesario, el autodenunciado sólo regresaba a la ciudad de México para oír la sentencia, que era sin méritos y, por supuesto, no incluía los castigos corporales, la vergüenza pública ni el destierro. En términos generales se destaca el trato especial que se dio a los bígamos autodenunciados de origen peninsular.

Retomemos el orden del procedimiento inquisitorial establecido para los casos de bigamia, recordando que en todos los juicios de la

Inquisición se seguía el mismo orden y sólo se cambiaban las preguntas del interrogatorio, dependiendo del delito revisado. El proceso seguía su curso, el reo era inquirido y sus declaraciones quedaban asentadas en un interrogatorio iniciado en la primer audiencia, con la declaración preliminar, en la que el delincuente debía proporcionar los datos verdaderos relacionados con su identidad, estado y residencia. Esta primer audiencia continuaba con el «discurso de su vida», se le interrogaba al reo por su pasado familiar, su crianza y educación, por sus oficios, viajes y matrimonios, igualmente se le examinaba sobre sus conocimientos sobre la doctrina cristiana.

Concluida esta parte se procedía a hacer tres moniciones, para facilitar las declaraciones espontáneas del detenido o, en su caso, la rectificación de algún dato falso, la actitud del bígamo durante éstas era valorada por los inquisidores de manera favorable o desfavorable. En casos extremos, la ratificación de datos falsos era considerada como agravante, lo cual repercutía en la calidad y cantidad de los castigos corporales y en los años de destierro. Por lo general los bígamos no fueron puestos «a cuestión de tormento», y sólo se les aplicó esta medida cuando sus declaraciones eran contradictorias y falsas, como una presión para facilitar la declaración de la verdad.

Cuando el fiscal estaba seguro de la culpabilidad del bígamo presentaba la acusación ante el inquisidor, en presencia del delincuente. El inquisidor nombraba a un defensor para que ayudara al infractor a contestar los cargos. Por lo general, el bígamo admitía su culpa pero no reconocía ser hereje ni mal católico, ni aceptaba la malicia que se le atribuía y mostrando arrepentimiento pedía perdón a las autoridades inquisitoriales con el fin de lograr un sentencia benigna.

Después se presentaba la «publicación de testigos», durante este trámite eran leídas al convicto, nuevamente y con gran precisión las circunstancias agravantes y las declaraciones de los distintos testigos de cargo. Al finalizar esta lectura, el reo reconocía su culpa y aclaraba los falsos testimonios, finalmente se iniciaban los «autos en definitiva» a los que asistían el inquisidor, el procesado y su abogado, y la sentencia era leída con méritos o sin méritos.

El cumplimiento de la sentencia correspondía en un primer momento al Tribunal del Santo Oficio, que se encargaba de iniciar la aplicación de las penas medicinales; posteriormente, el sentenciado era entregado a las autoridades reales para que aplicaran la vergüenza

pública, el castigo corporal, el destierro y los trabajos forzados; se enviaba la información correspondiente al Tribunal Episcopal para que un juez competente dictaminara acerca de la legitimidad del primer matrimonio, de la ilegitimidad del matrimonio ilícito y extendiera la documentación correspondiente, requerida por el cónyuge engañado, que estaba en posibilidades de tomar el estado que deseara, y por supuesto, volverse a casar ante la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Finalizaré este breve comentario sobre la Inquisición, la bigamia y los bigamos de Nueva España destacando los siguientes aspectos: el primero se refiere al uso adecuado de los términos bigamo, polígamo y polivira y al conocimiento del significado de los mismos. Como en la Inquisición y entre la población se utilizaban otros conceptos sinónimos, reveladores de las características del delito, tales como «dúplice matrimonio», «casado dos veces» o «dos veces casado», se facilitó el conocimiento exacto del significado del delito perseguido, lo que favoreció la denuncia certera.

Otro aspecto vinculado con el anterior se refiere a la implantación de la práctica de los matrimonios ilícitos celebrados sucesivamente ante la Iglesia, así como a la difusión del concepto de bigamia como un comportamiento delictivo de competencia judicial exclusiva del Santo Oficio. Recordemos que en la época prehispánica la bigamia era lícita, la convivencia hogareña del bigamo con sus distintos cónyuges era simultánea, la prole surgida de las distintas uniones era legítima y, generalmente, la bigamia era un asunto masculino, propio de los varones de elevado estatus socioeconómico.

En cambio, la bigamia implantada en tierras novohispanas a raíz de la dominación se caracterizó por la celebración de un enlace legítimo y, posteriormente, la realización ante la Iglesia de otro matrimonio ilícito y delictivo. Ante esta realidad, el bigamo tenía convivencias maritales sucesivas, pero sobre todo en regiones distantes del núcleo familiar legítimo, y en consecuencia, la prole del primer matrimonio era legítima y la de la unión bigámica era ilegítima. En este escenario la bigamia denunciada durante los primeros años de dominación fue una conducta masculina, posteriormente y de manera constante y significativa hicieron acto de presencia las mujeres.

La bigamia novohispana, de corte occidental, fue un delito manifestado entre personas de escasos recursos económicos, carentes

de tierras propias, con una movilización regional constante y con disposición para cambiar de oficio frecuentemente, pero sobre todo fue un delito deliberado, ya que el candidato a bígamo ocultaba su verdadera identidad y falseando sus datos personales se presentaba como una persona distinta a la que realmente era; ocultaba y simulaba para vincularse sentimentalmente a una nueva pareja, por eso cuando pretendía casarse nuevamente se decía soltero o viudo.

Como se recordará, en la definición legislativa de la bigamia se contemplaba la falta cometida por un varón o por una mujer en igualdad de circunstancias, este trato igualitario a nivel legislativo también se manifestó en la práctica judicial; por tanto, se debe destacar que los castigos corporales como los azotes, la vergüenza pública y el destierro, se aplicaron con el mismo rigor a hombres y mujeres, dependiendo de los agravantes de cada caso. Por supuesto, ellas también estuvieron sujetas a las penas medicinales; una diferencia el procedimiento inquisitorial seguido en contra de las mujeres fue el nombramiento de un «curador» para la infractora menor de veinticinco años, por considerársele como, una menor de edad, y su función consistió básicamente en la asistencia y «buen consejo de la menor» durante la publicación de testigos y la acusación.

Otro asunto que interesa destacar es el relacionado con la vigilancia de unos a otros y la denuncia de bígamos. La Inquisición no tenía los medios para realizar pesquisas de manera regular y detectar los casos de bigamia, pero si contaba con la vigilancia de la grey católica dado que todo «fiel creyente» sabía de la obligación de denunciar al presunto bígamo. Fue así como la vigilancia entre familiares, vecinos, fieles de la parroquia o paisanos de una región, dio apoyo eficiente e ininterrumpido a la labor inquisitorial, situación que cambió radicalmente cuando la bigamia dejó de ser de jurisdicción inquisitorial y pasó a los tribunales reales. Sin duda, este fue el fin de la bigamia vista como un delito duramente procesado y, sobre todo, castigado con rigor espectacular.

Termino enfatizando que la bigamia nunca fue un delito sexual; el delito de bigamia atentaba contra el sacramento del matrimonio y la sexualidad lícita o ilícita de los bígamos de ninguna manera fue juzgada por las autoridades inquisitoriales. A los fiscales e inquisidores les interesaba comprobar la existencia de matrimonios ilícitos y tendencias heréticas contrarias al sacramento del matrimonio.

COSMOVISIÓN, SEXUALIDAD E INQUISICIÓN

Noemí Quezada

INTRODUCCIÓN

Hablar de cosmovisión y sexualidad en la Nueva España en el marco del Santo Oficio de la Inquisición permite explicar los conceptos y categorías que facilitan un acercamiento a las concepciones religiosas, a la normatividad y a la vida cotidiana de las mujeres y varones novohispanos.

El objetivo de este estudio es presentar las diferentes cosmovisiones que coexistieron en la Nueva España, sociedad multiétnica y pluricultural, ya que cada grupo étnico contaba con la propia: la mesoamericana con sus variantes, la de origen africano y la española también con sus variantes, y la sincrética que fue conformándose a partir del mestizaje biológico y cultural a lo largo del periodo colonial. Estos procesos sociales sobre las visiones del mundo son complejos y ameritan un estudio aparte,¹ aquí el análisis se centra en la hegemónica, el modelo impuesto por los españoles a través del catolicismo, modelo que permitió establecer las normas que definieron los límites de lo permitido y lo prohibido, en lo que a la sexualidad concierne.²

Los documentos inquisitoriales novohispanos permiten, desde mi punto de vista, un acercamiento a la vida cotidiana y a la interpretación que se daba a las reglas de conducta dictadas por la religión en las que se formaba a los sujetos sociales mujeres y varones inmersos en relaciones de poder, con los españoles como grupo hegemónico, y como sometidos a indios negros, mestizos y mulatos. Es en el campo de la etnología histórica que por más de 25 años he estudiado la vinculación entre

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España, Gedisa, 1989, pp. 118-130, analiza la relación entre la diversidad cultural y la cosmovisión.

² Michel Foucault, *La voluntad de saber. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Editions Gallimard, 1976.

religión y sexualidad, su normatividad y transgresión, especialmente la expresión de las emociones, lo que me ha permitido hacer una aportación al conocimiento no sólo de las diferentes técnicas usadas por los novohispanos para resolver la problemática amorosa, sino también para analizar si los modelos sociales establecidos para la mujer y el varón funcionaron, y de qué manera para cada grupo.³ Otros autores como Josefina Muriel, Patricia Seed, Concepción Lavrin y Pilar Gonzalbo han hecho estudios importantes sobre el matrimonio y la elección del cónyuge, la educación femenina, la protección y la vida de las mujeres novohispanas.⁴ Sobre los archivos inquisitoriales los trabajos de Solange Alberro, Sergio Ortega y Serge Gruzinski, entre otros participantes del Seminario de Historia de las Mentalidades, han hecho valiosas contribuciones para el estudio de la sexualidad.⁵

³ Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés Editores, 1996, pp. 228-231, véase sobre los modelos sociales para mujeres y varones.

⁴ Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, 260 p.; Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, 1991, 196 p.; Concepción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo, 1991, 376 p.; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, p. 323

⁵ Solange Alberro, «El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrar», *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 155-166; Solange Alberro, «El matrimonio, la sexualidad y la unidad doméstica entre los cripto-judíos de la Nueva España, 1640-1650», en Sergio Ortega (ed.), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp. 103-166; Serge Gruzinski, «La conquista de los cuerpos», *Familia y sexualidad en Nueva España, Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 177-206; Sergio Ortega, «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales», en Sergio Ortega (ed.), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 15-78; en Sergio Ortega (ed.), *De la Santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1987, p. 290; «De amores y desamores», en Sergio Ortega (ed.), *Amor y desamor. Vivencias de las parejas en la sociedad novohispana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, pp. 9-26.

LAS HIPÓTESIS

El catolicismo español de origen judeo-cristiano impuso en la Nueva España la cosmovisión basada en el dios creador, varón único, que contaba con el poder absoluto, en función de esta concepción se estructuraron la sociedad, las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos. La religión, proceso social dinámico y dialéctico en su relación con la sociedad, dictó las normas de comportamiento para la mujer y el varón a través de los modelos sociales basados en la polaridad pureza-pecado; pureza que descansaba en la castidad no sólo para los religiosos sino también para quienes no lo eran, para evitar las tentaciones que conducían al pecado y al castigo eternos. Los 332 casos inquisitoriales estudiados sobre magia amorosa son fuente de información sobre las transgresiones que permite observar las violaciones a las normas, detectar los códigos culturales y comportamientos sexuales y emocionales de los novohispanos.

La hipótesis planteada fue: la cosmovisión impuesta por el catolicismo en la sociedad novohispana se basaba en un dios único creador masculino con el poder absoluto y, en consecuencia, lo masculino como superior sobre lo femenino, lo que estableció las relaciones asimétricas entre los sexos con la superioridad del hombre sobre la mujer.⁶

Otra hipótesis fue: El matrimonio normó la sexualidad en relaciones conyugales caracterizadas por el amor idealizado, y en relaciones extraconyugales marcadas por el erotismo. La mujer novohispana, a pesar de vivir bajo esta cosmovisión, logró integrar en su imaginario el amor y el erotismo, en tanto que el hombre vivió su sexualidad dividida entre el amor y el erotismo, todo ello permeado por los modelos ideales, el prestigio social y el pecado.

Para el análisis de la diferencia entre mujeres y varones me apoyé en la categoría de género, considerando también la de prestigio social, necesarias para explicar las relaciones de poder entre los sexos y definir los condicionamientos sociales que limitaban la expresión de las emociones.⁷

⁶ Quezada, *op. cit.*, p. 12. Ésta hipótesis central fue planteada en la investigación sobre sexualidad, amor y erotismo.

⁷ Joan Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfons El Manganim, Institución Valenciana d'Estudis I Investigación, 1990, p. 44, define la categoría de género en dos premisas: «El género es un elemento constitutivo

LOS MODELOS

En la antropología los estudios sobre el ciclo de vida han sido objeto de investigación en las monografías etnográficas; reconstruir los ritos de paso que marcan cada etapa de la vida del sujeto social, mujer o varón, aplicando la categoría de género, permite establecer el significado simbólico para la sociedad de la asignación, la adquisición y la identidad genéricas para formar a hombres y mujeres dentro de los modelos sociales establecidos para la reproducción social y humana.⁸ En la sociedad colonial nacer hombre o mujer implicaba un destino bien definido. El varón era considerado potencialmente productivo, una vez educado para el trabajo adquiría prestigio a través de la riqueza, la virilidad comprobada por la descendencia con hijos legítimos e ilegítimos y las mujeres que pudiese alcanzar, una como esposa y las demás como mancebas, poliginia socialmente aceptada. Contaba además con los privilegios que el poder le confería. En tanto que la mujer era considerada una carga económica cuyo destino social sería el matrimonio, y sus funciones, la reproducción biológica y la reproducción de los patrones culturales; siempre dependiente de un hombre que le daba protección económica y social a través del nombre, como hija, esposa o madre de..., era un ser considerado siempre inmaduro y al que debía no sólo protegerse sino educarse.⁹

El varón se imaginaba siempre superior, fuerte, trabajador, buen jinete y con suerte en los juegos; proveedor y protector de la mujer y de los hijos, a quienes consideraba como de su propiedad, controlaba su vida y sexualidad concertando la mayor parte de las veces los matrimonios de los hijos. La mujer, concebida como inferior en relación con el varón, debía ser casta y trabajadora para alcanzar un marido; una vez casada

de las relaciones sociales basadas en la diferencia que distingue a los sexos», y la segunda «el género es una forma primaria de relaciones significativas de poder» Sobre la importancia del prestigio véase: Erich Fromm, *Crítica de la sexualidad y la familia*, Buenos Aires, Argentina, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976, 55p.

⁸ Véase sobre la asignación, adquisición e identidad genéricas, Quezada, *op. cit.*, pp. 25-36. Para la importancia social y simbólica de los ritos de paso: Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, España, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., 1967, 455 p.

⁹ Noemí Quezada, «Amor, erotismo y deseo entre los mexicas y en el México colonial», en *Antropológicas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Abril 1994, núm. 10, pp. 18-21.

observaba, además de estas virtudes, la de ser buena administradora del hogar, educadora de los hijos, obediente para evitar el maltrato por parte del esposo y cumplir con el débito conyugal.

Con estos modelos las relaciones entre la mujer y el varón fueron asimétricas, el poder ejercido por el varón llegaba a la prepotencia y el maltrato a las mujeres en el ámbito doméstico era frecuente.¹⁰ La mujer tenía así dos caminos para buscar un equilibrio: la religión y la magia: ambas proporcionaban seguridad.¹¹ En la religión de manera pasiva, en tanto mediante la magia la mujer deseaba revertir el orden establecido y obtener poder para someter y controlar al hombre. La magia amorosa como proceso social permite atraer al ser amado sin tomar en cuenta su propio deseo, refleja la necesidad femenina del equilibrio social, lo que Foucault propone como mecanismo de resistencia de los sometidos.¹² El varón recurría a la magia en busca de seguridad para obtener prestigio y afianzar el ejercicio del poder.

Las relaciones asimétricas de poder entre la mujer y el varón que se desprenden del análisis de los documentos inquisitoriales, ponen en evidencia la situación de la mujer y explican porque fue ella la que con frecuencia recurrió a las prácticas mágicas, no sólo entre los acusados sino también entre los delatores.

CASOS

SIGLO	MUJERES		VARONES	
	ACUSADAS	DELATORAS	ACUSADOS	DELADORES
XVI	3	1	2	2
XVII	127	71	51	39
XVIII	95	54	47	41
XIX	4	4	2	1
TOTALES	230	130	102	83

¹⁰ Quezada, *Sexualidad...*, pp. 259-278, capítulo sobre el maleficio amoroso.

¹¹ Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, A. Colin, 1947, p. 23, sobre la seguridad que proporciona al individuo la magia; Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, España, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 257, la seguridad que da la religión.

¹² Michel Foucault, «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Robinow (eds.), *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 229 y 231.

El Santo Tribunal de la Inquisición ejercía su control sobre españoles, negros, mestizos y mulatos; los indios quedaban fuera de su jurisdicción, sin embargo, frecuentemente son mencionados. De nuestro grupo de estudio las españolas acusadas (59) son más, que los varones españoles (34); las mulatas, más del doble que los mulatos acusados, y las mestizas más que los mestizos; indias y negras, en la misma proporción, duplican a los varones acusados. Si tomamos en cuenta de manera global a los grupos de mezcla, el número es mayor que el de los españoles.

GRUPO ÉTNICO

SIGLO		XVI	XVII	XVIII	XIX	TOTALES
MUJERES	Española	1	33	25		59
	India		4	6	1	11
	Negra	1	9	1		11
	Castiza		4			4
	Mestiza		12	9		21
	Mulata	1	19	37		57
	Sin consignar		46	18	1	65
VARONES	Español	2	13	19		34
	Indio		2	2		4
	Negro		4	1		5
	Castizo		1	2		3
	Mestizo		7	10		17
	Mulato		11	10	1	22
	Sin consignar		13	3	1	17

En el estudio el número de mujeres casadas fue superior al de las de otra condición, siguiendo las viudas y después las solteras; lo que muestra la lucha de las mujeres por conservar su estatus social para no caer en la inseguridad y la desprotección; mediante las prácticas de magia amorosa trataron de solucionar la problemática de pareja y, en consecuencia, consolidar su situación económica; entre los varones fueron más los solteros que los casados.

La política de la Corona Española fue que se casasen entre individuos del mismo grupo social-étnico,¹⁵ lo que se observa en las refe-

¹⁵ Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, pp. 24-25, menciona que la Corona no promovía los matrimonios mixtos, sólo en el caso de la hija de un cacique indígena con español y el encomendero sin esposa española.

rencias obtenidas de los documentos, aunque en la mayoría de los casos no se consigna este dato.

ESTADO CIVIL

SIGLO	XVI	XVII	XVIII	XIX	TOTALES		
MUJERES	Solteras		10	12		22	
	Casadas	2	61	34	1	98	
	Amancebadas		6	1		7	
	Viudas	2	17	11	1	31	
	Divorciadas		1	1		2	
	Viudas y amancebadas		1	5		6	
	Casadas y amancebadas			6	5		11
	Sin consignar	1	25	22	1	49	
	VARONES	Solteros	3	12	18		33
Casados		1	12	9		22	
Amancebados				2		2	
Viudos			1	2		3	
Divorciados							
Viudos y amancebados							
Casados y amancebados					1	1	
Sin consignar			26	14	2	42	

LAS FINALIDADES

A través de las prácticas de magia amorosa se buscaba reforzar la seguridad individual para lograr los fines deseados, que fueron diferentes para las mujeres y los varones, respondiendo a los modelos sociales que los identificaban como sujetos dentro de la sociedad novohispana.

Las emociones que se derivan de la relación entre los sexos, a veces de amor, celos y muerte se manifestaban para la mujer dentro del matrimonio: conseguir un marido, y después conservarlo y retenerlo. Sin embargo, los documentos sorprenden, en este revertir del orden social por medio de la magia las mujeres expresaron sus deseos y fantasías, rompiendo con la virtud más valorada en ellas, la castidad: expresando sus deseos en el campo del erotismo, en el manejo más libre de su sexualidad y en la búsqueda del placer carnal. La estabilidad económica por medio del matrimonio, pero también del amancebamiento, era vital para ellas, a esto respondía a la necesidad de agradar

MATRIMONIOS

SIGLO	XVI	XVII	XVIII	XIX	TOTALES
Español/Español	8	3	4		15
Español/Indio				1	1
Español/Castizo				1	1
Español/Mestizo		1		1	2
Español/Mulato	1			1	2
Indio/Español	2		1		3
Indio/Indio			1		1
Indio/Mulato			1		1
Negro/Indio				1	1
Mestizo/Mestizo	1		2		3
Mestizo/Indio				1	1
Mestizo/Mulato	1		2		3
Mulato/Mulato	4		5	2	11
Mulato/Mulato	2	1		1	4
Mulato/Indio			1		1
Mulato/Negro			1		1
Mulato/Mestizo	1		2		3

a los hombres, sus protectores y tiranos. La mujer manceba conocía la carga erótica de la relación y trataba de responder a los requerimientos del hombre para retenerlo y asegurar a sus hijos. Los objetivos de los varones se ubicaron mayoritariamente en el campo del erotismo para responder al prestigio centrado en su virilidad, alcanzar mujeres con fines extraconyugales, además de fortalecer el prestigio social que proporcionaba tener fortuna, ser buen jinete y tener suerte en los juegos de azar.

CONCLUSIONES

La magia amorosa en tanto proceso social, aparece en la Nueva España entre las mujeres como un mecanismo de resistencia al poder masculino, resistencia de los oprimidos; revertir el poder mediante las prácticas proporcionaba la posibilidad de someter al hombre a sus deseos y fantasías. En esta resistencia las mujeres no asumen el papel social impuesto; para los varones, la magia amorosa fue el conjunto de técnicas por medio de las cuales obtuvieron seguridad y prestigio para cumplir con el papel social que se les exigía, como sujetos sociales aptos para ejercer el poder.

Como etnóloga interesada en el estudio de los procesos culturales, las prácticas de magia amorosa me han permitido explicar su persistencia y continuidad hasta nuestros días, porque responden a las necesidades de varones y mujeres por obtener seguridad y por re-

resolver los problemas relacionados con el manejo de su sexualidad y las emociones inherentes a ella, problemas derivados de la cosmovisión católica vigente aún en nuestra sociedad y en nuestra conciencia.

SIGLO XVI. FINALIDAD

MUJERES (6)		VARONES (1)	
MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO	MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO
Concertar matrimonio 1	Atraer a un hombre 1		Conseguir una india 1
Librarse del marido 1	Conservar a un hombre 1		
Amansar al marido 1			
Evitar que se case el ser amado 1			
Totales 4	2		1

SIGLO XVII. FINALIDAD

MUJERES (171)		VARONES (57)	
MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO	MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO
Amansar al marido 25	La quisiera bien uno 43	Localizar a la esposa 2	Alcanzar mujer 27
La quisiera el marido 13	o varios hombres	Concertar matrimonio 1	para fines torpes
Hacer que vuelva el marido 6	Conservar o retener 8	Hacer que la mujer 1	Lo quisieran las 8
Pronosticar casamiento 4	Adulterio femenino 8	vuelva para casarse	mujeres
Infidelidad del marido 4	Atraer a un hombre 7	Alcanzar el amor 1	Atraer mujeres 6
(que dejase a otra)	o a muchos		Ser buen jinete 3
Quitar celos al marido 3	Amansar al hombre 7		Ser buen jugador 2
Ligar al marido 3	Hacer volver a un hombre 4		Conservar mujer amada 1
Muerte del marido 3	(y abandonase a otras)		Hacer que la mujer 1
Enloquecer al marido 1	Quitar celos a un hombre 3		vuelva
Dejar de quere al marido 1	Muerte del hombre 3		Alcanzar deseos 1
	Atontar a su hombre 2		Inclinar voluntades 1
	Tener relación carnal 2		
	Querer a unos 2		
	aborrecer a otros		
	Vengarse de un hombre 1		
	Los frailes le dieran dinero 1		
TOTALES 66	105	5	52

SIGLO XVIII. FINALIDAD

MUJERES (154)			VARONES (56)		
MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO		MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO	
Ser feliz y tener paz	7	Los hombres quieran	23	Maltrato a la esposa	2
Amansar al marido	7	a las mujeres		Alcanzar mujeres	22
Lograr un matrimonio	5	Obtener dinero	16	Casarse y devolver el honor a la mujer	1
Ligar al marido	5	Hacer que el hombre vuelva	15	Lo quisieran las mujeres	7
Hacer volver al marido	2	La solicitacen y quisiesen los hombres	9	Ser buen jugador	7
Tener dote para matrimonio	2	Atraer a los hombres	9	Retener una mujer	2
Separar al marido de ilícita amistad	2	Conservar al hombre y tener paz	7	Ser buen jinete	2
Adivinación por suertes amatorias	2	Atraer muchos hombres	4	Fingir enfermedad para casarse	1
Adulterio masculino	1	Quitar enojo al hombre	4	Desenojar a una mujer	1
Apareciere un hombre para el matrimonio	1	Tener religiosos	4	Violación	1
Casarse con el hombre con quien cohabitaba	1	Atraer a un hombre para que le diese dineros	3	Estupro	1
Maltrato a la esposa	1	Enfermar, hechizar	3	Ser invisible	1
Unir divorciados	1	Tener torpe amistad	2	Enamorar	1
Desterrar a los hombres de las mujeres y a las mujeres de los hombres	1	Ligar	2	Pronóstico amoroso	1
		Atraer por abandono	1	Ser valiente	1
		La solicitasen los hombres	1	Ser buen torero	1
		Solicitar los hombres a las mujeres	1		
		Tener 3 ó 4 galanes	4		
		Viniesen los hombres tras ella	1		
		Poseer bien a los hombres	1		
		La visitase un hombre	1		
		Entrasen muchos hombres a su casa	1		
		Tener dinero	1		
		Lograr correspondencia para calmar inquietud	1		
		Volver loco a un hombre	1		
TOTALES	41		110		49

SIGLO XIX. FINALIDAD

MUJERES (5)			VARONES (3)		
MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO		MATRIMONIO/ AMOR	EXTRAMATRIMONIO/ EROTISMO	
Amansar al marido	1	Retener al mancebo	1	Casamiento imposible	1
Saber si el marido le era infiel	1	Estar en mal estado es ser más mujer	1	Alcanzar mujeres para fines torpes	1
Matar a la otra mujer y al marido	1			Rendir a las mujeres	1
TOTALES	3		2		2

LA INQUISICIÓN Y SUS SECRETOS: EL CASO DE ANTONIO NÚÑEZ DE MIRANDA

María Águeda Méndez

La labor de Antonio Núñez de Miranda como calificador del Santo Oficio novohispano ha sido poco estudiada,¹ sólo se menciona esta faceta del jesuita como parte de sus múltiples ocupaciones, pues, como se sabe, el padre Núñez, pilar reconocido del poder y la sabiduría eclesiásticas, era un influyente personaje público que fue rector de San Pedro y San Pablo,² provincial de la Compañía de Jesús,³ prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María,⁴ predicador,⁵ consejero,

¹ Si bien María Dolores Bravo nos ha brindado múltiples y acertados artículos acerca del afamado jesuita, éstos en general tratan sobre sus escritos normativos y sus consecuencias, sobre todo en relación con las religiosas.

² Francisco Zambrano nos informa que entró a ser rector en 1677. Francisco Zambrano, S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1970, t. 10, p. 523.

³ Robles apunta que el viernes 2 de febrero de 1680 se abrió el pliego de la Compañía de Jesús y que era el provincial, el padre Núñez, en sustitución del padre Tomás Altamirano que había fallecido el 3 de enero. Sin embargo, al parecer no lo fue por mucho tiempo, ya que el 20 de septiembre del mismo año fue abierto el pliego una vez más y desde ese día fue provincial el padre Bernardo Pardo. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Editorial Porrúa, (2ª ed.), 1972, t. 1, p. 275.

⁴ Decorme nos informa que «como prefecto de la Congregación de la Purísima sucedió al P. Pedro Castini (muerto en 1663)», puesto que ocupó hasta su muerte. Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, t. 1, p. 163. Alatorre apunta que como prefecto «su ministerio se ejercía principalmente sobre la aristocracia o, más exactamente, sobre el grupo gobernante». Antonio Alatorre, «La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35 (1987), p. 601.

⁵ Robles en su *Diario* (véase *supra*, nota 3) tiene varias entradas a propósito de esta ocupación de Núñez. Entre otras, el día 23 de enero de 1678 predicó en la fiesta

confesor y rector moral de la conciencia de monjas (entre ellas sor Juana Inés de la Cruz), arzobispos y virreyes.⁶

¿Por cuánto tiempo fue el padre Núñez calificador del Santo Oficio? Con excepción de Elías Trabulse que encuentra documentación de 1662 a 1693,⁷ es común entre los biógrafos o estudiosos del jesuita anotar que sólo fueron treinta años los que fue calificador.⁸ Podemos afirmar ahora que su paso por el Tribunal de la Inquisición tuvo una duración de por lo menos treinta y cinco años: desde 1660 hasta su muerte en 1695.⁹ Durante todo ese tiempo, tuvo oportunidad de corregir, anotar, censurar y calificar los escritos, dichos y hechos, etcétera, de otros y, también, de que hicieran lo mismo con algunos de sus textos, asunto que interesa aquí y que veremos más adelante.

Fiel a la sotana y a su infatigable labor de confesor de almas, el padre Núñez tuvo que ver en muchos asuntos y con muchas vidas fuera y dentro del Tribunal de la Inquisición. Como se ha esbozado ya, por su confesionario pasaron muchas figuras importantes y, también, otras que no lo

del panecito en Santa Teresa (t. 1, p. 234); el 22 de septiembre de 1686 en la dedicación del altar mayor de Jesús Nazareno en su hospital (t. 2, p. 126), como también predicó el 1 de julio de 1690 (t. 2, p. 206). Para una relación de sus sermones impresos, véase Josefina Muriel, «Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del padre Antonio Núñez de Miranda», en Sara Poot-Herrera (ed.), y *Diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*, Homenaje Internacional a Sor Juana Inés de la Cruz, México, El Colegio de México (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer), 1993, pp. 73-74.

⁶ Fue confesor de don Juan de la Cerda, marqués de Leiva, Duque de Baños (1660-1664) y del marqués de Mancera, don Antonio Sebastián de Toledo (1665-1674). Francisco Zambrano, *op. cit.*, p. 520.

⁷ Véase, Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 127.

⁸ Véase entre otros, Francisco Zambrano, *op. cit.*, t. 10, p. 519; José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1947, t. 4, p. 31 y Antonio Alatorre, *op. cit.*, pp. 601 y 639.

⁹ Zambrano apunta que en 1660 ya era «censor de libros», *op. cit.*, p. 519. La investigación del proyecto *Catálogo de textos marginados novohispanos* nos ha permitido localizar documentación debida a la pluma del jesuita (1694) o sobre él, hasta el año de 1695. Como era común que los puestos inquisitoriales de este tipo fueran vitalicios (a menos que se les encargara otra labor en una jerarquía más alta) y dado que Núñez muere en 1695 y en 1694 aún era calificador es posible tal aseveración. María Águeda Méndez (coord.), *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación (México)*, México, El Colegio de México, Archivo General de la Nación y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

fueron tanto. Entre éstas, hay documentación de que confesó y dio la absolución a un tal Alberto Enríquez (o Rodríguez) *que se hacía pasar por franciscano* bajo el alias de fray Francisco Manuel de Cuadros y que llamó la atención del Santo Oficio por proposiciones heréticas.¹⁰ De este proceso, tenemos noticias divergentes: Robles en su *Diario* hace mención de este personaje, a raíz de un Auto del 20 de marzo de 1678: «hubo 14 penitenciados; un sacerdote relajado, religioso del orden de San Francisco, Fray Francisco Manuel de Cuadros, que lo quemaron vivo por heresiarca».¹¹ Cuevas indica que el acusado «a última hora no fue quemado vivo, por señales que tuvo de arrepentimiento, y haber sido absuelto por el padre Núñez»,¹² pues la Inquisición, siempre magnánima, y como apunta Medina, primero le dio garrote y después «fue quemado en cuerpo y huesos hasta que se resolvieron en cenizas».¹³

En una revisión somera de este expediente se pueden aclarar las diferencias de información. El corregidor, capitán y sargento mayor, don Alonso Ramírez de Valdés, caballero de la Orden de Alcántara,

[...] le dijo al dicho alguacil mayor que, sin embargo que la dicha sentençia se manda sea quemado vivo, si se redujese y pidiese misericordia, se le diese garrote y después de muerte se le pegare fuego. Y después, entre las dose y la una del mediodía, por demostrar el dicho reo por palabras que pronunciava, tener arrepentimiento de sus culpas y averle absuelto del reverendo padre Antonio Nuñez de la Compañía de Jesús, y estar pidiendo misericordia a voces, mandó el dicho alguacil mayor a los berdugos, que estaban detrás del dicho reo,

¹⁰ «Proceso y causa criminal fulminado en este Sancto Ofiçio contra Alberto Enríquez o Rodríguez, alias fray Francisco Manuel de Quadros, del Orden del Señor San Francisco de los Recoletos, de la provincia de la ciudad de Lima. Páquaro en Mechoacán, 1663», en AGN, *Inquisición*, vol. 597, exp. 1 y caja 169, carpeta 73, s/e, s/f.

¹¹ Robles, *op. cit.*, t. 1, p. 236. Habría que tener cuidado con los datos que proporciona; hay veces que su información no es fidedigna, pues al compararla contra los documentos del grupo documental *Inquisición* del AGN, como en este caso, resultan discrepancias.

¹² Mariano Cuevas, S. J., *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, Editorial «Revista Católica», 1928, t. 3, p. 180.

¹³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, p. 278.

apretasen el cordel y le diesen garrote hasta que naturalmente muriese [...] (fol. 585r).¹⁴

También fiel a las sotanas que la conformaban y a sus costumbres, la Inquisición tenía injerencia en toda la producción escrita, ya impresa, ya manuscrita, que circulaba por la Nueva España. Así, en 1668 cayó en sus manos un pequeño y corto manuscrito, sin nombre de autor, acompañado de su versión impresa, con el título *Familiar prosopopeia*,¹⁵ que es una reprimenda a las vanidosas y huecas mujeres que no llevaban los atuendos adecuados a las misas de Semana Santa y más parecía que iban a una fiesta que a dar el pésame a la Virgen.

La *Epístola*¹⁶ si bien tiene al principio una «protesta del escribiente» está escrita en primera persona, pero no tiene a Núñez como narrador, sino a «María, la esclava del Señor y Madre de Jesús» y así (ya que no es su intención castigarlas, sino que enmienden sus costumbres) se «queja amorosamente» al «piadoso gremio de las damas de Nueva España» (fol. 14r). El jesuita no habla a las mujeres con voz propia,¹⁷ sino por medio de la Virgen, como haría años después (en 1691), el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, al travestirse de Sor Filotea. Si bien en un principio las llama «damas entendidas» y de «christiano espíritu», después las trata como inconscientes «vuestra

¹⁴ Por lo anterior, cabe señalar una vez más la importancia de los estudios que se basan en documentos; *nada* los sustituye, amén de que ahorran este tipo de errores y posibles complicaciones posteriores. (En ésta y en las citas subsecuentes se ha respetado la ortografía, no así la puntuación ni acentuación; se han resuelto las abreviaturas. Las palabras en cursivas, cuando no se indique lo contrario, son mías).

¹⁵ Para una transcripción del texto completo, véase mi artículo: «No es lo mismo ser calificador que calificado: Una adición a la bibliografía del padre Antonio Núñez, confesor de sor Juana», en Martha Elena Venier (ed.), *Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL*, t. 2., *Literatura de la Edad Media al siglo XVIII*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1997, pp. 397-413.

¹⁶ «Autos en razón de la prohibición del librito intitulado *Familiar prosopopeia, epístola estimativa*, etc. México, año 1668», en AGN, *Inquisición*, vol. 611, exp. 1. Hay dos versiones de la pequeña *Epístola*. El impreso, de 11 escasos folios en octavo, se encuentra en los fols. 13r-23v; el manuscrito en los fols. 5r-12v. Las citas subsecuentes se refieren a este expediente.

¹⁷ Durante un tiempo, ésta al parecer era una práctica común del jesuita. Alatorre anota que en 1679 «con mayor experiencia en cuanto confesor y en cuanto escritor, Núñez se dirige a las monjas con voz propia (ya no sólo con la del P. Arias, Santa Teresa y San Ignacio)», Antonio Alatorre, *op. cit.*, p. 606.

misma inadvertencia» cuyo producto es su «ofensiva indecencia» (fol. 15v); seres sin razón que se dejan ir por las apariencias por su «revezada política» (fol. 19r). Aplastante resulta la dedicatoria final del manuscrito «a los hombres de *maduro juicio* [...] supone *su inteligencia* se darán por bien entendidos [...]» (fol. 5v).¹⁸

Por sospecha de clandestinidad, connotación de todo texto anónimo, se abrió un pequeño expediente en contra de la obrita y se mandó censurar «luego y sin dilación» (fol. 4r). El primer resultado fue una acre y agresiva censura debida a la pluma del dominico fray Alonso de la Barrera que el 10 de marzo la encontró «summamente ignorante, escandalosa, nueva, origen de pláticas indecentísimas» y por contener una proposición («qué dirán los pérfidos herejes, o ciegos gentiles, que niegan a mi hijo hombre puro») que podía ser muy peligrosa para «las mugeres siempre ignorantes». Por otra parte, las palabras que parecían reprenderlas, denotaban «ánimo lascivo» en el autor, pues termina con «Que sus pies besa» y «parece dice que besa los pies a las tales damas adornadas», a las «presumidas, ignorantísimas mugeres» (fol. 4v). La epístola se prohibió y el Santo Oficio rápidamente expidió un edicto, al día siguiente, 11 de marzo, para sacarla de la circulación.

¿Cuál no sería la sorpresa de los inquisidores cuando el 16 de abril recibieron una carta del padre Núñez en la que declaraba ser el autor de la obra? En la carta, revestida de humildad y cargada de modestia, el jesuita no sólo revelaba ser el autor de la *Familiar prosopopeia*¹⁹ Ms.: mexicanas, sino que pedía perdón y que la censura no recayera en su persona:

Y por seguro de mi consciencia y como qualificador que soy de este Santo Tribunal y por todas las demás obligaciones que me asisten, cumpliendo con todas ellas y con el zelo christiano y religioso que por la misericordia divina tengo y protesto tener, declaro que llevado

¹⁸ La misoginia de Núñez era bien conocida: «como Aguiar y Seijas, se felicitaba de ser corto de vista para no verlas [... a las mujeres]». Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 586.

¹⁹ El título completo de esta pequeña obra es: FAMILIAR PROSOPOPEIA;/ Epístola estimativa/ que por la piadosa consideración de/ vn secretario suyo escribe y embía/ la Pvríssima Virgen desde el Cielo/ a/ las señoras y damas de Nueva/ España/ Encárgales por sv amor/ se reformen de trajes profanos, cintas y/ colores festivos para los fúnebres offi-/ cios, sagradas pompas y funestas memo-/ rias de la Semana Santa, en las calles,/ yglesias y processiones./ Con licencia, en México, por la Viuda de/ Bernardo Calderón, Año de 1668.

precisamente del buen deseo del mayor servicio de Dios y que la profanidad de los trajes no se demasiasen, como se demasián especialmente en los santos tiempos de Quaresma y Semana Santa, creiendo que sería remedio de dicha profanidad, compuse y fui el author de dicho papel, no con otro fin ni intención que el referido, como siendo necesario lo juro desde luego in verbo sacerdotis, etcétera [...] (fol. 25r).

Al día siguiente, el inquisidor apostólico Juan de Ortega Montañez mandó llamar a de la Barrera que concluyó

[...] que aunque respecto del papel cave la censura que se dio dél y existe, por lo que en dicho papel se expresa que atenta la intención y zelo del autor, no puede entenderse fuera otro su fin más que enmendar y corregir los trajes, como el mismo autor lleva propuesto en dicha su petición, o memorial. Por lo que la dicha censura dada a dicho papel no influye, ni existe respecto del autor, por la razón dada de su intención y su buen zelo [...] (fol. 26v)

El 18 de abril se dio el auto definitivo, ante notario, exonerando al padre Núñez, pues

[...] la dicha censura no influye, existe ni puede existir respecto del dicho Antonio Núñez que se ha manifestado su autor para que contra él se proceda ni pueda proceder conforme había y hubiera lugar en derecho. Y desta declaración por un papel se le dé noticia al dicho padre [...], y en dicho papel se le permita sólo poderlo mostrar y manifestar a los superiores de su sagrada religión de la Compañía de Jesús y no a otra persona alguna [...] (fol. 27r).

Y así, en muy pocos meses, simple y llanamente, terminó y quedó el asunto. No se enteraron más que los pocos que tuvieron que ver con él y nadie más lo supo.

En 1694, siete años después de su publicación, llegó una censura de la *Explicación literal y sumaria al decreto de los eminentísimos cardenales intérpretes del Sacto Concilio Tridentino... contra algunos abusos... en el uso laudabilísimo de la frecuente Comunión*,²⁰ publicada en Lyon, Francia

²⁰ Su título completo es: Explicación literal y sumaria al decreto de los emi-

y escrita por el padre Núñez. La acusación provenía del dominico fray Agustín Cano,²¹ padre de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, y calificador, quien la denunciaba por contener «doctrina nueva, escandalosa, temeraria, perniciosa y aun herética» (fol. 2r). El objeto particular de sus objeciones (fols. 5r-27r) eran quince proposiciones en dos páginas de las doscientas cincuenta y cinco de que consta la obra, pues eran «impías, sacrílegas [contra la Eucaristía ...] y porque en este librito se introduce una nueva doctrina que resucita y funda las heregías antiguas con errores nuevos» (fol. 5v). Además, aquellos que la habían leído

[...] suspenden el juicio, dudan de la verdad y otros dan crédito de estos errores [...] Y sobre todo, muchos se persuaden llevados de la gran fama de el author, y muy merecido por su gran virtud y letras eminentes, sin advertir que este librito se imprimió en Francia y que quiçás allá lo viciarían, por autorizar estos errores, con el nombre de un varón tan insigne [...] (fol. 27r).

El renombrado jesuita es disculpado, pues el librito había tenido una edición previa a la francesa, en México, que se había hecho con mucha prisa y estaba llena de erratas. En consecuencia, Núñez se había visto obligado a escribir una corrección manuscrita para

mentísimos cardenales intérpretes del Sancto Concilio Tridentino, hecho y publicado por orden y con aprobación de nuestro Muy Santísimo Padre Innocencio undécimo en doze de febrero de 1679 años, contra algunos abusos, que personas fidedignas avisaron a Su Santidad, se ivan introduciendo en el uso laudabillísimo de la frequente Comunión. Por el padre Antonio Núñez, prefecto de la Congregación de la Purísima del Collegio de San Pedro y San Pablo de la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús de la ciudad de México. Dedicada al Muy Illustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz, dignísimo Obispo de la Puebla de los Ángeles de el Consejo de Su Magestad. En León de Francia, en la Empronta de Anisson Posuel y Rigaud, a costa de Francisco Brugieres y Compañía. Año de 1687.

²¹ La información de ésta y de la siguiente obra que mencionamos se halla en: «Inquisición de México, año de 1695. Autos fechos sobre un librito denunziado que trata de la frequente Comunión. Su autor, el padre Antonio Núñez de la Compañía de Jhesús. Y asimesmo sobre un quadernito intitulado *Práctica de las estaciones de los viernes como las andava la venerable madre María de la Antigua*», en AGN, *Inquisición*, vol. 531, exp. 1, fols. 2r-36v. Los folios de las citas que siguen se refieren a este expediente.

satisfacer al obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a quien estaba dedicada pero «no para que se imprimiese». Sin embargo, se había impreso *sin consentimiento suyo*, y era más que factible que «imprimiesen el original errado en lugar de el correjido y enterrado, que es el que alaba y aprueba el padre Juan de Robles [...]».

Dentro de este mismo expediente, fray Agustín Cano denunció también la *Práctica de las estaciones de los viernes como las andava la venerable madre María la Antigua [...]*,²² también dedicada al obispo Santa Cruz y que se sabía «[...] por acá en commún opinión ser el autor [...] el referido padre Anttonio Núñez de la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús» (fol. 2v).²³ Como hacía normalmente, el Tribunal pidió otras opiniones. Dos franciscanos, fray Joseph Sánchez y fray Diego Truxillo, el 7 de enero de 1695 dieron su parecer (fols. 29r-36v), argumentando que no encontraban motivo alguno para la censuras, salvo una «errata gramatical» en una traducción del «latino al castellano o romance» (fol. 34v) que se había encontrado en la primera obra. Por lo demás, el comisario Baños y Sotomayor había apuntado al principio del expediente que Cano era un «sugeto de mucha virtud, letras y de grande estimación en esta República, aunque de *vivíssimo ingenio*» (fol. 2r) comentario que, además de poco halagüeño, de entrada, prácticamente descalificaba al dominico. Una vez más, el padre Nuñez salió librado. Ahora bien, éstas son las tres únicas censuras que se hicieron a los escritos del jesuita. Se ha dicho erróneamente que el dominico fray Agustín Dorantes a quien el Santo Oficio encargaba

²² El título completo de la obra es: *Práctica de las estaciones de los viernes como las andava la venerable madre María de la Antigua*, según se han podido co- legir y sacar de su libro. Copiada a la letra de una instrucción mui santa, que un religioso de la Compañía de Jesús dispuso para dos niñas, hijas espirituales suyas. Dióla a la estampa para uso y alivio de las señoras religiosas que las andan, el licenciado don Juan Joseph de Miranda, capellán más antiguo del Convento de Religiosas de San Lorenzo de México. Dedicada al Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Manuel Manuel Fernández de Santa Cruz, de el Consejo de Su Magestad, Dignísimo obispo de la Puebla de los Ángeles, etcétera. Con licencia en México, por la viuda de Bernardo Calderón, y por su original en la imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, en la Alcayzería. Año de 1693.

²³ Zambrano no se compromete del todo a que la obra sea del jesuita, pues los «bibliógrafos no le atribuyen semejante obra [a Núñez]», pero indica que puede ser, dada la similitud de títulos «que un religioso de la Compañía de Jesús dispuso para dos niñas hijas espirituales suyas, que nos recuerda la "*Cartilla religiosa, dispuesta por uno de la C. de J. para dos niñas hijas espirituales suyas*"», en Zambrano, *op. cit.*, p. 553. Desgraciadamente, no hemos podido rastrear ningún ejemplar.

frecuentemente censurar y calificar obras denunciadas ante el Tribunal²⁴ calificó o censuró la obra del padre Nuñez, pero que sepamos no fue así.²⁵ Por supuesto, nada de lo expuesto se menciona siquiera en la hagiografía de Oviedo,²⁶ basada en gran parte en los propios papeles del afamado jesuita. Muy probablemente el padre Nuñez no lo había incluido en el cartapacio que legó a su biógrafo; la primera censura, porque hubiese sido un escándalo mayúsculo y, dado que las dos últimas censuras se dieron un mes antes de su muerte, es muy posible que ni siquiera se haya enterado de ellas. Sólo restan unos comentarios postreros. Como se esbozó al principio, el padre Nuñez era todo un personaje del XVII novohispano y sus múltiples actividades lo hacían persona poderosa. Desde la perspectiva del poder es muy probable que sintiera que hablaba con la razón *urbi et orbi*. De ahí que, no contento con sus obras en las que daba normas para el comportamiento de las religiosas, traspusiera sus *dicta* hacia las mujeres «del siglo» y que por ello se suscitara la censura de la primera obra. Ahora bien, conviene aclarar que la censura que lanza el dominico fray Alonso de la Barrera nos indica muy a las claras que no sabía quién era el autor de la obra. El asunto se trata con sumo cuidado: Nuñez mismo, escudándose en su intención de servir a Dios, en su celo por cuidar la actitud adecuada y conforme a las buenas costumbres de las mujeres, con una modestia *ad hoc* ante el ataque inquisitorial, trata de proteger su buen nombre al pedir que la censura y posible castigo del Tribunal no recaiga en su persona. Ni a él como consejero de religiosas, arzobispos y virreyes, ni al Santo Oficio les convenía que estuviese envuelto en una situación que de salir a la luz pública habría causado gran escándalo. La Inquisición, por su parte, cubre con una apretada red de sigilo todo lo concerniente a los autos por la prohibición de la *Familiar prosopopeia*; no hace uso de testimonios o informes y resuelve el caso de manera expedita.

²⁴ En efecto, entre los resultados que arroja el *Catálogo de textos marginados novohispanos* (véase *supra*, nota 13) hay cincuenta y cinco fichas que consignan escritos que se deben a la pluma del dominico, o que firma con otros (entre ellos, el mismo padre Nuñez).

²⁵ Véase, Ricardo Camarena, «Ruido con el Santo Oficio: Sor Juana y la censura Inquisitorial», en Margarita Peña (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Difusión Cultural y Dirección de Literatura, 1995, p. 298.

²⁶ Juan Antonio de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios del V. P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesús*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

El incidente se encubre en una red de gran secreto; nadie, fuera del autor de la censura, el notario Arteeta y el inquisidor apostólico Ortega Montañez tenía por qué enterarse y, de hecho, nadie más lo supo. Núñez tuvo que acatar la decisión de las autoridades inquisitoriales, aunque el castigo por no firmar su pequeña obra no fue muy severo: fue reprendido, pero siguió su vida normal, ya que sólo se proscribió que la obra se divulgara. En lo que se refiere a las dos censuras de 1694, el dominico fray Agustín Cano, al aclarar los motivos que lo llevaron a censurar y presentar las dos obras ante el Santo Oficio, tuvo buen cuidado de exonerar a la persona del padre Núñez. ¿Estaría enterado del auto definitivo sobre la *Familiar prosopopeia* y se justificaría, así, ante el Tribunal? O, lo que sería peor aún, y dado que el secreto era requisito inquisitorial, ¿estaría advertido por el aparato eclesiástico-estatal en cuanto a la conducta esperada o requerida para personajes importantes como lo era el jesuita? O, simple y llanamente, ¿le amedrentaría censurar dos obras del conocido y respetado jesuita? La insistencia del dominico en que su primera censura no recayera en la persona sino en los escritos del prominente miembro de la Compañía de Jesús podría deberse a alguna de estas consideraciones. Por último, tan anónima era la *Familiar prosopopeia* como la *Práctica*. En el primer expediente no se sabía de la autoría del jesuita; se dictaminó que se sacara de la circulación. En el segundo, ni siquiera se tomó en cuenta la posibilidad de desaparecerla; se sabía desde el primer momento quién la había escrito. Por necesidad, el que se supiera de la autoría de la segunda tiene que haber influido. Sólo resta añadir que si bien es verdad que nadie se escapaba del Santo Oficio, a algunos se les trataba con condescendencia. La Inquisición, encubierta por el secreto que tan celosamente exigía y defendía, al encubrir los procesos que llevaba a cabo, protegía y socorría a los suyos, a los importantes o a los poderosos, corrompiendo así las acciones y códigos que la habían establecido y la reglamentaban.

LITERATURA COLONIAL, ORÁCULOS Y DÉCIMAS CENSURADOS POR LA INQUISICIÓN

Margarita Peña

En el presente trabajo me refiero a dos tipos de literatura sancionada por la Inquisición dentro del ámbito novohispano. Ambos se vierten en el molde del verso y en su momento fueron causa de proceso de los autores, o de los eventuales lectores. Constituyeron documentos de cargo en procesos inquisitoriales y, como documentos sobrevivientes a la represión y la destrucción, nos permiten abocarnos al estudio de la relación entre literatura y mentalidades en la Nueva España. Empecemos por lo primero.

ORÁCULOS Y PREDICCIONES

A partir del hallazgo y edición del *Mofarandel de los oráculos de Apolo*,¹ el año de 1984, hemos logrado establecer una cadena de estos textos oraculares, objeto de condenación en los índices de libros prohibidos en España y la Nueva España. Cadena cuyo primer eslabón se ubica en Italia, en la Baja Edad Media (1484); se extiende a España, Francia y Alemania durante el Renacimiento; cruza el océano y toca América, en donde dos eslabones dan cuenta de la aceptación de este tipo de literatura predictiva. Estos son el *Mofarandel* mismo (que nos ha servido de arranque en la investigación), proveniente posiblemente de Tepeaca (Puebla), y una versión del mismo *Mofarandel* requisada por el Tribunal del Santo Oficio en el remoto poblado de San Miguel Culiacán, Sinaloa, en la primera mitad del siglo XVII.

¹ Maestro Quoquim, *Mofarandel de los oráculos de Apolo*, edición y prólogo de Margarita Peña. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1986. Editado asimismo en México, El Equilibrista/Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Se trata de oráculos que no vacilo en calificar de novohispanos, puesto que uno de ellos aquí se afincó, se ramificó, y dio lugar a las sanciones inquisitoriales respectivas. No abundaré ahora en el primero, el *Mofarandel de los oráculos de Apolo*—con dos ediciones modernas— más que para apuntar nuevos datos: la posibilidad de que haya sido originalmente traído a la Nueva España por aquél, o aquellos, que trajeron las poesías que integrarían más tarde el cancionero de influencia petrarquista *Flores de varia poesía*, recopilado en la ciudad de México en el año de 1577.

La filiación me ha sido sugerida por Rosa Navarro Durán en el estudio que precede su edición de un *Libro de las suertes*. El *Mofarandel de los oráculos de Apolo* pareciera ser una versión abreviada del *Libro de las suertes*, editado por Navarro Durán, el cual contiene 24 preguntas, se sustenta, al igual que el *Mofarandel*, en la estructura mitológico-pagana de una diosa Diana, Arboledas, Provincias y Montes u Oráculos. Las preguntas inciden, a veces reiterativamente, en el amor, matrimonio, fidelidad, riqueza, aunque falta la insistencia en el estado religioso, presente en el *Mofarandel*. Por lo que toca al ejemplar del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (versión reducida a 29 folios, emparentada cercanamente con el manuscrito anterior, existente en la Biblioteca Nacional de Madrid) dentro del Fondo Rodríguez Marín que guarda el Consejo, el mismo erudito sevillano indicó, según lo señala Navarro Durán, que el autor bien pudo haber sido Baltasar del Alcázar, habiéndolo corregido y perfeccionado Francisco Pacheco. Este dato—proveniente del apartado relativo a Baltasar del Alcázar en el *Libro de descripción de verdaderos retratos, de illustres y memorables varones*, Sevilla, 1599, del propio Pacheco, proporcionado por Navarro Durán y que he podido cotejar en la edición moderna del *Libro...de retratos*, de Pedro Piñero Ramírez y Rogelio de los Reyes, Dip. Provincial de Sevilla, 1985—arroja luz inesperada sobre el paso del *Libro de suertes* a Indias, en donde fue modificado, refundido, y rebautizado como *Mofarandel...*, y sobre su posible vinculación con los poetas del cancionero *Flores de varia poesía* (México, 1577). Receptáculo éste de poesía sevillana del siglo XVI, de los treinta y nueve poetas que lo integran pasaron a Indias, hasta donde sabemos, Gutierre de Cetina (sevillano y amigo íntimo de Baltasar del Alcázar); Juan de la Cueva (andaluz); Luis Lagarto (el «Lagareo» de *Flores...*, también andaluz), y probablemente Jerónimo de Herrera (andaluz, retratado igualmente por Pacheco en su libro).²

² Repasémosla brevemente, refiriéndonos tan sólo a aquellos oráculos que

Resumiendo: a) El *Mofarandel de los oráculos de Apolo* tiene como antecedentes indudables los libros de suertes mencionados, viniendo a ser rama americana de un árbol oracular de profundas y viejas raíces europeas y orientales—según lo hace notar Navarro Durán en su estudio preliminar—revitalizadas en el siglo XVI por Alcázar y Pacheco; b) Pudo haber llegado a la Nueva España entre los papeles de alguno de los autores mencionados; c) Está ligado al grupo de poetas italianizantes de *Flores de varia poesía* por la persona del supuesto autor del oráculo, Baltasar del Alcázar, uno de los poetas del cancionero; a los «varones» del *Libro de retratos* de Pacheco, algunos de los cuales como Cetina, el propio Alcázar, Fernando y Jerónimo de Herrera, figuran en *Flores...*, y quizás particular-

hemos estudiado, o simplemente localizado en bibliotecas diversas. El más antiguo, hasta donde se sabe, es aquél al que nos hemos venido refiriendo, *El libro de juego de suertes* de Lorenzo Spirito, oráculo medieval italiano traducido al español, como ya se dijo, que contiene 20 preguntas, y es antecedente, en cuanto a su estructura y relación con la astrología y la antigüedad pagana, del *Mofarandel de los oráculos de Apolo*. Este vendría a ser el quinto en el tiempo, obra de un tal Maestro Quoquim de identidad oscura, escrito en la península y traído a Nueva España por su autor, que contiene 12 preguntas, impregnado de mitología clásica, en tono paródico-burlesco, y dedicado a doña Catalina de Haro, probable mecenas del incógnito autor. Nos remite a los trabajos sobre libros de adivinación de Rosa Navarro Durán. Al editar un *Libro de las suertes*, Navarro Durán ha establecido la relación entre tres oráculos, más o menos contemporáneos entre sí, del XVI y principios del XVII: el clasificado como Ms. 3.857 del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid; el *Libro de las Suertes* en latín, del Archivo Histórico de Madrid («Cuadernos de apuntes curiosos sobre astrología», legajo 97, número 16 de los Procesos por hechicería de la Inquisición), y el *Libro de las suertes* de la Biblioteca Nacional de Madrid (Clas. 8.245). He podido localizar en una biblioteca norteamericana un oráculo impreso en la ciudad de Cuenca en el siglo XVII, escrito por un Baltasar Porreño, en el que las ninfas, personajes protagónicos de otros oráculos, se han convertido en «sibilas». También del siglo XVII sería el *Oráculo de los preguntones*, atribuido a Sor Juana, de textura literario-predictiva bastante adelgazada en relación con los textos anteriores. Es un oráculo más bien soso, que parece difícilmente atribuible a la monja, y su tono doméstico recuerda más bien el de los sanos consejos de padres a hijos de alguna literatura doméstica del siglo XIX. En la línea cronológica seguiría un oráculo impreso en Madrid en 1744, que lleva el título de *Oráculo de la Europa consultado por los príncipes de ella, sobre los negocios presentes políticos y militares*. Traducido del francés al castellano por el Licenciado don Joseph Renzo de Arenas, Presbytero. Se trata de una obra de clara intención política estructurada a base de preguntas y respuestas relativas a la política europea de fines del siglo XVII y siglo XVIII. Desfilan los monarcas: Carlos II, El Hechizado; Catalina de Rusia; el rey de Dinamarca, etcétera. Resumiendo, tenemos ocho oráculos en total, semejantes entre sí en la estructura y en la intención lúdica, predictiva y, en casi todos, aleccionadora.

mente a uno de ellos, Juan Farfán, un sacerdote agustino, docto satírico autor de dichos agudos y sermones notables en la Sevilla del XVI-XVII, que no se sabe que haya venido a Indias, pero que participa en el cancionero *Flores de varia poesía* con un poema burlesco a la luna («Gorda, cornuda, flaca y encebada...»), es retratado por Pacheco, y podría ser, eventualmente, quien firma con el nombre de «Mandingo Farfán» la misiva al autor (el «Maestro Quoquim») en el corpus introductorio del oráculo.

Por lo que respecta al oráculo encontrado en Culiacán, Sinaloa, me ha llegado a las manos recientemente la edición moderna establecida por Carlos Castro Osuna y Mario Cuevas, y publicada por El Colegio de Sinaloa. Se trata de una versión del *Mofarandel de los oráculos de Apolo* que circuló a principios del siglo XVII (1627) entre los habitantes de San Miguel de Culiacán, en el noroeste de la Nueva España; constituyó durante varios años fuente de entretenimiento de unos cuantos en aquella remota región, y fue recogida a sus poseedores, Lucas Martín del Montijo y Juan de Cárdenas, por el Tribunal del Santo Oficio. Aun cuando se trata de una versión un tanto empobrecida del oráculo, da cuenta de la circulación y las peripecias de éste en la época Colonial, amén de los avatares ocurridos con el Tribunal del Santo Oficio.³

LIBROS DE SUERTES Y TRADICIÓN ORACULAR

Nos queremos referir ahora a la obra de Lorenzo Spirito (y usamos aquí el apellido del autor que figura en la edición de 1534, en vez de Gualtieri, con el que se le menciona en índices de libros prohibidos) titulada *Libro del juego de las suertes*, la primera en la cauda de oráculos de que tenemos noticia, que dentro de nuestra preocupación —y gusto— por este tipo de literatura, hemos estudiado, ya que de ella parten los oráculos novohispanos. La obra debió causar, en razón de sus varias impresiones y difusión amplia, no poco cuidado a los señores inquisidores. Las ediciones en español —las mencionadas en el *índice*, de 1515, 1528, más la de 1534— se multiplican; proliferan en varias lenguas, y todavía en el siglo XVII, pese a rudas prohibiciones el libro se imprime en francés, ejerciendo probablemente lo que a los ojos de los jueces sería influencia perniciosa sobre autores y lectores. Es posible que la fortuna del libro en su lengua original, el italiano, haya sido igualmente propicia. Propicia, pero no

³ *Esoterismo y entretenimiento en Culiacán. Primera mitad del siglo XVII*, estudio preliminar de C. Castro Osuna y M. Cuevas Arámburo, Culiacán, El Colegio de Sinaloa, 1992, 122 p.

privativa de este libro en particular, y ello debe quedar claro. Las obras relacionadas con la adivinación solían tener una buena aceptación por parte del público lector. Un público semiculto que frecuentaba los escritos de quirománticos como Tricasso Mantuano, Barthélèmy Coclès, y Johannes Taisnier.⁴ Es evidente que existían diferencias entre un tratado de quiromancia, astrología y fisonomía como era el *Opus mathematicum*, de Taisnier, y un oráculo, como el *Mofarandel de los oráculos de Apolo*, o el *Libro de...suertes* de Spirito, aunque todos desembocaran en la predicción. Ya sabemos que el punto axial de un oráculo radica en preguntar, inquirir, para obtener una respuesta casi siempre predictiva.

Existen oráculos en castellano pertenecientes a diversos contextos y épocas, susceptibles de conformar una tradición adivinatoria que se extiende a lo largo de siglos (la cadena a la que nos hemos referido al principio), y dentro de la cual hemos contado ocho obras. No nos detenemos en ellas ahora, remitiéndonos a un trabajo anterior sobre el tema.⁵

EL LIBRO DELLE SORTI, UN ORÁCULO MEDIEVAL

Aun cuando en otro congreso, y en un trabajo anterior me he ocupado con detenimiento del *Libro del juego de las suertes nuevamente impresso 1534*, proporciono aquí algunas premisas fundamentales de este texto, tronco común del que parecen haber partido los oráculos novohispanos, amén de diversos oráculos europeos.⁶ También conocido como *Libro*

⁴ Margarita Peña, «Nuevos datos sobre el Taisnerio, su autor y su traductor Suárez de Mayorga», en *Literatura entre dos mundos. Interpretaciones críticas de textos coloniales y peninsulares*, México, Coordinación de Difusión Cultural-Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones El Equilibrista, 1992, pp. 157-166.

⁵ Margarita Peña, «La versión española de un oráculo italiano», en *Revista Elementos*, núm. 24, vol. 3, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1996, pp. 39-44.

⁶ Confirmando nuestra suposición respecto a la existencia de numerosas ediciones del oráculo, debemos volver al libro del *Juego de las suertes*, anónimo, editado modernamente por Rosa Navarro Durán, 2ª edición, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, p. 33. A reserva de establecer comparaciones con nuestro propio *Libro...de las suertes*, señalemos que Navarro Durán, apoyándose en E. S. Morby, el cual a su vez cita la *Lettere di messer Andrea Calmo*, de Vittorio Rossi, apunta la existencia de «ediciones italianas (la primera es de 1484), francesas (París, 1559, 1634, 1636, 1637; Lyon, 1560, 1583), holandesa (Rotterdam, 1650) e inglesa (Londres, 1686)» (p. 33). Notemos que los estudiosos mencionados dan 1484 como fecha

delle sortio della Ventura, se publicó, traducido al castellano, en Valencia, al igual que las ediciones de 1515 y 1528. En el colofón dice que fue acabado de imprimir el 28 de noviembre de 1534 en la ciudad imperial de Valencia por Francisco Díaz Romano. Es un libro en cuatro, consta de 75 fojas de las cuales 38 están numeradas, y se halla profusamente ilustrado, lo que le otorga un especial valor iconográfico. Se estructura sobre la base de 20 preguntas o «razones», para las cuales hay 156 respuestas en cada uno de los «Profetas». Siendo éstos 20, el total de las respuestas suma 3120. Las preguntas son las siguientes:

«Si la vida será dichosa, o no»; «En qué término el hombre morirá»; «Si le vencerá una guerra»; «Si se hallará un hurto»; «Si sanará un enfermo»; «Si la mujer parirá hijo, o hija»; «Si será bueno casarte»; «Si avrá lo que desea»; «Si será ganancia en una cosa»; «Si avrá buena cosecha este año»; «Si eres amado de la gente»; «Si el enamorado es bien querido de su amiga»; «Si se vengará una injuria»; «Si será bueno edificar, o no»; «Si será bien hazer un camino»; «Si una gracia perdida se cobrará»; «Si saldrá del trabajo en que está»; «Si la muger es buena, o no»; «Si el marido es bueno, o no»; «Si será buena la muger, o no».

Como se puede ver, guardan estrecha relación con las 12 preguntas del *Mofarandel*...

Ejemplos de pregunta-respuesta serían los siguientes, entre muchos:

«En qué término el hombre morirá», / «Luengamente, hermano, / biuirás con sanidad y mucha riqueza/ porque tendrás en Dios mucha firmeza». A la pregunta, materia de preocupación permanente: «Si el enamorado es bien querido de su amiga», el oráculo contestaría: «Si no te ama quanto devría/ eres tú la causa de hazerla mudar/ por tus celos que no sabes dissimular». A la espinosa duda de «Si será bueno casarte», o que te cases, va a responder: «Toma marido y seyle leal/ que mucho tiempo con él biuirás/ que tú lo mereces, y assí le aurás.» A la pregunta: «Si el marido le es bueno, o no», el geniecillo del oráculo responderá con no poca picardía, y de modo contundente: «Si tu hizieses tu deuer en la cama/ según la razón quiere y manda/ tu marido te amaría más que te ama».

de la primera edición, un año antes de la señalada en el *Index*... Hay que enfatizar la importancia, para la consulta de todo lo relativo a libros prohibidos en los sucesivos índices españoles, la obra de J. M. Bujanda, *Index de l'Inquisition espagnole*, 1551, 1554, 1559. Ginebra, Centre d'Etudes de la Renaissance, Eds. de l'Université de Sherbrooke, Librairie Droz, 1984, pp. 504-505, véase para las referencias a L. Spirito.

Las preguntas son veinte, como dijimos, pero las respuestas se multiplican. Y otra vez, como en el *Mofarandel de los oráculos de Apolo*, pariente cercano de este *Libro...*, se devela una gama de alternativas, de situaciones impensadas, de realidades diversas. El espectáculo inagotable de la vida disparado desde una inocente cajita de Pandora, puesto en tercetos de rima ABB, a veces rípicos o mal rimados. ¡Pero eso qué importa! La relación literatura-mentalidades está dada en trabazón que se matiza de cuanta posibilidad cabe en el pensar, el sentir y el hacer humanos, y para la cual se ha echado mano de la Biblia, la geografía, la mitología, la astrología, la numerología. Es obvio que también aparecerá por ahí el temor de Dios —y de la censura inquisitorial, por supuesto— cuando el autor Lorenzo Gualtieri, o Lorenzo Spirito, en una sencilla octava, curándose en salud, resume cuestiones fundamentales, entre otras: *a)* La definición de su libro como mera obra de entretenimiento; *b)* La relatividad del juego, correspondiente a la relatividad de las respuestas; *c)* La superioridad del libre albedrío y de las buenas obras, propuesta por la doctrina cristiana, sobre la predestinación, sobre la noción de «buena» o «mala» suerte. Esto, sin embargo, no lo eximió de figurar, en el *índice* de libros prohibidos del siglo XVI.

CENSURA Y LÍRICA POPULAR: LAS DÉCIMAS DE MARIANO RUIZ CALERO
Pasemos al documento dieciochesco anunciado en el título de esta ponencia: el *Poemario* de Mariano Ruiz Calero.⁷ Es otra la época y otro el contexto. Del tronco oracular europeo del siglo XV, que da frutos en la Nueva España en los finales del XVI y principios del XVII, vamos a la expresión de una lírica popular novohispana que brota en el siglo XVIII, y es rápidamente censurada y silenciada. En el año de 1790, lindando ya con la época del estallido insurgente, un soldado-poeta (que reivindica la tradición del ejercicio de las armas y las letras ejemplificado en poetas peninsulares del XVI como Hernando de Acuña, Francisco de Figueroa, Jerónimo de Urrea, y el mismo Garcilaso de la Vega) dirige tiernas salves a la Virgen y décimas fervorosas, aunque de tono un tanto libre, al Patriarca Señor San José, al tiempo que, con su regimiento,

⁷ María Agueda Méndez *et al.*, *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición. Siglos XVIII y XIX*, AGN (México). Real, México, Archivo General de la Nación, El Colegio de México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, véanse para las referencias a Ruiz Calero los números 532, 33, 35; 1721, 1721.1, 1721.2; 2117, 2117.1, 2117.20.

transita entre la ciudad de México, Huejotzingo (Puebla) y Perote (Veracruz). En su breve producción poética (décimas y oraciones diversas contenidas en un cuaderno) examina cuestiones teológicas y recurre a personajes históricos, bíblicos y hagiográficos, entre otros María Magdalena, José Nicodemo, el rey Asuero, San Agustín, y Heliogábalo. Se le abrió proceso por «proposiciones». En fecha 3 de agosto de 1790 dirige una carta en su descargo, y otra en octubre del mismo año, al fiscal del Santo Oficio. Sus setenta décimas, o un poco más, lo inscriben en una tradición de poesía popular ampliamente documentada en México, que en la voz de Ruiz Calero se tiñe de fervor y exaltación religiosa.

Los documentos relativos a este «decimero» singular existentes en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación son los siguientes:

a) Tres cartas dirigidas al Tribunal. En la tercera, de fines de 1790, principios de 91, se enfatiza el «desengaño» y arrepentimiento de Calero, y se transparenta la desesperación del poeta por la apretada situación en que lo ha puesto su afición a las rimas espontáneas.

b) Dos censuras «de los dichos y hechos de Mariano Calero» redactadas por fray Guadalupe de León (fraile del convento de San Diego de la ciudad de México, con fecha 1789) y fray José Francisco Valdés, del mismo convento, y del mismo año. Por fecha vienen a ser anteriores a las cartas de descargo escritas por el soldado.

c) Una relación autobiográfica de los hechos y oraciones que pretenden probar la ortodoxia de Ruiz Calero, redactada por él encontrándose ya en la cárcel del Santo Oficio.

d) El *Poemario* propiamente dicho, subtulado «Poemas religiosos y reflexivos». La fecha de 1791 permite pensar que fuera redactado en las cárceles secretas del Santo Oficio, aun cuando se indique que procede de Perote, Veracruz. El hecho de que sea documento de cargo en el proceso induce a pensar en la existencia de una versión anterior a 1789, fecha de las censuras de los frailes dieguinos Valdés y de León (sabemos que en otro caso, el del proceso al «ermitaño iluso de Chimalistac» Pedro García de Arias, los «cuadernos» en que exponía sus tesis heréticas, y con los que se le quemó en el Auto de fe de 1659, fueron redactados en la cárcel misma, durante los diez años que duró el proceso inquisitorial).

El *corpus* poético de Ruiz Calero, en su conjunto, está presidido por una «Salve [...] que hise en Perote de alegría que recibió mi alma

de oír los señores misioneros la dolsura con que alababan a María Santísima [...]», a la que siguen las «Désimas que ise a María Santísima en acuerdo de los merecimientos tan justos [...]». A partir de este poema se establece un contrapunto –típico de algunas manifestaciones de la lírica popular– entre el soldado Ruiz Calero y un señor llamado don Ignacio Gorospi. Éste, que pudo haber residido en Huejotzingo, propone temas que el soldado desarrolla en verso. El contrapunto da lugar a un abanico de más de setenta décimas que recuerda lejanamente la técnica pregunta-respuesta de los diálogos a la manera renacentista, aunque las décimas se hallen alejadas por completo de toda pretensión culta; y en el terreno de la literatura censurada, traen a la memoria las famosas décimas heréticas a base de preguntas y respuestas elaboradas por Francisco de Terrazas y Pedro de Ledesma en el siglo XVI.

Se agrupan las décimas de Calero, de acuerdo con temas que traducen las inquietudes religiosas de ambos interlocutores, en una secuencia que podemos enumerar como sigue, citando los títulos propuestos por el autor:

a) «Décimas que hice al señor don Ignacio Gorospi porque le explicara cuántos eran los méritos del Santísimo Patriarca [San José]». En algunas de ellas el poeta habla de cómo el Patriarca era virgen, María se le ofreció posteriormente en carne, y fue «padre putativo» de Jesús.

b) «[José Gorospi] me dijo: ‘Todo lo del mundo es nada’, y mañana me responde usted en verso [...]». (4 décimas). Calan en el tema del desengaño, en un tono a lo Calderón de la Barca o pintura de Valdés Leal.

c) «Otras por la misma cuarteta de los que desengañan a dos de lo falso impotente del Mundo [...] siguieron a Jesucristo en su cruz» (5 décimas). Cuatro de ellas utilizan el recurso de glosar la cuarteta con la propuesta inicial.

d) «Preguntóme [Gorospi] cuál amor era más agradable a Dios, y que se lo respondiera en versos» (5 décimas). Cada una de ellas glosa la quintilla que dice:

«El amar a Dios sin verle/ es el más perfecto amarle,/ y si en tu razón se siente,/ porque verle ya es gozarle,/ y nuestra fe está en no verle.»

El tono, en general, recuerda los planteamientos «quietistas» del controvertido soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte», que en el siglo XVIII novohispano encontró eco en las décimas–también requisadas por la Inquisición– de Diego Calderón Velarde.

e) «Díjome que qué tan grande era el amor de Dios, y le respondí: De una admiración veloz/ se vista el sacro hemisferio/ viendo en tan grande misterio/ hecho hombre al hijo de Dios».

Son ocho décimas en las que la primera y la tercera glosan versos de la cuarteta base y responden a la pregunta de Gorospi.

En los grupos de décimas que se suceden luego, y que no comentamos aquí, Ruiz Calero contesta dudas planteadas por Gorospi relativas a las promesas del Señor; a los dolores que padeció María Santísima al pie de la cruz; y, en términos generales, a personajes que aparecen en el Calvario, la Crucifixión y el entierro de Cristo.

Una reflexión se impone: el que habiendo sido inducido Calero a la composición del *Poemario* por preguntas y planteamientos de su interlocutor, José Gorospi, no se le impute aparentemente a éste, responsabilidad alguna en la composición de las décimas y en las consecuentes «proposiciones» heréticas que llevaron a Calero a prisión. Entre el temor, la culpa y la contrición, Calero niega en algunos pasajes de sus cartas ser un «hereje». ¿De qué tipo de herejía, nos preguntamos a siglos de distancia, podría acusarse a un poeta de vena popular que no quería más que expresar un amor exaltado e ingenuo a la corte celestial, exhibir unos regulares conocimientos escriturarios y teológicos, responderle al inquieto Gorospi, y satisfacer de paso su afición por escribir décimas? Inspiradas, sinceras, quizás poco ortodoxas, pero, a nuestros ojos contemporáneos, ni tendenciosas, ni sectarias, ni dogmáticas, ni malamente sedicentes. No lo vio así el Santo Tribunal, que apretó el cerco en torno al poeta al punto de hacerle declarar al final de su segunda carta: «Prometo con todo mi corazón y tengo prometido a Su Magestad acabar mis días en una religión. Basta para su desengaño (*sic*) lo que me ha sucedido».

Termino con una conclusión obligada: la literatura que se configura como documento de cargo en los procesos inquisitoriales —sea poesía o prosa; oráculos o décimas— constituye una veta tan rica como la de aquella que goza del *nihil obstat*, llega a la imprenta, es leída, y obtiene un juicio por parte del lector. Esta será una suerte de literatura «oficial», «razonable», bien educada y aceptada. Aquélla, la que procede de las mazmorras inquisitoriales, que como sus autores, disiente, clama y se debate, será la literatura amordazada del México Colonial.

¿UNA POLÉMICA ANACRÓNICA?:
LA INQUISICIÓN EN *MONJA Y CASADA*, *VIRGEN Y MÁRTIR*
DE VICENTE RIVA PALACIO

Leticia Algaba

Durante el siglo XIX la asunción del pasado colonial fue materia de discusiones y polémicas; la historiografía da cuenta de los variados puntos de vista sobre la dominación española y la expresión literaria apunta también esa diversidad. El vehículo más significativo de la ficción es la novela histórica. Cuando en la Academia de Letrán un grupo de intelectuales se empeñaba en mexicanizar la literatura, José Joaquín Pesado escribió *El Inquisidor de México* en 1838, novela corta que inaugura el tratamiento de la Inquisición, uno de los temas más atractivos para la valoración del pasado colonial. Diez años más tarde, Justo Sierra O' Reilly escribe *La hija del judío*, novela cuya intriga presenta también la persecución de los judíos por el Santo Oficio. Veinte años después, en 1868, Vicente Riva Palacio comienza a escribir con celeridad una serie de seis novelas que recrean algunos sucesos históricos del siglo XVII, particularmente algunos intentos libertarios, pugnas entre los poderes político y eclesiástico y algunos casos de la Inquisición.

Hondamente impregnado de la ideología de su partido, el Liberal, Riva Palacio empieza a escribir novelas justamente unos meses después de la restauración de la República; antes su pluma se había fraguado y cimentado en el periodismo, el drama y la comedia, géneros que le habían dado una proximidad enorme con los lectores y los expectadores. Esa versatilidad en la escritura le otorgó la mejor de las armas: conocía el gusto del público y las condiciones de la recepción, estaba bien preparado para escribir novelas y seguramente tenía un móvil. Éste surgió en 1861 cuando era Diputado y el presidente Benito Juárez le ordenó recoger del Arzobispado el archivo de la Inqui-

sición, fuente para publicar las «causas célebres» del tribunal. El arma que esgrimía Juárez contra la Iglesia y el Partido Conservador buscó el estatuto de medida nacional a través de un decreto del Congreso de la Unión, táctica con la que intentaba dejar fuera de sospechas el espíritu de partido. La respuesta del clero no se hizo esperar; la Suprema Corte de Justicia solicitó al Congreso le entregase los archivos del Santo Oficio alegando la conveniencia de llevarlos a un lugar más seguro por ser algunas causas inquisitoriales de interés para la hacienda pública. Sobrevino la discusión acerca del decreto para publicar el libro sobre las «causas célebres» del Santo Oficio. Los diputados Juan Antonio Mateos y Vicente Riva Palacio defendieron ardientemente el punto, en una alianza tan exitosa como cuando escribieron dramas y comedias. Un discurso apasionado de Mateos señalaba el alcance del arma de los liberales:

El día de la verdad ha llegado, el sol ilumina esos antros donde se han perpetrado tantos crímenes que la historia guarda en sus páginas, acusados sus archivos que hoy abre la revolución. En vano los hombres del pasado quieren ocultar a una generación los extravíos de sus antepasados...¹

El debate favoreció la postura liberal, sin embargo no se publicaron los documentos «cómplices del fanatismo y del pasado» en palabras de Mateos. Luego de la aprobación del decreto en el Congreso de la Unión, apareció el «Prospecto» del libro sobre las «causas célebres» de la Inquisición en el *El Monitor Republicano* firmado por los editores Pantaleón Tovar y Vicente Riva Palacio. Ese texto ofrece claves para comprender la futura empresa novelística de Riva Palacio que comenzaría en 1868:

Autorizados por el Supremo Gobierno para publicar algunas de las célebres causas que forman el archivo de la extinguida Inquisición, y que por el interés histórico que pueden ofrecer en sus peripecias, son dignas de darse a la prensa... Hay cierta solemnidad en levantar de esta manera el velo a documentos reservados hace tantos años, y

¹ Citado en José Ortiz Monasterio, *Historia y ficción. Los dramas y las novelas de Vicente Riva Palacio*, México, Instituto Mora y Universidad Iberoamericana, 1993, p. 64.

extraídos, por decirlo así, del dominio público. Hay cierta curiosidad ávida e insaciables de conocer los mil pormenores contenidos en aquellos pormenores contenidos en aquellos procesos, que a nadie ocurrió llegar a descubrir alguna vez...²

«Levantar el velo» para exhibir la crueldad inquisitorial es una frase que tiene gran peso en las novelas de Riva Palacio que prelude la intención de echar luz, desde lo histórico, sobre la Colonia, propósito notorio en los subtítulos de las primeras novelas: *Historia de los tiempos de la Inquisición para Monja y casada, virgen y mártir* y *Memorias de los tiempos de la Inquisición* para las siguientes.

Un año después de la publicación del multicitado «Prospecto» comenzó la guerra contra la intervención francesa; el libro no se publicó entonces, pero nueve años más tarde apareció *El libro rojo* escrito por Rafael Martínez de la Torre, Manuel Payno, Juan Antonio Mateos y Vicente Riva Palacio. Aunque no sólo se ocupa de casos inquisitoriales sí parece corresponder al fervoroso discurso de Mateos en la Cámara de Diputados. Así en 1870 *El libro rojo* ponía en perspectiva un pasado teñido por la crueldad de los extravíos de la intolerancia, pero antes, en 1867, con el reestreno de la república, Riva Palacio emprende un proyecto novelístico que, a mi parecer, sustituye la frustrada publicación que el Congreso decretó en 1861. Con las armas de la literatura Riva Palacio transita a sus anchas por el pasado colonial sustrayendo hechos nefastos de la Iglesia y del clero, casos sonados de la Inquisición, signos oscuros que contrastarían con la luminosidad de algunos intentos de independencia, gérmenes del espíritu de la doctrina liberal. En posesión del archivo de la Inquisición tenía las pruebas sobre el Santo Tribunal, lo cual se convierte en el móvil de las novelas, del cual escapará sólo la primera, *Calvario y Tabor*, la única sobre el presente vivido por el escritor, publicada por entregas durante el primer semestre de 1868. El tránsito del narrador testigo de los sucesos hacia el que lee documentos de la historia colonial ocurrió de inmediato. Un mes después de la última entrega de *Calvario y Tabor*, Riva Palacio publica la primera entrega de *Monja y casada, virgen y mártir*, título que inmediatamente desolemnizó el siguiente aviso en el periódico *La*

² *Ibidem*, p. 45. Aunque aparece como editor, la autoría del prospecto corresponde a Riva Palacio según lo confirma José Ortiz Monasterio al haber encontrado el texto original de puño y letra del escritor en su Archivo Personal.

Orquesta: «Advertimos a nuestros corresponsales que vean los anuncios, que no vayan a creer que se trata de la Constitución del 57, sino de una novela»³ En el «Prospecto» se señalaban las consultas a «secretos y polvosos» archivos históricos, palabras que recuerdan las del «Prospecto» del frustrado libro sobre las «causas célebres» del Santo Oficio.

La intriga de *Monja y casada, virgen y mártir* aborda las vicisitudes de la joven criolla Blanca Mejía, alusivas al título de la novela. El despojo de la herencia paterna por parte del español Pedro Mejía, medio hermano de la protagonista, coarta también sus amores con César de Villaclara. Sobreviene el ingreso forzado de Blanca al convento y la fuga de éste diez años después. El reencuentro con el mundo y la boda no consumada con Villaclara llevan a Blanca a la cárcel inquisitorial, de la que escapa para encontrar la muerte durante el acoso de un nuevo verdugo. De forma paralela al destino de Blanca Mejía discurre el de Luisa, su antagonista en amores, cuyas acciones están teñidas por la maldad, de ahí que después de los triunfos sociales se le impognan severos castigos y llegue por error a compartir con Blanca Mejía la celda inquisitorial. La intriga de la novela discurre entre dos sucesos históricos que ocurren en la ciudad de México entre los años veinte y treinta del siglo XVII: la fundación del Convento de Santa Teresa la Antigua (1617) y el Gran Tumulto de 1624. En ambos acontecimientos Riva Palacio deposita una acerba crítica al clero y la Inquisición ocupa un lugar preminente en el destino de las protagonistas. La presunta herejía de Blanca coincide con el caso de Sor Blanca del Corazón de Jesús, cuyo Edicto se transcribe en la novela, al igual que ciertas descripciones de los tormentos a los procesados.

En pos de la verosimilitud, ese rasgo literario que permite la adhesión del lector a la novela, Blanca Mejía y Luisa, las protagonistas de *Monja y casada, virgen y mártir*, poseen rasgos de las mujeres novohispanas pero son ante todo heroínas románticas, próximas a los lectores decimonónicos, elemento que aparentemente pone en entredicho la índole histórica de la novela, sobre todo en el momento mismo de su recepción cuando el propio Riva Palacio anunciaba las consultas a los archivos históricos. Uno de los lazos entre el pasado colonial y el presente de Riva Palacio es la Inquisición, en cuya cárcel coinciden las protagonistas. Como ya había señalado antes, Blanca Mejía perma-

³ *La Orquesta*, 29 de julio de 1868.

nece diez años en el convento, espacio donde continúa desplegando su fantasía amorosa y del que logra escapar; consigue una libertad efímera y previsible en una monja que tras fugarse sin la dispensa de los votos, se encuentra con su antiguo novio y contrae matrimonio con él. Apenas terminada la ceremonia nupcial, entre los más terribles augurios, pues coincide con el toque a entredicho de todas las campanas de la ciudad a propósito del inicio del Gran Tumulto de 1624, el sacrilegio de Blanca Mejía es reclamado por el Santo Oficio y pronto es encarcelada. Paralelamente Luisa, su antagonista en amores, es llevada por error a la prisión inquisitorial, donde es víctima de vejaciones.

La inserción en la novela del Edicto de acusación a Sor Blanca del Corazón de Jesús es un documento en el que seguramente Riva Palacio se inspiró para crear el personaje de Blanca Mejía. El presunto pacto con el Demonio para salir del convento fuerza una confesión mediante la tortura, la cual se presenta así en la novela:

Mira lo que vas a padecer –le gritaba el confesor... Tus carnes se abrirán, tu sangre goteará y correrá, tus músculos se harán pedazos, y sentirás todos los tormentos del infierno en esta vida y en la otra: confiesa...

Y de la tortura psicológica a la física, en detrimento del pudor de la víctima: «Lanzó un grito porque los carceleros habían arrancado el último cendal de su cuerpo», frases que desembocan en el siguiente comentario del narrador:

Tal vez ni un pensamiento impuro cruzó por la cabeza de aquellos hombres al templar a Blanca, porque estaban acostumbrados a esas escenas, y porque con una especie de lascivia en la crueldad que ahoga todos los sentimientos.⁴

Estas escenas, y la novela entera de Riva Palacio, fueron objeto de una ácida crítica por parte de un representante del conservadurismo más extremo. Después de la aparición de las primeras entregas de la novela se produjeron comentarios elogiosos, pero cuando se publicaron los capítulos correspondientes a las escenas anteriormente

⁴ Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir*, Antonio Castro Leal (ed. y prol.), México, Editorial Porrúa, 1982, (Escritores Mexicanos, 18 y 19), t. II, pp. 181-182.

citadas, el periódico *Revista Universal*, que un poco antes había publicado una serie de artículos sobre la Inquisición y a propósito de una polémica al respecto, declaró que su finalidad había sido tratar la Inquisición desde un punto de vista histórico y así «...combatir los errores de los nuevos moralistas *buscadores* de escenas horripilantes, para confeccionar dramas románticos». ⁵ El comentario se produjo cuando ya había salido la quinta entrega de *Monja y casada, virgen y mártir*, hecho que evidencia la alusión a la novela así percibida por Riva Palacio, pues *La Orquesta*, periódico del que entonces era redactor en jefe, dedicó al asunto un toque «Obligado»:

*Y la Orquesta,
a quien le cuesta,
muy poco o ningún trabajo,
sin esquivar nunca el bulto
por toda contestación
dice: no tuvo razón
la Revista Universal,
y hará mal, muy mal, remal
en no esquivar la pelea,
pues por muy hábil que sea,
y por más que alce el hisopo,
ha de ver más hasta el más topo,
que aunque sujetos a errores
no buscan los buscadores
asuntos edificantes,
pues no es preciso buscar
donde se pueden hallar,
como quien dice, al acaso,
o más bien a cada paso,
en las pasadas edades,
mil innegables verdades,
que según miro y contemplo,
son cada una como un templo.* ⁶

⁵ Citado en *La Orquesta, Periódico Omniscio, de buen humor y con caricaturas*, México, 8 de agosto de 1868.

⁶ *Ibidem*.

La *Revista Universal* comienza a criticar la novela de Riva Palacio arrogándose el derecho de cierta moralidad –la católica– de acuerdo con los principios programáticos del periódico: la religión, «la Unión de todos los que de buena fe quieren y trabajan por la felicidad de la patria; la unión de todos los que forman la parte morigerada para destruir a los dañadores de la sociedad, o al menos para quitarles la posibilidad de dañar».⁷ A nadie se le podrá escapar ahora que el periódico vocero del conservadurismo más extremo había revivido los asuntos inquisitoriales precisamente en aquel año de 1868, apenas un año después del triunfo de los liberales y la restauración de la república, para defender verdades sobre el pasado colonial que muy pronto se enfrentarían a la novela de Riva Palacio.

El rechazo a las «escenas horripilantes» de *Monja y casada, virgen y mártir* se convirtió en una feroz crítica de enorme interés para comprender ahora varios elementos: el momento mismo de la recepción de la novela, la función de la literatura en el proyecto de los liberales y la perspectiva histórica que tenían sobre el pasado colonial *versus* la de los conservadores. La última entrega de la novela apareció en septiembre de 1868 e inmediatamente comenzaron las de *Martín Garatuza*; el primer día del mes de diciembre, la *Revista Universal* publica sin firma de autor el artículo «Monja y casada, virgen y mártir. Breves observaciones sobre esta moderna novela» en la Sección Literaria del periódico. El artículo se alargó hasta el mes de marzo de 1869 y un poco después salió a la luz pública en un volumen intitolado *Breves observaciones sobre la moderna novela titulada «Monja y casada, virgen y mártir» (Historia de los tiempos de la Inquisición). Aceptación de un tremebundo reto*,⁸ con el seudónimo de Alguien.

La autoría de los artículos fue descubierta muy pronto por el periódico *La Orquesta* en el siguiente comentario:

La «Revista Universal». ¿Qué representa como periódico...? ¿El partido liberal? Imposible. ¿Al moderado?. No existe. ¿Al Conservador? Tampoco. Pues a... al Padre Dávila y socios...⁹

Acerca de la atribución de los artículos al presbítero Mariano Dávila la *Revista Universal* respondió: «poco importa al público el

⁷ *La Revista Universal*, México, Imprenta Literaria, 13 de agosto de 1868.

⁸ Opúsculo publicado por la *Revista Universal*, México, Imprenta Literaria, 1869.

⁹ *La Orquesta, Periódico Omniscio, de buen humor y con caricaturas*, México, 19 de diciembre de 1868.

nombre de sus autores, y sí mucho el esclarecimiento de la verdad histórica». Efectivamente, Dávila comienza su crítica bajo el argumento que el «Prospecto» de la novela de Riva Palacio anunciaba las consultas a archivos históricos cuyas verdades eran traicionadas constantemente. La frase clave de Dávila es «solicitar pruebas» y lanza un reto a *La Orquesta*. Esta da siempre respuestas elusivas pero luego una muy precisa: todo cabe en el tejido de la fábula porque *Monja y casada...* es una novela. *La Revista Universal* nuevamente lanza una descalificación: «... las novelas son un tejido de escenas fantásticas, inverosímiles, propias solo para entretener a la gente incapaz de otras lecturas útiles y provechosas», elementos que todavía resaltan más en las que «se apellidan históricas»¹⁰ *La Orquesta*, por su parte, sigue tomando con sentido del humor los embates del Presbítero Dávila, actitud característica de Riva Palacio toda vez que él también se embozaba en el seudónimo Juan de Jarras y «Alguien» nunca mencionaba el nombre del novelista.

El acerbo crítico José Mariano Dávila y Arrillaga fue historiador, terreno en el que quizá su obra más significativa sean las colaboraciones en el *Diccionario Universal de Historia y Geografía* pues se encargó de la parte eclesiástica y de los tres tomos del Apéndice, con las siglas J.D. firmó el artículo sobre La Inquisición. Su larga vida de 81 años (nace en 1789 y muere al parecer en 1870) se mantuvo estrechamente ligada a la Compañía de Jesús, a la que no pudo pertenecer por los avatares de la orden. La cercanía al Instituto Ignaciano se debió también a que su tío Basilio Arrillaga y Barcárcel era jesuita, uno de los más destacados del siglo pasado, famoso por su erudición y sus dotes de polemista, ejemplo de esto es su discusión con José María Luis Mora sobre el proyecto de las leyes de reforma.¹¹ De su eminente tío Mariano Dávila aprendió la retórica jesuítica, la pasión por la historia que se convierte en una ardiente defensa de la verdad, como veremos en la polémica con Riva Palacio; el Presbítero sabía perfectamente de la censura de libros, elemento primordial para criticar la novela de su adversario.

La crítica de Dávila permite apreciar una enorme versatilidad. En primer lugar se ocupa de examinar los sucesos históricos que se

¹⁰ *La Revista Universal*, 21 de diciembre de 1868.

¹¹ *Cartas dirigidas al Dr. José María Luis Mora*, México, José Mariano Lara, 1849-1849. Quizá una de las últimas polémicas de Arrillaga fue contra *El imperio y el clero mexicano*, opúsculo del Abate Testory en 1865.

recrean en la novela, el Tumulto de 1624 y las referencias al tribunal del Santo Oficio; en segundo lugar realiza un exhaustivo análisis de la novela en cuanto tal.¹² Hace un minucioso cotejo de los sucesos elegidos por Riva Palacio, procedimiento frecuente entre los estudiosos de la novela histórica aunque lo extraño radica en sobreponer la «verdad histórica» a la ficción literaria con el fin de defender la moralidad católica y la institución que la funda. El Presbítero aclara, por ejemplo, la cesión de los terrenos para construir el Convento de Santa Teresa la Antigua porque en la novela aparece como un asunto turbio y la obra pía de Beatriz de Ribera, dama de la virreina, sirve para poner de relieve su fanatismo religioso. Dávila aclara los sucesos porque sabe que se enfrenta a una novela doctrinaria que, en este caso, estaba señalando al lector las bondades de las Leyes de Reforma y sobre todo el valor de la tolerancia.

La defensa de la Inquisición, conviene recordar, surge a propósito de las «escenas horripilantes» de *Monja y casada, virgen y mártir*, fueron éstas el pivote que animó a Dávila a planear una crítica exhaustiva pues tuvo aproximadamente dos meses para la escritura de sus extensas observaciones a la novela. De manera semejante a aquel propósito de la *Revista Universal* cuando dedica una serie de artículos a la Inquisición, el crítico dedica la mitad de su libro a la historia del Santo Oficio, además de una serie de precisiones para echar por tierra las presuntas hipérboles de Riva Palacio. Éste, recordemos, dedica también varios capítulos al funcionamiento inquisitorial como una descripción de los interrogatorios, los juicios y, sobre todo, transcribe el Edicto sobre «... la llamada Sor Blanca del Corazón de Jesús, profesa en el Convento de Santa Teresa de la Orden de Carmelitas descalzas, de donde con gran escándalo y perturbación ha huido, y viviendo en relajada vida pretende contraer o ha contraído matrimonio...»¹³

Para Dávila la falla inicial de Riva Palacio es su ignorancia respecto al estatuto real del Santo Oficio, en el que se lee que su Tribunal actuaba como cualquier otro del orden civil, esto es, carecía de procedimientos específicos, según aparece en la novela. En ésta, figura una descripción incorrecta del tormento al que se vio sometida

¹² En *Las licencias del novelista y las máscaras del crítico* me dedico a estudiar la crítica de Dávila. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, en prensa.

¹³ Riva Palacio, *op. cit.*, t. II, p. 107.

Blanca Mejía; en señal de apego a la verdad, el crítico opone otra descripción tomada del libro *La conjuración del Marqués del Valle* (1843). El reproche más fuerte del Presbítero radica en la exageración del novelista sobre el número de penitenciados —800— que fueron llevados a la hoguera. Retomando a Torquemada, Dávila registra citando el *Diccionario Universal de Geografía e Historia* lo siguiente: de 1574 a 1815, lapso en que funcionó el Santo Oficio, hubo 30 autos de fe; 405 reos juzgados; de ellos, quemados vivos 9 y después muertos, 12; fusilado, 1, ejecutados en estatua, 69. Por lo tanto no llegan ni a tres por año los que sentenció el «sangriento tribunal»¹⁴ como se le califica en la novela. Al respecto, Riva Palacio no perdió la oportunidad de poner en duda las cuentas de Dávila en el periódico *La Orquesta*; retomando un Editorial de *El Siglo XIX* acerca del Santo Oficio y la ejecución de personas, ya sea ahorcadas, quemadas o enterradas vivas en los Países Bajos, donde llegaron a cien mil entre los años de 1520 a 1550, el novelista hace el siguiente «Traslado»: «Aplíquese al reverendo Dávila esos cien mil, para cuenta de mayor cantidad y rebaje los doce que sostiene que fueron quemados únicamente por el Santo Oficio».¹⁵

Blanca Mejía y Luisa, las protagonistas de *Monja y casada, virgen y mártir*, son llevadas a la Inquisición; como referí antes son mujeres signadas por la fatalidad y, como sabemos, la fatalidad del héroe romántico es precisamente opuesta a la providencia divina. Esto es materia fértil para Dávila, se adhiere a autores europeos que consideraban la fatalidad romántica como un elemento «disolvente» de las teorías modernas y, por lo tanto, absolutamente amenazantes para la moral católica. Así, desmiente, ridiculiza el destino trágico de las protagonistas mediante tácticas elusivas o, por el contrario, hiperbólicas. Omite, por ejemplo, el hecho de que Blanca Mejía había tramitado en Roma la dispensa de los votos pero el Arzobispo Pérez de la Serna la retenía, de ahí su fuga del convento que da lugar a la presunta herejía que sancionará después el Santo Tribunal. Dicho de otro modo, el minucioso Presbítero no toca ciertos asuntos que podían causar ruido ante sus lectores pues una de las tácticas de su crítica es la de ir leyendo y expurgando la novela, recurso tan notorio como que los títulos de los artículos

¹⁴ Alguien (Seudónimo de Mariano Dávila), *Breves observaciones sobre la moderna novela titulada «Monja y casada, virgen y mártir. (Historia de los tiempos de la Inquisición)»*. Aceptación de un tremebundo reto, México, Imprenta Literaria, 1869, pp. 88-89.

¹⁵ *La Orquesta*, 7 de julio de 1869.

copian los de los capítulos de la novela. La emulación del crítico, a nadie se le podrá escapar, surge por doquier, recordemos que publicaba por entregas justamente cuando Riva Palacio publicaba las entregas de *Martín Garatuza*, continuación de *Monja y casada, virgen y mártir*, esto es, trataba de robarle público al novelista y, a la vez, adoctrinaba a los lectores de la *Revista Universal*.

En la muerte de Luisa, Riva Palacio deposita una acerba crítica a el Santo Oficio. Ella llega a la Inquisición por una confusión pues había recibido antes un extraño castigo corporal: sus examantes le habían ennegrecido la piel retornándola a la negritud de su raza, de modo que podía explicar en el Tribunal su verdadera identidad. Apiadada por los tormentos que había recibido Blanca Mejía, su rival en amores, expía sus culpas figurando la Magdalena cristiana, cede su lugar a Blanca para salir de la celda. Los carceleros llegan a ejecutar a Blanca y de nuevo por error matan a Luisa, acto que es interpretado por el Inquisidor como un castigo de la Providencia mediante la frase «Dios lo ha querido así». El peso del dogmatismo puesto en boca del Inquisidor no hace más que poner de relieve la atribución que el novelista hace del Santo Oficio, es éste el agente de la Providencia. Los agentes fueron los carceleros, detentaron un papel inamovible de la Inquisición: es condenatoria *per se*, es el verdadero tribunal divino. Dávila no repara en tal atribución porque para él Luisa, el personaje diabólico, no merece ningún acceso a la transformación que sí ocurre mediante la expiación de culpas y el acto generoso frente al sufrimiento de Blanca Mejía por el cual pierde la vida.

He señalado varias veces que el resorte de la crítica de Mariano Dávila fueron las escenas de tortura hacia Blanca Mejía en la cárcel inquisitorial. El Presbítero se enfrentaba aquí a un problema ¿cómo derrumbar ante los lectores el efecto de este crudo realismo? Surge aquí lo que a mi me parece la mejor de sus estrategias: combate a la novela desde lo estético, se dedica a mostrar que a la novela de Riva Palacio le falta arte. Pasa entonces de la polémica histórica a la literaria haciendo gala de finos instrumentos provenientes de la poética neoclásica más conservadora que, desde luego, no acepta del todo la estética romántica. Por ese tamiz van a pasar personajes, siempre tachados de inverosímiles, la estructura de la trama, que no obedece a un plan y es más bien una serie de historias inconexas que tienen como «ardid» atacar a la Iglesia y al clero. Y con impertinencia desde el marco conceptual que utiliza,

discute ampliamente «lo bueno», la moralidad de la obra, aplicando más bien criterios de otra índole; en suma, la persecución intentaba, como ya señalé, descalificar estéticamente la novela una vez que había discutido ya el problema ético de un novelista que había anunciado la consulta de documentos históricos para escribir su obra y, sin embargo, traiciona la «verdad».

Las escenas de tortura constituyen un hito más en el destino trágico de Blanca Mejía. Siguiendo un tópico romántico, Riva Palacio recrea el camino de los mártires en su emulación de la vida de Jesucristo. Ante la acusación de herejía Blanca sufre la flagelación de la carne; actos de crueldad como éste fueron rechazados por Hegel pues lastimaban el sentido de la belleza y por eso resultaban peligrosos para el arte. Decía el filósofo alemán:

*los martirios... la mutilación y la dislocación de los miembros, los tormentos corporales... son exteriorizaciones en sí mismas odiosas, viles, repulsivas, cuya distancia de la belleza es grande para que ellas puedan ser elegidas como temas de un arte equilibrado.*¹⁶

En su crítica Dávila muestra su filiación a la estética hegeliana presente en algunos parámetros neoclásicos que, por lo demás, resultaban corrientes en ciertas preceptivas y críticas literarias en México desde los años cuarenta del siglo pasado. Estaba a favor de la primacía de la verdad y la belleza en la obra literaria, de modo semejante a como Luis de la Rosa lo expresaba en 1844: como producto del ingenio humano la obra literaria «Jamás hará que aparezca como bello ni lo absurdo, ni lo que es monstruoso, ni lo que ofende el pudor y a los más nobles instintos del alma». Como podrá notarse, las palabras de este escritor coinciden con el calificativo de «horripilantes» escenas de Dávila. En sentido precisamente opuesto, Riva Palacio exhibe la crueldad:

*Mira lo que vas a padecer –le gritaba el confesor... Tus carnes se abrirán, tu sangre goteará y correrá, tus músculos se harán pedazos, y sentirás todos los tormentos del infierno en esta vida y la otra: confiesa...*¹⁷

¹⁶ Georg Withem Friedrich Hegel, *La forma del arte romántico*, Alfredo Llanos (trad.), Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1985, p. 68.

¹⁷ Riva Palacio, *op. cit.*, t. II, pp. 181-182.

El problema estético que critica Dávila, designado por otros autores como «ultrarromanticismo», se afinca en la perspectiva histórica que sobre el pasado colonial tenía la novela. Así, no se cansa de reprochar a Riva Palacio la sustracción de hechos particulares desatendiendo las condiciones del orden social de la Colonia. Aquí residía el choque ideológico entre el novelista y su crítico.

Conviene recordar que la crueldad inquisitorial ya había sido materia de novelas anteriores a *Monja y casada, virgen y mártir*, pero en ésta los recursos se extreman, resultan distantes de *El Inquisidor de México*, novela en la que José Joaquín Pesado comenta brevemente del interrogativo a Sara, la protagonista. *Monja y casada...* no sugiere ya los mecanismos de los interrogatorios, más bien descubre e ilumina el secreto, «el alma, el resorte, nervio poderoso de la Inquisición»,¹⁸ como reitera el historiador Riva Palacio quince años después en el capítulo sobre el Virreinato en, *México a través de los siglos*.

Por el año de 1880 Joaquín García Icazbalceta señala, de modo semejante a Dávila, los errores de perspectiva frente al pasado colonial de quienes sustraían hechos particulares, como si fuese «un solo punto de tiempo el dilatado espacio de tres siglos... el juicio general debiera fundarse en el conocimiento íntimo de aquél periodo, y deducirse, no de hechos aislados, sino del carácter general del conjunto».¹⁹ La aprehensión del pasado colonial se aviva en la polémica de Dávila y el asunto del Santo Oficio resultaba fundamental debido a las «pruebas» que Riva Palacio decía tener, según se lee después de los capítulos en los que figura el Edicto de Sor Blanca del Corazón de Jesús y las escenas de tortura de la protagonista:

*En los límites de una novela no se puede tratar una cuestión de esta clase; sin embargo, si alguien levantara la voz negando los hechos que referimos y defendiendo al Tribunal de la Inquisición, documentos irreprochables tenemos para confundirlos.*²⁰

La advertencia, es fácil de suponer, descansaba en el hecho de que Riva Palacio tenía documentos del archivo del Santo Oficio des-

¹⁸ Riva Palacio, «El Virreinato», *México a través de los siglos*, s/f, t. III, pp. 411.

¹⁹ Citado en Martínez, «Joaquín García Icazbalceta», en *Historiografía de la Literatura mexicana. Ensayos y comentarios*, México, 1996, pp. 36 y s.

²⁰ Riva Palacio, *Monja y casada...*, t. II, p. 223.

de 1861, a propósito del frustrado libro sobre las «causas célebres». Seguramente Dávila supuso también lo anterior y, sobre todo, estaría impresionado con un novelista que en el curso de un año había escrito tres obras sobre el pasado colonial y eran leídas por un número considerable de lectores.

La exhaustiva crítica de Mariano Dávila presenta a mi parecer anacronismos; en 1868 resultaba un tanto anacrónico defender a la Inquisición, sin embargo, como ya referí, dedica la segunda parte de sus *Breves observaciones...* a la historia de la Inquisición, muchísimas páginas que a pesar de ser una táctica dentro de su estratagema, resultaban antes y ahora de difícil lectura y, por cierto, tienen una gran similitud con el artículo sobre la Inquisición que el Presbítero escribió para el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, dato que indudablemente delataba la identidad de Dávila escondida en el seudónimo de Alguien. El que considero anacronismo tuvo un fruto: el periódico *La Orquesta* consigna en junio de 1869, apenas tres meses después de la última entrega de los artículos de Dávila, un «Auto de Fe» que dice:

Con fecha 6 del corriente nos escriben de Ixtlahuaca lo que sigue: "Escribo a usted bajo la dolorosa influencia que produce en mi corazón la noticia que en este instante acabo de recibir, referente a que en el pueblo de San Felipe del Obraje, municipio perteneciente a este Distrito, existen unos misioneros que han tenido la audacia de extraer de sus dueños todos los ejemplares de Martín Garatuza, Monja y casada, y Piratas del golfo, los que han quemado excomulgando a los que los leyese. No hay duda, esos misioneros son las almas en pena del antiguo fanatismo religioso que arrojado de las ciudades por los conjuros de la civilización, se retiran a los pueblos esperando encarnar en la ignorancia; pero se equivocan; esa ignorancia no existe como se cree, la vuelta de las preocupaciones que produjeron y alimentaron a la Inquisición, no resucitará jamás entre nosotros, porque los mexicanos decimos a semejante resurrección, lo que los discípulos de Jesús en el sepulcro de Lázaro: "señor, ya apesta".²¹

En su anacronismo, el «Auto de fe» resalta lo mismo al crítico que al novelista, uno y otro sabían que el pasado colonial estaba vivo, a pesar del triunfo del proyecto de los liberales. La quema de las

²¹ *La Orquesta*, 9 de junio de 1869.

novelas de Riva Palacio en todo caso podría constituir un sucedáneo de la absoluta intolerancia de Dávila, de la que dio pruebas cuando por los años cincuenta fue Director del Instituto Literario de Toluca. En su estudio sobre la estancia de Ignacio Manuel Altamirano en el Instituto, Nicole Giron se refiere a la enorme rigidez de Dávila, perceptible en el siguiente hecho: a propósito del plebiscito que Santa Anna había ordenado antes de continuar la presidencia durante el que sería su último periodo, Altamirano recuerda que los alumnos del instituto acudieron a votar contra el dictador. La oposición recibió un castigo que proyecta fielmente los trazos de la ideología de Dávila:

La ira que provocó semejante alarde de independencia juvenil fue inmensa. El coronel español Pérez Gómez organizó una serenata y fue a gritar al pie de las ventanas del Instituto esa misma noche: «Mueran las ciencias y las artes»; los alumnos votantes fueron expulsados, el colegio no se cerró pero los pocos alumnos que quedaron sufrieron mil vejaciones, las obras de Voltaire, de Rousseau, de Diderot y de D'Alambert que existían completas en la biblioteca, fueron quemados por orden del director, un clérigo llamado Dávila y parecieron volver por un momento tiempos inquisitoriales.²²

La anécdota anterior, sin embargo, pone de relieve que *Las Breves observaciones... a Monja y casada, virgen y mártir*, disfrazaban la profunda intolerancia de Mariano Dávila, su espíritu belicoso discurría ahora en el diseño de una verdadera estratagema, término correspondiente a la guerra y, por lo tanto, extraño a la crítica literaria, pero en estrecha correspondencia con la novela beligerante de Riva Palacio que, según mi hipótesis, comenzaba a dar a luz el frustrado libro sobre «las causas célebres» de la Inquisición.

En un combate sin tregua Dávila seguía retando a Riva Palacio sobre las «pruebas» del «sangriento tribunal» diciendo:

[...] a nuestras observaciones publicadas el 19 y el 26 de agosto no osaron decir «esta boca es mía»... ¡Ya se ve! todavía no se habían

²² Ignacio Manuel Altamirano, «Escritos de literatura y arte», *Obras Completas*, 1988, vol. XIII, pp. 130 y s. Citado en Nicol Girón, *Ignacio Manuel Altamirano en Toluca*, México, Instituto Guerrerense de Cultura e Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1993, p. 160.

*descubierto los documentos irreprochables y preciosos datos. Y ahora que tan felizmente se han encontrado los archivos secretos ¿se fijará la contestación ad Calendas graecas?, o hablando en castellano...en los tres célebres plazos: tarde, mal y nunca.*²³

La incitación al duelo no recibe en ese momento la respuesta de Riva Palacio pues su táctica había sido descubrir inmediatamente el nombre de Dávila y luego con sentido del humor aludir a su extensa crítica; sin embargo, cuando *Las breves observaciones...* se publicaron en volumen a mediados de 1869 y acaso también por la quema de ejemplares de sus novelas en el pueblo de San Felipe del Obraje, materia del «auto de fe» antes citado, responde sin embozo, con su firma, en *La Orquesta*:

*Como en las críticas que se han hecho a mi novela histórica Monja y casada, al través de lo que pudiera llamarse crítica de la novela, veo claramente un ataque contra nuestras instituciones modernas y a las conquistas de la Reforma, muy pronto entrará en prensa para ver la luz pública, un libro que me ocupo en escribir y que contendrá datos irrecusables de la verdad histórica que se refiere a dicha novela. En ese libro probaré: que los sombríos cuadros que he presentado al público, no son parto de mi imaginación, sino un transcrito fiel de los episodios que tenían lugar en aquella sociedad que gemía bajo el yugo del fanatismo y de la Inquisición. Para entonces, aplazo a mis adversarios, advirtiéndoles que la desventaja está de mi parte, porque yo combato a cara descubierta y dando mi nombre, y ellos me injuriaron en cuestiones que nada tienen de personal en la salvaguarda del anónimo. El Partido Liberal cuenta en su apoyo para vencer, con la verdad y con la historia.*²⁴

El futuro libro al que se refiere Riva Palacio se publicó un año después, en 1870, quizás Dávila ya no lo leyó pues murió ese año. El libro rojo, como se intituló, fue escrito por Manuel Payno, Rafael Martínez de la Torre, Juan Antonio Mateos y Vicente Riva Palacio, pero, como señala José Ortiz Monasterio, no tuvo el mismo éxito que las novelas de Riva Palacio, elemento que refuerza mi hipótesis: en

²³ Dávila, *Breves observaciones...*, p. 59.

²⁴ *La Orquesta*, 16 de junio de 1869.

uso de las licencias del novelista, Riva Palacio pone en relieve el pasado colonial para señalar los puntos oscuros, los extravíos del dogmatismo; son éstos los signos de la opresión. Blanca Mejía y Luisa mueren, nunca alcanzan la libertad plena; así el novelista busca conmover al lector, a la sociedad de su presente, ante las llagas del pasado, vía de expiación para comprender los valores de la razón y la tolerancia que se encontraban ya en 1868 pero todavía con cierta fragilidad. Este propósito dista mucho del de José Joaquín Pesado en *El Inquisidor de México* (1838) y de la de Justo Sierra O'Reilly en *La hija del judío* (1842).

En la novela de Pesado, el Inquisidor Ruiz de Guevara se transforma al saber que ha dictado sentencia a su hija Sara, expía sus culpas y se arrepiente; la piedad no logra salvar a su hija, quien muere de tristeza, pero antes se había convertido al catolicismo, hecho que señala la intención moralizante de Pesado y su posición ante el Santo Oficio. Si bien menciona sus errores y su crueldad, es un narrador escrupuloso ante el lector, modera la conmoción que pueden suscitar los pormenores de los interrogatorios y las torturas a los procesados. A Pesado le interesa más deslindar el honor de la institución eclesiástica pues frente a la rigidez de los dictados inquisitoriales opone la piedad del Sumo Pontífice quien perdona a Sara y ruega a Dios se convierta al catolicismo. En otras palabras, Pesado condena el funcionamiento del Santo Oficio pero otorga justeza a la Iglesia y traspola esa imagen de la Iglesia hacia su presente. En *La hija del judío*, Sierra O'Reilly presenta la codicia del Santo Oficio sobre la cuantiosa herencia de María, la protagonista; la defensa corre a cargo del Prepósito, un jesuita que representa a un sector combativo de la Iglesia. No hay entonces una condena total, pues una parte del clero defiende los principios del catolicismo; al igual que en la novela de Pesado se nota un deslinde entre los excesos del dogmatismo y una Iglesia atenta a su misión. Las dos novelas pretenden separar los extravíos de la Inquisición de la ideología conservadora.

Aquellas alusiones al orden social de la colonia, orientadas a deslindar los yerros, comenzaron a resquebrajarse; entre 1838 y 1842, años en que Pesado y Sierra O'Reilly escriben sus novelas, y 1868, año en que Riva Palacio publica *Monja y casada, virgen y mártir*, la perspectiva sobre el pasado había ido cambiando. Los liberales tendían a verlo como un «solo punto de tiempo», como señalaba García Icazbalceta,

y por ello defendían un nuevo orden social, base de un futuro promisorio. En la pugna entre la tradición y la modernidad Mariano Dávila defiende el proyecto conservador en un duelo interminable que merece un reconocimiento: a sus 81 años supo que los viejos argumentos ya no funcionarían frente a una novela tan belicosa como su propio temperamento; desarrolla una hábil estratagema, ataca por todos los frentes y escribe un agudo análisis desde lo histórico y lo literario, que pone ahora de relieve el enorme acercamiento entre la crítica y la creación literaria. En todo caso la lectura de la novela de Riva Palacio y las nada *Breves observaciones...* de Dávila permiten ahora, comprender la función de la literatura en una etapa crucial de nuestra historia.

LA REPRESENTACIÓN DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN EN VICENTE RIVA PALACIO Y SU NOVELA *MONJA Y CASADA, VIRGEN Y MÁRTIR*

Alejandro Araujo Pardo

Los «prejuicios» de la historia o de los historiadores desaparecen cuando se modifica la situación a la que se referían. La organización ayer viviente de una sociedad, incrustada en la óptica de sus historiadores, se cambia entonces en un pasado que puede ser estudiado [...] En función de otra situación nos es ahora posible examinar como «prejuicios» las circunstancias de una época y el modo de comprensión de nuestros predecesores.

Michel de Certeau

¿Cómo leer y comprender un texto que fue escrito en el interior de una sociedad, de una cultura que fijó los límites de su propia visibilidad? *Monja y casada, virgen y mártir*, novela histórica de Vicente Riva Palacio, fue escrita en un momento determinado, a partir de una serie de códigos culturales y sociales, de una serie de prácticas escriturísticas propias de su tiempo. Para comprender la representación que Riva Palacio tuvo de la Inquisición necesitamos restituir el contexto en el cual fue producido su texto. Es decir, reconstruir el *horizonte* en el que fue escrito.¹ Para ello sería preciso considerar, por lo menos, tres planos

¹ Por horizonte entiendo con Gadamer «[...] el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto». Hans-Georg Gadamer «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica», en Dietrich Rall (comp.), *En busca del texto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 21.

distintos: el primero consistiría en analizar las condiciones en las que el texto es producido, entendiendo por esto el análisis socio-institucional, es decir, cómo y por qué se vuelve posible un discurso como el de Riva Palacio a partir de un entramado particular de relaciones de poder, qué saberes produce, qué nuevas relaciones de poder produce, contra quién se enfrenta, qué puede y qué no puede ver. Un segundo plano sería un análisis de los mecanismos que sigue el texto para producir efectos de realidad y verosimilitud en el lector, es decir, los mecanismos internos del texto, los recursos estéticos de nuestro autor, la forma cómo escribe, cómo es presentada la información, es decir cuándo aparece, cómo aparece. El tercer plano consistiría en analizar qué tipo de texto produce y cómo es recibido, es decir qué significa escribir una novela histórica, por qué decide usar este género literario y no otro, cómo y quién lee este tipo de literatura, qué efectos produce, etcétera.

El análisis de estos tres aspectos no se puede hacer de manera separada, se trata de pensar en estos tres planos constantemente y reconocer que la obra de Riva Palacio está escrita desde un lugar de producción, a partir de un estilo particular que consigue lograr ciertos efectos y producir nuevas y distintas relaciones de poder.²

En este trabajo me interesa mostrar el contexto en el que se mueve Riva Palacio, el lugar político desde donde observa al Tribunal, para así entender como pudo ir construyendo su campo de observación y su representación de la Inquisición.

Para comprender *Monja y casada, virgen y mártir*, faltaría restituir lo que quería decir escribir novela histórica, es decir profundizar en el análisis sobre cómo, durante el siglo XIX, se fueron configurando de manera separada los campos de la literatura y de la historia, y cómo tal vez, esta separación posibilitó la existencia de este género híbrido, además de analizar los recursos retóricos de la escritura de Riva Palacio y revisar profundamente la recepción de la novela.

² Cuando hablo de poder, me refiero al concepto como lo ha planteado Michel Foucault, es decir, es importante tomar en cuenta que no se trata solamente de un poder vertical, que prohíba y dicte normas, sino sobre todo de la capacidad productiva del poder, de la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejerce, las estrategias que lo tornan posible y efectivo. «El poder se produce a cada instante, en cualquier relación [...] es el nombre que se presta a una estrategia compleja en una sociedad dada». Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1987, vol. I, p. 113.

EL SIGLO XIX Y EL NACIONALISMO LIBERAL

Para empezar me parece necesario situar el texto en un espacio político. El siglo XIX mexicano es un periodo de gran complejidad, de innumerables conflictos políticos, escenario de relaciones de poder novedosas, de construcciones discursivas emergentes, de variadas estrategias. Recordemos que tras la lucha por la Independencia, la nueva situación obligó a los hombres de aquellos tiempos a producir discursos que les permitieran sentar las bases de la nueva nación que pensaban construir. La primera mitad del siglo vivió fuertes desajustes políticos, que junto a la crisis económica heredada de la lucha por la independencia provocaron que nuestro país viviera tiempos de desconcierto e ingobernabilidad, de alternancia en el poder y de ausencia de instituciones de gobierno estables y sólidas. En la segunda mitad del siglo XIX el poder político se inclinó para un lado de la balanza. Los liberales obtuvieron el poder, no sin antes luchar por él en fuertes batallas. Una de las victorias más importantes fue la promulgación de la Constitución de 1857, en la que los liberales dejaron plasmado su ideario político. El clero fue de los sectores de la sociedad más golpeados, ya que la nueva Carta Magna proponía, entre otras cosas, la desamortización de los bienes eclesiásticos. Después en las leyes de reforma el gobierno liberal ratificó su enemistad con la Iglesia al proponer la total separación de la Iglesia y el Estado, así como también la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la extinción de las órdenes monásticas, la institución del registro civil, la secularización de los cementerios, la regulación de los matrimonios por parte del Estado y la tolerancia de cultos. Cuando el partido liberal entró triunfante a la ciudad de México en 1861 Juárez expresó su intención de llevar a cabo una política radicalmente liberal y transformadora. El sabor de la victoria duró poco tiempo, la intervención francesa frenó los planes del nuevo grupo en el poder. La historia de esta lucha es bastante conocida. Su importancia consiste, en gran medida, en señalar al enemigo afuera de la frontera y convocar a «los defensores de la patria» a la unidad nacional.

El gobierno tenía que transformar el sistema político, dejar las armas y llevar a la práctica la Constitución de 1857, «[...] se anhelaba el federalismo, el equilibrio de los poderes de la Unión y las manifestaciones de la ciudadanía mediante el voto y el ejercicio de los de-

rechos civiles». ³ Sin embargo, este anhelo era sólo de algunos pocos, el sector encargado de definir lo que al «pueblo» le convenía fue una elite bastante reducida.

*A los sueños de reforma social de una minoría minúscula se oponía una vasta muchedumbre inerte [...] Ninguno de los objetivos liberales encontraban clima propicio en México [...] es innegable que fue aquel un gobierno para el pueblo, pero no del pueblo y por el pueblo.*⁴

El gobierno liberal trataba de hacer «encajar» una serie de propuestas políticas en un territorio cuyos habitantes no compartían esta forma de pensar. Además era una población analfabeta, «inculta», desinteresada, pobre, que a juicio de los liberales era necesario educar.

Otra de las preocupaciones importantes de los liberales fue quitar el poder económico y político a la Iglesia. El gobierno de Juárez decidió construir calles nuevas en lugares que eran ocupados por conventos, se derribaron estructuras arquitectónicas eclesiásticas, pues el gobierno republicano tenía que mostrar que el nuevo poder político descansaba en sus manos y no en manos del clero: «El enorme poder político y económico del clero chocaba contra lo que los defensores del proyecto republicano liberal consideraban legítima jurisdicción al Estado moderno».⁵

Es impensable el establecimiento de la República sin observar el papel de los «intelectuales». Durante este periodo el trabajo que hicieron los poetas, novelistas y científicos permaneció estrechamente vinculado al proyecto político de construcción de la identidad nacional. Sin formar un campo independiente del ámbito político, estos grupos de intelectuales ofrecieron una serie de herramientas para pensar la nación mexicana como un territorio que tenía rasgos comunes, que compartía en el pasado el mismo camino y que por lo tanto debía pensar para el futuro el mismo destino.

³ José Ortiz Monasterio, *Historia y ficción. Los dramas y novelas de Vicente Riva Palacio*, México, Instituto Mora/Universidad Iberoamericana, 1993, p. 138.

⁴ Luis González, «El liberalismo triunfante», en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1981, t. II, pp. 915-917.

⁵ José Ortiz Monasterio, *Las novelas históricas de Vicente Riva Palacio*, México, Instituto Mora, 1991, núm. 21, p. 22.

*Un país que había sido herido dos veces, por distintos agresores y en un corto intervalo, en su autonomía territorial y política; un país agotado por luchas fratricidas sólo podía fortalecerse y engrandecerse con el retorno a la propia esencia que le da vida. La bandera que podía alentar a un pueblo exhausto y desilusionado debía ser, pues, el nacionalismo.*⁶

En este clima de entusiasmo intelectual surgieron *Las veladas literarias* de 1867-1868, que sirvieron como marco y difusión de este interés. Promovidas por Ignacio Manuel Altamirano, dichas reuniones fomentaron la participación de aquellos hombres que tenían la necesidad de emprender la reconstrucción espiritual de México. Estas ceremonias fueron más que una simple reunión de escritores, en ellas se intentaba promover el surgimiento de una literatura nacional.

*Las veladas literarias son un claro reflejo de esta mentalidad constructiva que todo lo invadía y demostraron el alto aprecio que la sociedad tenía por los talentos nacionales; a la vez dieron a los escritores impulso, prestigio y canalizaron los esfuerzos aislados para formar un torrente literario que complementó y sustituyó en buena medida a las obras extranjeras [...].*⁷

Los intelectuales se dieron cuenta de que si querían construir una nación verdaderamente republicana, tenían que transmitir a los «ciudadanos» las glorias del pasado, las batallas de sus héroes, las particularidades de lo nacional, es decir, debían construir a la nación mexicana y para ello era necesario señalar y destruir aquellos problemas que detenían el avance de la nación. El campo de la literatura nacional debía construir su autonomía con respecto a la europea.

*[...] crear una literatura verdaderamente nacional, donde el paisaje, los tipos (personajes), el lenguaje y las costumbres que se representaban correspondieran al auténtico modo de vida y a la historia del país, es decir que reflejaran el carácter nacional.*⁸

⁶ José Luis Martínez, «México en busca de su expresión», en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1981, t. II, p. 1053.

⁷ Ortiz Monasterio, *Historia...*, pp. 175-176.

⁸ Ortiz Monasterio, «Las novelas...», p. 30.

Como señalamos arriba, uno de los problemas fundamentales que vieron los liberales y al que atribuyeron las causas del atraso fue la religión que tenía aprisionada la mente del pueblo.

La terrible lucha del Estado juarista contra el clero condujo a la formulación de un nacionalismo liberal que trató de arrebatarle las conciencias a la Iglesia, la cual era considerada en última instancia como una herencia del colonialismo español.⁹

Por lo tanto era necesario señalar y destruir todo aquello que la Iglesia había producido en la mente de los mexicanos, como menciona Nicole Giron, según la mentalidad liberal.

España heredó a México el oscurantismo, el espíritu de lucro, las desigualdades sociales, el fanatismo religioso, los hábitos de ocio. La constitución de una conciencia nacional deberá hacerse contra la Colonia y contra la España de la Inquisición y el despotismo.¹⁰

VICENTE RIVA PALACIO, UN LIBERAL

Uno de aquellos intelectuales que propiciaron la construcción de la nueva nación mexicana fue Vicente Riva Palacio. Nació en la ciudad de México el 16 de octubre de 1832, en una familia de buena posición económica, nieto por parte materna de Vicente Guerrero (tal vez su origen familiar contribuyó a que Riva Palacio luchara por mantener la soberanía del país por el que su abuelo había luchado durante la guerra de Independencia). Desde los 23 años participó en asuntos políticos, al ser nombrado, en 1853, regidor del Ayuntamiento de la ciudad de México, del que se convirtió en secretario en 1856. Durante la guerra de Reforma fue encarcelado en dos ocasiones por el gobierno conservador. Cuando los liberales retomaron el poder en 1861, Riva Palacio fue diputado al Segundo Congreso Constitucional. También durante esta época fue colaborador de la redacción del periódico *La Orquesta*.

Es importante mencionar que en esta etapa de la vida republicana Juárez ordenó a Riva Palacio recoger del Arzobispado el archivo de

⁹ Ortiz Monasterio, *Historia...*, p. 139.

¹⁰ Nicole Giron «La idea de la "cultura nacional" en el siglo XIX», en *En torno a la cultura nacional*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976, p. 62. Citado en Ortiz Monasterio, *Historia...*, p. 140.

la Inquisición, el cual retuvo en su poder desde esa fecha hasta su muerte. La intención del gobierno juarista era publicar algunos de los procesos inquisitoriales con la finalidad de «desentrañar una de las páginas más oscuras de la historia eclesiástica». ¹¹ El proyecto fue aprobado por la Cámara de Diputados después de acalorados debates, sin embargo nunca se echó a andar, pues la amenaza francesa detuvo los planes juaristas. Terminando la guerra de Intervención Riva Palacio retomó el proyecto, las causas fueron presentadas en forma de novelas históricas.

Durante la guerra de intervención Riva Palacio mostró su valentía y su interés por defender su patria contra la amenaza extranjera. Organizó una guerrilla en el estado de Michoacán y ayudó a la consolidación del Ejército del Centro, a pesar de que Juárez nunca lo ratificó en el cargo, sino que, por el contrario, lo destituyó nombrando como jefe del Ejército Republicano del Centro al general Nicolás Regules en 1866. ¹² Concluida la guerra contra Francia, Riva Palacio decidió renunciar a sus nombramientos militares con la finalidad de dedicarse libremente al periodismo y buscar algunos puestos políticos. De 1867 a 1872 luchó por conseguir la presidencia de la Suprema Corte de Justicia, nombramiento que lo hacía aparecer como vicepresidente del país, ya que en ausencia del presidente, el titular del mencionado cargo se encargaría del ejecutivo de la Nación.

En esta misma época escribió sus novelas históricas. Riva Palacio eligió este género para transmitir sus ideas y aleccionar a sus lectores. Altamirano consideraba que la novela histórica podía ser de gran utilidad para transmitir las ideas nacionalistas, ella, «[...] contribuye [...] a la mejora de la humanidad y a la nivelación de las clases por la educación y las costumbres». ¹³ En estos momentos la difusión de este tipo de literatura era muy amplia, al volverlas novelas de «folletín», es decir apartados unidos a alguna revista que se entregaban por fascículos o por entregas, otorgó una cierta popularización al género. Por ello los

¹¹ *Ibidem*, p. 46.

¹² La decisión del presidente de retirar del cargo de general en jefe del Ejército Central a Riva Palacio, cuando éste contaba con un gran reconocimiento de los militares de su zona ha sido señalada, como uno de los principales motivos de enemistad entre Riva Palacio y Juárez. Véase Ortiz Monasterio, *Historia...*, pp. 115-122.

¹³ Ignacio Manuel Altamirano *Revistas literarias de México (1821-1867)*, pp. 29-30. Citado en Ortiz Monasterio, *Historia...*, pp. 176.

intelectuales liberales vieron en este sistema de publicación una gran posibilidad para lograr transmitir sus ideas; el nacionalismo y los valores reformistas debían ser conocidos para terminar con los «terribles» estancamientos económicos, sociales y morales producidos por la Iglesia; así la novela debía y podía «incendiar el alma del pueblo» como señalaba Altamirano.¹⁴

Es importante tener muy claro que la novela histórica no carecía de valor historiográfico, los lectores de este género consideraban que la verdad no se alteraba por los elementos ficticios de la narración, sino que por el contrario era una buena elección para transmitir a un pueblo «inculto» elementos de su pasado. La novela histórica fue considerada como «el medio más idóneo para difundir los conocimientos históricos por medio de impresos baratos y de lectura fácil, y totalmente válida y objetiva desde el punto de vista historiográfico».¹⁵

Además tenemos que considerar que el aspecto moralizador de la novela no estaba de ninguna manera peleado con el trabajo que se reconocía como genuinamente histórico. La historia pertenecía al terreno de la literatura y, como tal, tenía el mismo fin moral. No valía, ni importaba el arte por el arte mismo, sino el arte para mejorar a la sociedad.¹⁶ Es decir, tenemos que reconocer una práctica escriturística diferente a la nuestra, en donde la historia no se había distanciado de la literatura, formaba parte de ella y perseguía los mismos fines, por lo tanto la novela histórica no debía renunciar a su narratividad ficticia, pero tampoco a su búsqueda de veracidad.

De esta forma nos podemos encontrar nuevamente con Riva Palacio, quien empeñado en la instrucción del pueblo decidió mostrar las costumbres coloniales con el afán de colaborar en la formación de la conciencia nacional.

MONJA Y CASADA, VIRGEN Y MÁRTIR:
UNA REPRESENTACIÓN DE LA INQUISICIÓN

Monja y casada, virgen y mártir salió al público a mediados del mes de julio de 1868; un mes antes *La Orquesta* anunciaba su edición. Se trataba de una novela por entregas, las que aparecerían de una a dos

¹⁴ Citado en Ortiz Monasterio, «Las novelas...», p. 31.

¹⁵ Antonia Pi-Suñer Llorens, «La generación de Vicente Riva Palacio y el quehacer historiográfico», en *Secuencia*, México, Instituto Mora, 1996, núm. 35, p. 99.

¹⁶ José Ortiz Monasterio, «Los orígenes...».

veces por semana, «muy bien impresas y en buen papel». El editor Manuel C. Villegas garantizaba la culminación del proyecto. La novela tuvo un éxito inmediato. Las notas periodísticas que aparecieron en el momento hicieron una intensa propaganda. En septiembre se anunció que con la entrega número 20 concluía la novela y se ofrecía la continuación: Martín Garatuza, personaje central de la novela sería el protagonista del nuevo proyecto.

En *Monja y casada* Riva Palacio anunció su primera aproximación al Tribunal. Utilizó al Santo Oficio para formar parte de la trama de la novela o quizá escribió su novela para señalar su visión de aquellos «tiempos de la Inquisición». Sin embargo, no es una novela en la que se hable exclusivamente del Tribunal del Santo Oficio; Riva Palacio toca también otros aspectos de la vida colonial, como la fundación de un convento carmelita en la cual actuaron en complicidad varios miembros de la sociedad, desde el Arzobispo Juan Pérez de la Serna hasta Martín Garatuza, truhán perdido que «estaba en relación con la peor canalla de la ciudad; muy joven, muy valiente, con una gran inteligencia pero lleno de vicios». ¹⁷ El primer tomo de la novela gira en torno a este acontecimiento, intercalando una serie de sucesos que van armando el ambiente de la época. Otro acontecimiento importante que aparece en el tomo primero es la conspiración de esclavos negros que terminó en una ejecución pública de 29 hombres y 4 mujeres en 1614. Conspiración que relata Teodoro, negro esclavo que figura como personaje principal durante los dos tomos y quien destaca por su lealtad, fuerza y valor.

En este primer tomo aparece una serie de intrigas producidas por un siglo XIX que las estructura de una manera particular, que resalta ciertos «acontecimientos», los agranda y adorna por el tono moralizador de la novela histórica. Intrigas de toda especie, seguramente consumibles en el XIX, tales como conflictos amorosos, problemas de celos, envidias, venganzas.

En el segundo tomo el tema central es el tumulto que ocurre en la ciudad de México en el año de 1624. Es interesante observar la manera como narra este suceso, la forma como explica el conflicto y la imagen que intenta mostrar de la sociedad colonial y de las autoridades civiles y eclesiásticas. Riva Palacio vuelve a mencionar al Arzobispo Pérez de la

¹⁷ Vicente Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir*, México, Editorial Porrúa, 1945, t. I, p. 54.

Serna, como uno de los conspiradores de este levantamiento, vuelve a relacionarlo con otros personajes de la vida colonial. «El Arzobispo, los oidores y los ministros de la Audiencia, perdieron su antigua soberbia y poderío [...] El marqués de Gelves era [...] el blanco de los odios de los ricos, de los nobles, del arzobispo y de sus partidarios, y de la gente perdida». ¹⁸ El marqués de Gelves, hombre «inteligente, impetuoso, rígido, escrupulosamente justiciero, valiente y acostumbrado desde su juventud a la severidad de la disciplina militar», ¹⁹ era el enemigo por el simple hecho de haber llegado a la Nueva España «con orden expresa del rey para reformar las costumbres y reparar los daños que la negligencia de sus antecesores había causado en el reino». ²⁰ Sólo por administrar justicia y castigar a los ricos y nobles que abusaban de su poder. Una vez más el arzobispo y la gente de alta sociedad participa junto con la gente perdida, nuevamente los sectores sociales se entremezclan para resolver un conflicto que a cada parte perjudicaba de manera singular. Riva Palacio considera que en la sociedad colonial pueden ocurrir una serie de acontecimientos en donde se posibilite la movilidad social. Sin duda habla desde su época y para sus lectores, pues recordemos a Riva Palacio como partícipe de un nuevo sistema de gobierno que empezaba a defender el derecho a la igualdad de los ciudadanos, la libertad de asociación y sobretodo el restablecimiento del orden público y la defensa de los intereses de la mayoría a costa de la suspensión de privilegios de las antiguas estructuras de poder. Sin embargo, en este complot la Iglesia aparece como un elemento manipulador y desestabilizador, una Iglesia preocupada por sus propios intereses que se vincula con las autoridades civiles para utilizar a la «gente perdida» con la finalidad de lograr sus intereses pactando con los líderes sociales (Martín Garatuza se presenta como el brazo popular del Arzobispo) y ofreciéndoles dinero a cambio de su ayuda. Garatuza aparece en el arzobispado para que los conspiradores soliciten sus relaciones y prestigio para preparar el motín contra el Virrey.

—¿Es decir— preguntó con cierta brusquedad Martín— que quiere Su Ilustrísima que yo y mis amigos nos encarguemos de preparar un tumulto, un motín contra el Virrey?

¹⁸ Véase la edición: Vicente Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir*, México, Editorial Porrúa, 1982, t. II, p. 9

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁰ *Ibidem*.

—Eso es —dijo el Arzobispo, cuyo carácter impetuoso le hacía huir de ambages y rodeos— eso es, que tú te encargues de prepararlo todo, para que, cuando llegue el momento, una sola chispa baste para encender la hoguera[...]

Todo haré como disponen sus señorías —dijo Martín— y todo tendrá un buen verificativo. Pero permítanme sus señorías una simple pregunta, ¿qué voy ganando yo y qué puedo ofrecer a mis amigos?

—En cuanto a vos —contestó sin vacilar el doctor Galdós —tendréis, o una cantidad gruesa en dinero o un empleo en las oficinas reales.

—Acepto mejor la cantidad

—Diez mil pesos si logras levantar al pueblo.

—¿Y en cuanto a mis amigos?

—Saldrán ganando el no ser perseguidos en lo adelante, como lo son hoy, y, además tendrán por ganancia lo que pudieran ganar en el conflicto.²¹

Riva Palacio no vacila en señalar el complot como producto de un gran interés de los hombres ricos y privilegiados de la Nueva España, que con el afán de recuperar sus privilegios son capaces de comprar a un «truhán» y ofrecer a los bandidos la posibilidad de actuar impunemente. ¡El Arzobispo metido en luchas por el poder! Recordemos que habla un detractor de los privilegios del clero, un personaje que vivió hacía escasos diez años la guerra de Reforma, en la que al grito de «libertad y fueros» los conservadores se levantaron contra el gobierno liberal, desconociendo la Constitución que tanto orden venía a poner, según los liberales, a un país sumido en la depresión económica, la anarquía política, la «incultura» y sobretodo, atrapado por la moral religiosa. Moral que desde sus orígenes, en el territorio mexicano, mostraba su gran interés particular por el poder, más que realizar actos benevolentes con sus fieles.

Entre estos elementos se desarrolla la novela, las intrigas pasionales, el fanatismo religioso, la avaricia de mujeres embusteras, brujas, hechiceras que a costa de la superstición de toda la sociedad sacaban ventajas demostrando su carencia de valores, la ingenuidad de algunos buenos hombres que participaban en toda clase de sucesos sin saber bien a bien a quién estaban favoreciendo con sus actos, la avaricia de

²¹ *Ibidem*, p. 29.

algunos otros que con la finalidad de no perder su riqueza eran capaces de someter a sus seres cercanos a los peores sufrimientos, la virginitad de una monja que se escapaba del convento para casarse y pagar sus culpas con su martirio.

Resulta imposible resumir la novela en estas líneas, no es el objetivo de este ensayo, me interesa señalar sobre todo, como lo he mencionado anteriormente, la manera como Riva Palacio comunicó su imagen de la Inquisición, situándola en un contexto en el que el Tribunal condensar la mentalidad de la época colonial. Para Riva Palacio la Inquisición es la *sinécdoque* de la vida colonial, el punto nodal que ejemplifica las injusticias, el atraso, el poder de la religión y el miedo de los individuos ante una institución que aparece como totalizadora y amenazante. No existe intriga en la que no aparezca el temor a los oficiales del Santo Oficio. La novela está llena de episodios en los que aparece el «fantasma omnipresente», los personajes la mencionan con temor en repetidas ocasiones, la vida cotidiana está invadida por una institución que genera temor en las personas. Si bien hasta el tomo segundo el personaje central es el Tribunal de la Inquisición, desde el primero anuncia su presencia, con la finalidad de ir ambientando al lector en los tiempos coloniales.

Un evento importante en el que la Inquisición hace acto de presencia es mencionado por Teodoro, el negro que participó en la conspiración de los esclavos, quien cuenta como el Tribunal capturó a su antiguo amo, don José de Abalabide, porque Luisa, amante de Teodoro, había preparado un plan para que lo encerraran y juzgaran como judaizante. Luisa prepara muy bien su plan y consigue que Abalabide caiga preso en las cárceles secretas del Santo Oficio siendo inocente. Lo interesante de este suceso es ver cómo Riva Palacio nos anuncia la idea de que el Tribunal persigue a la gente que ha sido denunciada y no realiza una averiguación profunda, pues la notoria inocencia de Abalabide no es notada jamás por el Tribunal. Aprovecha este suceso para describir, nuevamente en ojos de Teodoro, las cárceles secretas del Tribunal:

Descendimos por una escalera a unos espaciosos subterráneos, y Santiago abría y cerraba luego grandes puertas de madera, cubiertas de planchas y barras de hierro, inmensas rejas, cadenas que impedían el paso, y con gran admiración mía, encontramos carceleros encerrados

en los corredores, que no podían salir de allí para tenerlos más seguros cerca de los presos [...] Los reos estaban atados de una gruesa cadena que pendía de la pared o de un poste: casi todos tenían grillos y esposas, sin cama, sin una silla, desnudos casi, pálidos, con los cabellos y la barba larga y enmarañados. Aquellos calabozos tenían un hedor insoportable; allí vi jóvenes, ancianos, hombres y mujeres.²²

Como señalé anteriormente la Inquisición es personaje central hasta el tomo segundo, la víctima es desde luego la protagonista de la historia, doña Blanca de Mejía, «la verdadera heroína de esta no menos verdadera historia», doña Blanca, monja y casada, virgen y mártir, cayó presa en la Inquisición víctima de una nueva intriga y una denuncia secreta. El motivo era haberse fugado de un convento y casarse con «su amado», César de Villaclara.

Para comprender mejor la imagen que Riva Palacio quiso transmitir del Tribunal es preciso mencionar la forma como es descrita doña Blanca, pues es ella la elegida por el autor para ser procesada por el Tribunal, ella la protagonista principal de la historia, quien desde el principio de la novela ha sido una víctima:

Dieciséis años tenía, y era esbelta como el tallo de una azucena, con esas formas que la imaginación concibe en la Venus del Olimpo, con esa gracia de la mujer que amamos; el óvalo de su rostro formaba en su barba uno de esos hoyos que son siempre un hechizo, su pelo y sus ojos negros, como las mujeres del Mediodía, y su cutis sonrosado y fresco. Doña Blanca era un ensueño, una ilusión vaporosa, espiritual; parecía deslizarse al andar, como las náyades en la superficie de los lagos; era de esas mujeres que la imaginación concibe, pero que ni el pincel ni la pluma pueden retratar.²³

Una descripción que indiscutiblemente provoca una reacción en el lector. Quizá para el siglo XIX Blanca representaba el ideal femenino. El ideal no sólo por su belleza, sino por su bondad y abne-

²² *Ibidem*, t. I, pp. 111-112. La descripción de Teodoro es posible, pues éste consigue penetrar a las cárceles secretas gracias a un amigo, Santiago, quien le debía un favor. Teodoro, preocupado por su amo, decide entrar a las cárceles para ofrecer su ayuda «leal» a su antiguo propietario.

²³ *Ibidem*, p. 45.

gación, por la entrega amorosa a su amado, por la fidelidad incondicional, una mujer que merecía, quizá, otro destino, pero que las circunstancias en las que vivo, una época colonial dominada por el «fanatismo» y la Inquisición, no se lo permitieron.

Doña Blanca es víctima de principio a fin, su hermano la encierra, primero en su casa y después en un convento para mantenerla soltera y quedarse él con toda la riqueza de la familia. Riva Palacio obliga a la compasión por la víctima, pues por si esto fuera poco narra la desesperación que el encierro en el convento le produce a Blanca.

—¡Ah, señora!, vos no podéis ni aun comprender lo que se siente cuando se miran estos muros, que no se han de franquear nunca; cuando se considera que el sepulcro se ha cerrado ya sobre nosotras que hemos muerto estando vivas... Ah, señora, ¡la libertad! ¿sabéis vos lo que es la libertad? No podéis comprenderla porque siempre la habéis gozado; no podéis vos alcanzar cuánta es la dulzura de esa palabra, porque vos, señora, cuando queréis ver el cielo, y los pájaros, y los árboles, y el río, y la pradera, y las lagunas, las veis, y a los vuestros, y al mundo en fin... Y un día, y un mes, y un año, y otro, y lo mismo, y vivir en un sepulcro, sin esperanzas, sin ilusiones, sin amor, ¡sin amor! Ha de ser muy hermoso el amor ¿es verdad?...

—Sor Blanca —dijo doña Isabel— confiad en nosotros que saldréis.

—¡Ah!, sólo de pensarlo creo que voy a volverme loca. ¡Salir, salir de aquí! Aunque tenga yo que vivir de esclava, de limosnera, tullida en una cama, pero quiero ser libre.²⁴

Riva Palacio consigue un doble triunfo con este encierro. Por un lado provoca más compasión en el lector, los anhelos de libertad y de vida de Blanca generan lástima. Pero además asesta un duro golpe contra la Iglesia y los conventos. Las monjas aparecen como prisioneras, sometidas a un encierro que no les permite disfrutar las ventajas de la libertad. Una vez más el siglo XIX define a las mujeres. Ellas parecen necesitar, debido a su propia naturaleza, el amor, sentimiento indispensable para la vida de la mujer. El XIX anuncia nuevamente el ideal femenino, la mujer presa de su condición de amante (porque ama), necesitada de ese amor que es lo único que le da vida. Es posi-

²⁴ *Ibidem*, t. II, pp. 14, 16-17.

ble imaginar a las lectoras del XIX identificadas con la desesperación de Blanca, compartiendo las horas angustiantes del tremendo encierro. Por otro lado es notoria la importancia de la libertad en este fragmento, la libertad como valor del XIX, que en boca de doña Blanca se vuelve el mismo anhelo de los liberales.

Blanca consigue fugarse y contraer matrimonio, sin embargo antes de poder disfrutar su feliz unión cae presa de la Inquisición y es sometida a la «crueldad» inquisitorial. La Inquisición arrebató la felicidad de Blanca, el castigo es para una mujer que ha sufrido y ha sido víctima de su hermano.

El terreno para que la imagen de la Inquisición aparezca ha sido trazado por Riva Palacio. Ahora sí puede empezar a describir sus espacios, sus prácticas, la forma como interroga, el estilo de juicio que realiza, los tormentos, todos sus procedimientos.

Del espacio, Riva Palacio describe el lujo que adorna la sala, terciopelo, oro, barandillas de ébano negro. Entra al Tribunal describiendo el lugar para pasar a la declaración de Blanca, quien aparece ante el inquisidor presa del pánico: «Blanca estaba sumamente pálida, sus ojos brillantes y enrojecidos por el llanto se fijaban espantados en la figura del inquisidor y en el extraño adorno de la sala».²⁵ La acusación: pacto con el Demonio y herejía, lo que ella niega rotundamente sin lograr ser escuchada por el inquisidor, «¿Persistís en no confesar –prosiguió el inquisidor–. Puede eso traéros fatales consecuencias».²⁶ Sin duda el inquisidor no puede creer a doña Blanca, Riva Palacio presenta un Tribunal que no duda de sus propias verdades. El inquisidor insiste en que casarse es una herejía por haber hecho voto de castidad y de clausura. Blanca se defiende diciendo que se consagró a Dios por la fuerza.

Dios no puede haberme aceptado ese sacrificio, porque Él estaba leyendo en mi pecho y en mi pensamiento; porque Él sabía que aquellas palabras que, al salir de mi boca quemaban mis labios, no eran la verdad, no eran lo que sentía el corazón; que yo lo amaba sobre todas las cosas de la tierra, pero no estaba dispuesta, no era mi voluntad, no quería pertenecer al claustro [...].²⁷

²⁵ *Ibidem*, p. 173.

²⁶ *Ibidem*, p. 174.

²⁷ *Ibidem*, p. 176.

Blanca era víctima una vez más de la mentalidad oscura y aplastante de la Colonia, aquella mentalidad religiosa que imponía sus creencias y que impedía los sentimientos y las necesidades «naturales» de las personas. Visible sólo desde un siglo XIX que ha recuperado para sí los valores de la Ilustración. Riva Palacio sigue demostrando, en cada momento, lo negativo de la Inquisición para la libertad de los sentimientos de los hombres.

Así el inquisidor anuncia la tortura para que la rea confiese y declare lo que sin duda debe declarar.

Las relaciones de los dolorosos sufrimientos que servían al Santo Oficio como el medio infalible para arrancar de la boca de sus víctimas una confesión, las más veces falsas, circulaban por todas partes [...] La palabra tormento no sonaba entonces como ahora, vaga y sin despertar en el alma un verdadero sentimiento de terror: en aquella época el hombre más enérgico y más dispuesto a arrostrar la muerte, sentía helarse de espanto su corazón a la sola idea de verse en la cuestión de tormento; y muchos desgraciados se confesaron culpables de crímenes que jamás habían cometido, prefiriendo morir en el garrote o en la hoguera, a pasar aquella sucesión de dolorosas y sangrientas pruebas.²⁸

Sólo faltaba la descripción de la práctica de tortura para que Riva Palacio ofreciera una imagen completa de lo terrible que resultaba esta práctica.

Empieza describiendo la sala de tormento con la finalidad de ir comunicando el ambiente al lector.

Una atmósfera pesada, fría y húmeda se respiraba en aquella especie de caja formada por rocas, y de donde el más agudo gemido de una víctima no podía ser escuchado [...] Por todo el aposento se veían instrumentos horribles de tortura, ruedas, garruchas, sogas, tenazas, braseros, pero todo tan amenazador, tan sombrío, que se presentiría para todo lo que aquello servía aunque no se supiera.²⁹

Una vez descrito el escenario, Riva Palacio se dedicó a describir el tormento, que inicia cuando los carceleros desnudan a Blanca, «El

²⁸ *Ibidem*, p. 177.

²⁹ *Ibidem*, pp. 179-180.

pudor de la mujer, la indignación de la virgen, el orgullo de la señora de alto rango, todo se sublevó en el corazón de doña Blanca cuando comprendió que se trataba de dejarla enteramente desnuda [...],³⁰ ella avergonzada protegía su desnudez, «eso no, martirizadme, matadme, pero no me desnudéis».³¹ El tormento comenzaba:

*Era una gran mesa en donde la acostaron, y en los brazos y en las piernas le pasaron unas sogas que apretaban conforme daban vuelta a una de las cuatro ruedas que había en los lados de la mesa y que correspondían a cada uno de los brazos y de las piernas [...] El inquisidor hizo una seña, llamó a los atormentadores, dio la primera vuelta a una de las ruedas y Blanca volviendo repentinamente en sí, se estremeció y lanzó un grito de dolor [...] Los inquisidores no daban un tormento agudo; sino pasajero; se prolongaba el dolor, se hacía lento, se iba aumentando en intensidad, y todo para hacerlo más cruel, para conseguir una confesión [...] Imposible fuera describir la agonía de aquella desgraciada criatura, sus lágrimas, sus gritos, sus sollozos, sus ruegos y sus lamentos [...] Cuando las ruedas acabaron de dar la tercera vuelta, había transcurrido media hora de tormento, y Blanca no era ya la joven hermosa y cándida que hemos conocido. Sus ojos extraviados parecían querer saltar de sus órbitas; rodeados sus párpados de un círculo morado y azul daban a su rostro espantosamente pálido un aspecto que horrorizaba; con los labios y la lengua enteramente secos, con una crispatura repugnante en la boca que hacía dejar descubiertos sus dientes blanquísimos, con la frente inundada de un sudor frío y viscoso que hacía pegarse allí sus cabellos, Blanca, que era una hermosura, en aquel momento causaba espanto [...] Los huesos de Blanca produjeron una especie de crujido siniestro. La joven, como un cadáver galvanizado, se estremeció hasta sus cabellos, abrió los ojos extraordinariamente y volvió a todos lados la mirada, como si fuera a perder la razón y exclamó con una voz que nada tenía de humana.
—¡Jesús me ampare!
Y quedó desmayada.³²*

Todavía los inquisidores aplicaron una vuelta más de la rueda para comprobar que su desmayo no era fingido. La descripción es

³⁰ *Ibidem*, p. 181.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, pp. 182-185.

muy sugerente. Riva Palacio mezcla los desperfectos físicos que la tortura va produciendo en Blanca, junto con la forma de aplicación del tormento. La imagen es visual y conmovedora, la Inquisición aparece como una institución brutal que destroza a una mujer que no ha sido respetada como tal, una mujer mancillada en su honor y anquilada física y moralmente.

El tormento no termina ahí. Una vez que Blanca recupera el conocimiento vuelve a solicitársele que confiese su herejía y la someten a una nueva tortura. Esta vez le pusieron un embudo por la boca y vaciaron agua por él. «Los ojos de Blanca se abrieron de una manera horrorosa, su rostro se puso encendido, y su pecho y su vientre se agitaron espantosamente [...]».³⁵

Fue suficiente con este nuevo tormento para arrancarle la confesión. Blanca aceptó los cargos que le imputaban, con lo que bastó para que el escribano asentara que la rea no había perdido ningún miembro y la devolvieran a su prisión. La tortura es en la obra de Riva Palacio uno de los elementos que consolidan de manera contundente el pensamiento de la Inquisición. Con su descripción Riva Palacio deja clara a los lectores la idea completamente negativa que tiene sobre ella.

Para lograr mayor eficacia, Riva Palacio decide abandonar la narración de la novela, y exponer algunas observaciones sobre lo que fue la Inquisición. Decide tomar, no el lugar del narrador de una historia ficticia, sino el lugar del que habla sobre la historia real, la que no forma parte de la novela, estrategia discursiva para reforzar la verosimilitud de su representación.

La Inquisición tenía un modo de sustentar los juicios tan enteramente contrario al de los tiempos modernos, que en vano, por lo que vemos ahora, quisiéramos juzgar de lo que pasaba entonces. A los cómplices de un mismo delito se les juzgaba separadamente [...] se procedía contra un hombre por cualquier denuncia, aun cuando ésta fuese hecha en un anónimo. El acusado no conocía a sus acusadores, ni a los testigos que deponían contra él [...] la cuestión del tormento le haría confesar, a no ser, que prefiriese morir en la tortura [...] El Tribunal de la Inquisición llegó hasta el grado de arrojar a los reos a profundos estanques, metidos

³⁵ *Ibidem*, p. 215.

en un saco y atados a una gran piedra, declarando que el que se hundía y se ahogaba era culpable [...] El más leve indicio, la menor sospecha, bastaba para prender a un hombre y para hacerle atormentar hasta que confesara [...] Los que nieguen que la Inquisición en México quemara multitud de personas, no tienen sino que ocurrir a los autos de fe que corren impresos por todas partes. Y se procedía con tanta diligencia, que habiéndose fundado la Inquisición en México en 1571, en 1574 se celebró ya el primero y solemne auto de fe, al que llevaron ochocientos penitenciados de ambos sexos, quemándose unos en efigie y otros en cuerpo, unos vivos y otros después de ajusticiados [...] En los límites de una novela no se puede tratar una cuestión de esta clase; sin embargo, si alguien levantara la voz negando los hechos que referimos y defendiendo al Tribunal de la Inquisición, documentos irrefutables tenemos para confundirles.³⁴

Es significativo el hecho de intercalar en una novela un comentario del autor hacia los lectores, en donde describe una institución con el fin de hacer más accesible la trama de su novela. Sin embargo, también se puede pensar que la novela hace más comprensible la representación que en este comentario Riva Palacio construye de la Inquisición. La importancia del fragmento es la idea de instruir al público, de transmitir un conocimiento histórico, pero sobre todo es interesante porque Riva Palacio recurre a los documentos como garantes de verdad, como prueba irrefutable de que su visión no es producto de una mente que elabora ficciones, sino de una persona que se apoya en documentos para transmitir conocimientos verdaderos del pasado.

CONSIDERACIONES FINALES

Es muy posible mirar el discurso que Vicente Riva Palacio elaboró de la Inquisición como el producto de una mentalidad liberal, como una construcción cargada de parcialidad, resultado de una época que debía ver en el pasado colonial un cúmulo de acontecimientos que habían entorpecido el desarrollo de una sociedad, un siglo XIX que narraba su etapa anterior como un periodo oscuro, lleno de injusticias, prisionero de una mentalidad religiosa que anulaba las libertades individuales, que manipulaba a los individuos y que se imponía y reprimía

³⁴ *Ibidem*, pp. 222-223.

sus voluntades. Me parece que estas son algunas de las propuestas de este trabajo, sin embargo no es ésta mi única intención. Me interesa de manera más precisa preguntar cómo podríamos comprender los textos que actualmente se producen sobre la Inquisición.

Se sigue escribiendo sobre ella, actualmente se solicita en los discursos mesura, los textos «incendiarios», «partidarios», «prejuiciosos» deben abandonar el escenario académico. Estamos obligados por la «neutralidad» científica, a proporcionar discursos «objetivos» carentes de contenido parcial. En nuestra sociedad nos apoyamos en una serie de procedimientos y de técnicas que «garantizan» que el conocimiento que elaboramos de la Inquisición sea verdadero; verdadero por científico, porque está sujeto a una serie de controles disciplinarios a los que estamos sometidos y que nos permiten construir nuestro campo de observación y por lo tanto nuestra representación del Tribunal.

Sin embargo, me parece que el desarrollo mismo de la historia como disciplina científica, no nos permite seguir creyendo en la posibilidad de elaborar un saber sobre la Inquisición ajeno a un lugar de producción. Recordemos a Michel de Certeau cuando señala que:

Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcetera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.³⁵

Es indudable que uno de los elementos que nos permiten hacer esta mirada «a distancia», con la pretensión de «objetividad», es el resultado de un movimiento de la religión al interior de nuestra sociedad. La distancia que existe entre nuestra sociedad y la que Riva Palacio vivió es enorme, la religión se vuelve pensable como objeto de

³⁵ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 69.

estudio porque ocupa un lugar completamente diferente en la actualidad.

Si pensamos que el pasado no es una «cosa» estática que existe de manera «dada», «esencial», sino que cobra sentido a partir de la relación que tenga con el presente desde el que se escribe sobre él, como lo hicimos con la obra de Riva Palacio, tenemos que observar cuáles son nuestras condiciones, nuestro lugar de producción.

La terminación de un periodo aumenta nuestra lucidez, pero esta comprensión que se considera «mejor» y que será en lo sucesivo la nuestra, se debe al hecho de que nosotros mismos nos hemos desplazado; nuestra situación nos permite conocer la de ellos de una manera muy diferente a como ellos la conocieron.³⁶

Me parece que es necesario reflexionar sobre nuestra sociedad, sobre lo que ella nos prohíbe y nos permite decir, sobre las condiciones que vuelven objeto a la religión y por lo tanto a la Inquisición. No estamos ajenos a la sociedad desde la que pensamos, no podemos creer que el método y las técnicas de nuestra disciplina se construyen afuera de nuestra sociedad. Al reconocer que nuestro discurso está situado en una época no conseguimos una «mejor» comprensión del pasado, pero sí logramos comprender el sentido que desde el presente le otorgamos y por lo tanto el lugar que ocupa en nuestra sociedad.

³⁶ *Ibidem*, p. 49.

ENTRE TAÑIDOS Y SUSURROS.
LA HIJA DEL JUDÍO DE JUSTO SIERRA O'REILLY

Miguel Ángel Castro

Para Margo Glantz

Los intereses políticos de Justo Sierra O'Reilly influyen claramente en la estructura de su novela *La hija del judío*. El novelista organiza su historia engarzando testimonios, recuerdos y secretos de los personajes que reafirman la veracidad de la misma, conduce al lector desde vestigios y ruinas que parecen dar fe de lo narrado, lector que además algo habrá oído de la leyenda del Conde de Peñalva, azote y calamidad de la provincia de Yucatán, esto es, la historia de don Justo va a la Historia convencido al menos de tres cosas: de los males que el gobierno español, virreinal y centralista le ha acarreado a Yucatán, de la buena labor de la Compañía de Jesús, víctima de intrigas, y de los actos y sentimientos incipientemente patrióticos de los criollos:

[...] María elevó con majestad los ojos al cielo y dirigió al Excelso una plegaria sublime. Postrernóse en seguida, besó con unción las blancas arenas de las plácidas playas de Yucatán, exclamando:

—¡Oh patria mía, la patria de mis padres y abuelos! ¡Mi mayor felicidad habría sido morir en tu seno! ¡Dios lo ha dispuesto de otra manera!¹

¹ Los fragmentos de *La hija del judío* citados en este trabajo corresponden a la edición de Antonio Castro Leal de *La novela del México colonial*, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1964, t. II. Cabe recordar que la novela se publicó como folletín en *El Fénix* de Campeche, firmada por José Turrisa, anagrama de Sierra O'Reilly, del 1º de noviembre de 1848 al 25 de diciembre de 1849.

Se trata, pues, de convencer al lector de la separación de Yucatán de quien lo ha explotado y no ha sabido gobernarlo, de quien ha expulsado a los jesuitas y además ha permitido la desmembración del territorio, entre otras iniquidades que Sierra O'Reilly sintetiza en una representación de los procesos del Tribunal de la Inquisición. Por eso, para alejarse del pasado opresor y del anárquico presente, los protagonistas Juan, marqués de Torres-Vedras, hijo de Luis de Zubiaur y María Álvarez de Zubiaur, «la hija del judío», marchan a Portugal donde Juan es nombrado virrey de Goa, posesión portuguesa en la India.² Lo más lejos posible de la anarquía, de la barbarie americana.³ En este sentido la afirmación de Clementina Díaz y de Ovando de que «[...] en la búsqueda de las fallas y errores que provocaron los problemas de su época, que tenían antecedentes remotos e inmediatos, Riva Palacio va a dar a la historia colonial, tan

² Es muy probable que Justo Sierra O'Reilly concibiese la novela durante su misión en Estados Unidos —de septiembre de 1847 a junio del año siguiente—, para gestionar con el gobierno de ese país, primero, la salida de sus fuerzas de la Isla del Carmen, y luego, cooperación para resolver las sublevaciones indígenas; así llega a proponerle al gobierno estadounidense la soberanía de Yucatán, porque el gobernador, su suegro, Santiago Méndez Ibarra carecía de los medios para terminar con la guerra de castas. Como se sabe don Justo fracasó y volvió a Yucatán en agosto de 1848. Al respecto pueden consultarse su *Impresiones de viaje a los Estados Unidos y al Canadá*, publicadas en Campeche en 1851, en las que describe cómo concibió la novela y afirma que «Casi nada de lo que he referido en *La hija del judío* ha sido inventado por mí; la combinación, la fábula es lo único que me pertenece; y aunque éste sea el mayor vicio de que adolezca, no he de pretender lavarme las manos para evitar la crítica. *Quod scripsi, scripsi*, y no puedo testarlo». Carlos J. Sierra. «*La hija del judío* por Justo Sierra O'Reilly», en *Boletín bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, 1º y 15 oct. 1959, núms. 164, 166, p. 2. Véase «Estudio general de Agustín Yáñez», en Justo Sierra, *Obras completas 1. Poesía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 14-21.

³ En una conferencia sobre la novela histórica, dictada hace un par de meses, Vicente Quirarte considera que «Los novelistas mexicanos del siglo XIX eran fieles a la separación aristotélica entre poesía (ficción) e historia. Trataban de hacerlas convivir, pero en la práctica dan la impresión de utilizar dos instrumentos que leen en distintos pentagramas. En su novela *Clemencia*, ambientada en 1864, durante la ocupación francesa de Guadalajara, Ignacio Manuel Altamirano se disculpa con sus lectores al momento de hacer una digresión histórica. En sus novelas ambientadas en escenarios históricos muy anteriores a aquellos en los que le correspondió ser protagonista, Riva Palacio perseguía la reconstrucción del hecho pero también la lección moral».

rechazada por ser instancia española por la Independencia»⁴ podría alcanzar a Sierra O'Reilly.

La hija del judío, sin embargo, presenta una escritura maliciosa, más interesada –a pesar de o gracias a la conciencia de su autor– en el buen desempeño de su ficción, de su factura de folletín, que en inscribirse en algún proyecto político-cultural como lo hicieron otros autores, que ensayaron el género de la novela histórica en la segunda mitad del siglo XIX. A esto último se refiere Vicente Quirarte cuando afirma que «En la novela mexicana del siglo XIX, la Historia pesa tanto, que se opta por colocarla como telón de fondo. Desde un punto de vista literario, la Historia hace a los hombres, pero ellos no hacen a la Historia [...] Con Riva Palacio, la Historia y la ficción ensayan sus difíciles nupcias, al grado que varios fragmentos de sus novelas son literalmente iguales a los utilizados en sus trabajos históricos».⁵

En la novela que nos ocupa gana la ficción, la literatura y, por ello precisamente, la Historia, porque, aunque sea como escenario con referencias y anotaciones, adquiere justo movimiento para correr ligera en la cinta. La figura histórica del Conde es revestida de un aura de maldad que, a juicio de Antonio Castro Leal, se debe más a la inspiración romántica que a un odio por España. En realidad, el Conde don García Valdés y Osorio, conde de Marcel y Peñalva, quien fue gobernador y capitán general de Yucatán, «azote de la Provincia» y «monstruo abominable», es el arquetipo que le permite a Sierra O'Reilly reconstruir los horrores de la vida colonial en su provincia y los abusos de poder de los gobiernos peninsulares para exponer de alguna manera sus inclinaciones políticas.⁶ De esa difícil reconstrucción es de donde sale airoso el folletinista que ha acudido a la Historia, merced a su habilidad para lograr el efecto esperado, el suspenso, que obliga a buscar la si-

⁴ «La novela histórica en México», Discurso de recepción en la Academia Mexicana de la Historia, en *Anales de la Academia Mexicana de la Historia*, 1971-1976, t. XXX, p. 180.

⁵ Conferencia citada.

⁶ Acerca del éxito del arquetipo creado por Justo Sierra O'Reilly, Antonio Castro Leal considera que «[...] así como lo creó, vicioso y arbitrario, intemperante y avaro, ha ganado la imaginación popular, como lo demuestra el haber pasado al teatro en el drama *El Conde de Peñalva*, de José Peón Contreras [...] y en su persistencia en la literatura narrativa, como en la novela de Eligio Ancona, publicada en Mérida en 1879, que lleva el mismo título que el drama. En ambos autores la interpretación del tipo debe más a Sierra O'Reilly que a la verdad histórica». Prólogo a *La hija del judío*, México, Porrúa, 1959, t. I, p. XV.

guiente entrega, y el asombro del lector que conoce los hechos, y confía haberlos reafirmado en esa interpretación. Las líneas del rostro del Conde que dibuja Sierra O'Reilly conjugan las apenas alusiones que documentos y crónicas asientan con las del estereotipo negativo de folletín. El resto de los personajes actúan más o menos con cierta libertad, los hilos que los mueven son menos tirantes, son independientes de la Historia, aunque no por eso menos arquetípicos. Por otra parte, la historia o leyenda del Conde de Peñalva le permite a Sierra O'Reilly recrear, de acuerdo con el código romántico, el sombrío pasado colonial y mostrar los horrores de la Inquisición, que era imperativo exorcizar; exaltar el trabajo y principios de los jesuitas, y las virtudes de doñas y caballeros nobles, antecesores de los futuros y rebeldes criollos. Las virtudes y bajas pasiones de los protagonistas los distribuyen en dos bandos, maniqueísmo propio del género que, no obstante, es matizado por un grupo de personajes secundarios con intereses y psicología propios: Juan Perdomo, el padre Noriega, Tadeo de Quiñones, el padre dominico, Juan de Herrada y don José Campero.

La crítica literaria de altos vuelos durante mucho tiempo no le concedió gran importancia, considerábase que *La hija del judío* era una obra menor porque se trataba de una novela popular o folletín de inspiración extranjera y prefería no ocuparse de ella. Sin embargo, más tarde, en nuestro siglo, aparecieron algunos revaluadores como Antonio Castro Leal que llegó a afirmar que «en *La hija del judío* se encuentra por primera vez en la novela mexicana un argumento armonioso en su conjunto con algunos subargumentos, logrando que se equilibren en bien combinado enlace» y que «tiene derecho a figurar entre las mejores novelas de nuestra literatura». ⁷ La opinión de los simpatizantes coincide en resaltar el aire de misterio que alienta la narración y el buen manejo de la tensión, elementos fundamentales del género para despertar y mantener el interés de los lectores. Lectores ávidos de acción, convencidos además de su participación como observadores de sucesos históricos propios, conducidos de la mano por un narrador que los reconstruye junto con ellos desde el lugar de los hechos: «Aquellos de mis lectores que, como yo, conozcan detalladamente la ciudad de Mérida, recordarán sin duda el aspecto fúnebre y ruinoso de cierta casa que allá en tiempos remotos, perteneció a una familia ilustre».

⁷ *Ibidem*, pp. XVIII-XIX.

Lo que me propongo, por lo pronto, no es entrar a la discusión de si los hechos históricos de *La hija del judío* son mera ambientación de época o algo más o menos significativo, sino explorar la forma en que se logra dicha ambientación, que le ha merecido los juicios citados.

La novela de folletín exige, como se ha dicho, el suspenso, los actos sublimes de amor y heroísmo, los malignos de odio y traición, el gozo de la revelación o el desorden colectivos. El suspenso del sonido es el silencio; los actos sublimes son cantos y voces apacibles de la naturaleza; los malignos presentan graves resonancias y suelen acompañarlos lluvia, crujidos, truenos y viento, la revelación es murmullo; y el regocijo popular es algarabía, confusión de voces, ruido.

Puede aventurarse la hipótesis de que Justo Sierra O'Reilly concibió La hija del judío como una ópera porque al mirar a sus personajes desplazarse, reflexionar detenidamente, esperar una reacción, sufrir la angustia de ser descubiertos, temer, mentir, llorar, sonreír y encolerizarse, en escenarios abiertos y cerrados, describe y plantea situaciones narrativas en las que resaltan significativamente el diálogo y el elemento auditivo.⁸ Como un director de escena, el autor marca las entradas, las pausas, mueve los reflectores de un lado a otro y pasa la voz del narrador a los personajes.⁹

⁸ Para Vicente Quirarte los hechos decoran las historias en las novelas del siglo XIX y menciona el caso, curiosamente de carácter auditivo, de los pregones urbanos, cuya presencia constante ya habla de su importancia. Menciona los recogidos por Frances Calderón de la Barca en su libro *Life in México*, los clasificados por Marcos Arróniz, su relación con las horas del día en Guillermo Prieto y su descripción en el *Libro de mis recuerdos* de Antonio García Cubas. En cambio, en el caso de la nueva novela histórica considera que los hechos tienen actuación propia y cita el capítulo «La ciudad y sus pregones» de *Noticias del Imperio* de Fernando del Paso. Para Quirarte «Así como la crónica supera el cuadro de costumbres, la nueva novela histórica tratiende la mera ambientación de época». Conferencia citada.

⁹ «René Bazin explica las bases de esa técnica, que tanto se parece a la que, un siglo después, utilizarán los productores cinematográficos de películas de episodios. “Los folletinistas –nos dice– tienen casi todos un sentido exacto del movimiento dramático, una ciencia de lo horrible y de lo aterrador, gran maña para desenredar la madeja; una habilidad especial para dejar muertos, en el campo de la acción, a personajes que resucitarán después para tener grandes destinos; un tacto extraordinario para usar de los puntos suspensivos”. El buen folletinista sabe aprovechar misterios, golpes teatrales, apariciones, raptos, sustituciones, reconocimientos, iniciaciones secretas, huérfanos perseguidos [...]». Castro Leal, Prólogo, *op. cit.*, p. x.

Pasemos revista a algunos pasajes de la novela para demostrar la agudeza del «oído» de Sierra O'Reilly. Tenemos por ejemplo que las cualidades de María, desde luego símbolo de pureza, se adivinan por el don de su voz:

Pidióla [el deán don Gaspar Gómez y Güemes a María] después que ejecutase alguna tocata sobre el salterio. No se hizo rogar, en lo cual no se parece a muchas que yo conozco, porque María ejecutó pronto y bien, mientras que algunas de esas de mi conocimiento, después de hacerse muy caras, nos obsequian de mala gana y, por tanto, muy mal. También cantó María, y aunque no fue ninguna aria de Rossini o Meyerbeer, ni había sido educada en el conservatorio de París o de Milán, cantó, sin embargo, con una voz nítida y pura, y su Himno a las estrellas bien podría valer tanto como la Casta diva, de la «Norma», o como el ¡Oh, matutini albori!, de «La donna del lago». Porque estamos en que cada nación y cada pueblo tienen carácter peculiar y no debe causarnos sorpresa que a María sólo se enseñase lo que era común y corriente en el país y que ella cantase lo que sabía. Si hay quien exija algo más, sea enhorabuena; pero al prudente lector queda un derecho a salvo para decir al crítico importuno que no tiene un átomo de sentido común.

No se había perdido aún la última modulación del canto de María cuando el reloj de la Catedral dio una hora: las ocho. Un clamor general siguió en todas las iglesias de la ciudad invitando a los vecinos a orar por los fieles difuntos. A esta señal incorporáronse los cuatro individuos que se encuentran en la escena y el deán rezó en voz alta una plegaria.

Como puede observarse la presentación de María sirve al autor para dar cuenta de sus lecturas y conocimientos musicales, y desde luego, sus preferencias. La belleza de María no es extraordinaria, aunque sea capaz de hechizar al más indiferente, pero su voz, «su acento, más que nada, era un sonido inefable, una armonía del cielo». Para confirmarlo el novelista decide que cante, e insinúa que si no lo hace mejor es por el menos que mediano nivel musical del país. La acción de esta escena termina con el toque de las ánimas y una oración en voz alta.

En *La hija del judío* la voz precede a la mirada. El sentido del oído es más puro que el de la vista, por eso María se enamora de la voz de Luis de Zubiaur:

[...] María escuchó una voz mágica que correspondió al punto con una de las fibras de su corazón. Era de un día de gran solemnidad en la iglesia de El Jesús; los jóvenes colegiales amaestrados cuidadosamente por los padres de la Compañía en el canto eclesiástico, entonaban desde el coro himnos divinos al Señor. María, inteligente como era en la música, fijó su atención en la voz dulce y meliodosa de uno de aquellos cantores. [...] La voz no era de un hombre: era de un niño, de un ángel enviado a la tierra para cantar las glorias del Señor y difundir así la benevolencia y el amor en este mundo de miseria. ¡Oh! Quien no sepa comprender los sublimes misterios que encierra el dulcísimo canto de las iglesias tampoco puede comprender ciertas emociones tiernas del corazón.¹⁰ [...] Desde aquel momento quedó perturbado el espíritu de María. Sus humildes preces al Altísimo eran frecuentemente interrumpidas, al escuchar aquella voz, cuando asistía a las funciones religiosas de El Jesús.

Dos meses pasan para que María conozca al dueño del timbre angelical, la ocasión es solemne, las honras fúnebres de Felipe IV, «ídolo de Mérida», en la Catedral:

A las ocho de la mañana comenzó el lúgubre clamor de las campanas. El capitán general, acompañado de todas las autoridades, entró en la iglesia en medio de pausadas salvas de artillería. El señor obispo, con inmensa cauda morada, entonó los oficios fúnebres con el primer réquiem.

Latió con vehemencia el corazón de María. Desde las primeras entonaciones del cántico mortuario aquella voz dulce y argentina del colegial de San Javier resaltaba entre las demás. María no pudo vencerse, resolvióse, en fin, a dirigir la vista hacia el punto de donde brotaba aquella armonía divina. [...] Y María no resistió.

La vista, desde luego, no podía ser defraudada, los arquetipos característicos del género no lo permiten, el colegial satisface hasta la petrificación las expectativas de María, y María ya ha llamado poderosamente su atención. Ambos poseen todas las gracias corporales del caso, la pasión es pura y nada más consecuencia lógica.

¹⁰ Las redondas son nuestras.

En la primera parte de la novela se conoce, además de la magia y poder cautivador de la voz, la importancia de su rigurosa administración en un clima de represión como el del siglo XVII. La discreción, al fin y al cabo, forma variable del silencio, es ley en las actividades clandestinas, tales como la instalación de una imprenta, la primera imprenta en Yucatán: «El prepósito y otro individuo ocupábanse, a puertas cerradas y *con el más grave silencio*, en ajustar y combinar las pequeñas piezas del aparato ingenioso». El autor refleja a un tiempo la posición ilustrada de los jesuitas frente al oscurantismo de la Colonia y la amenaza de la Inquisición. El prepósito, ante la brutalidad de la ignorancia, quema el pergamino impreso por el peligro que representa el conocimiento. Surge la necesidad de establecer códigos precautorios, toques en clave: «*Tres golpes sonaron* en la puerta del dormitorio, lo cual, conforme a las reglas establecidas en la casa, significaba que una persona distinguida venía a hablar con el superior. En efecto, el lego que servía de cerca a la persona del prepósito anunció en *voz clara y sonora* el nombre del señor deán». Los personajes saben de quién es la temible y omnipresente oreja que los enmudece, dice don Alonso de la Cerda a su exasperada mujer:

—¡Virgen de Alcobendas! —exclamó don Alonso interrumpiendo a su esposa y dirigiendo en torno una mirada inquieta como para observar si algún oído inoportuno podría escuchar aquel diálogo—. No, amor mío; no tan alto. Estas cosas si bien pueden sentirse, hay gravísimo peligro en dejar escapar, por palabras o signos exteriores, semejantes sentimientos. ¡A la Inquisición, chitón!

Esta paranoia cultiva secretos y ecos:

En segundo lugar (añadió el prepósito con voz casi imperceptible y pegando sus labios al oído del socio) tenemos en nuestro poder aquella historia misteriosa cuyos pormenores nos fueron revelados en el confesionario rojo de la sala de los ecos... [...] Hubo un cuarto de hora de silencio sombrío y sepulcral que ninguno de los padres daba muestras de querer interrumpir. Ambos parecían entregados al arreglo de los tipos de la pequeña imprenta.

Sin embargo la verdad es más poderosa, y en virtud del poco aire que se le concede sale a la luz en susurros y murmullos:

Y el prepósito se acercó al oído de su socio, añadiendo por lo bajo: —Juan de Hinestrosa ha recobrado el juicio y he hablado con él por espacio de cuatro horas.

—¿Y qué tenemos con eso? —preguntó el socio, admirado.

—¿Qué tenemos? —replicó el prepósito acercando más y más los labios al oído del socio— Juan de Hinestrosa es...

La terminación de la frase apenas pudo ser oída por el padre Noriega, quien, santiguándose repetidas veces, se echó algunos pasos atrás, mirando con asombro al superior.

—Conque así —prosiguió éste elevando la voz— no tenga usted cuidado. Vaya usarced a dormir tranquilo. Buenas noches.

Y el socio salió en silencio de la celda del prepósito, sin haberse atrevido a replicar ni hacer ninguna otra observación.

Repasemos brevemente el desarrollo del elemento auditivo en las tres grandes partes de la novela: la primera parte de la novela, como las primeras escenas posteriores a la obertura de una ópera, introduce al lector en una atmósfera de medias palabras y recelos, se trata de la primera aparición de los personajes para establecer el conflicto.

La segunda parte, la más extensa, es una retrospectiva, un distanciamiento y una iniciación: Luis de Zubiaur se traslada a la ciudad de México, al Colegio de San Ildefonso, es probado para la revelación del pasado y preparado para el futuro. Los tiempos narrativos se distinguen entonces por los tañidos de campana que marcan precisamente el ritmo de los susurros que conducen al conocimiento de la terrible leyenda del Conde de Peñalva. «La campana [...] Por la posición de su badajo, evoca la posición de todo lo que está suspendido entre tierra y cielo, y que, por ese mismo hecho, establece una comunicación entrambos. Pero también posee el poder de entrar en relación con el mundo subterráneo. Una campanilla mágica sirve para evocar a los muertos».¹¹ El socio del padre prepósito y su discípulo evocan precisamente al Conde de Peñalva cuya extraña y misteriosa muerte es asunto delicado que obliga al secreto. El padre Noriega se sorprende de que Luis de Zubiaur conozca la crónica del gobierno del Conde, contada por el hortelano del colegio, Juan Perdomo. La revelación de los sucesos es comprometedora, peligrosa, por ello debe

¹¹ Jean Chevalier y Alan Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1991, p. 242.

hacerse en un sitio apropiado y en voz baja, por eso le impone el silencio, voltea a diestra y siniestra, cierra puertas y ventanas, y le dice que sobre esa historia no se debe hablar «a voces», que le diga lo que sabe. Y cuando Luis va a mencionar lo que el hortelano oyó que dijo «en voz baja» un embozado, entre suspiros y sollozos una noche lluviosa, el jesuita descubre que sabe más de lo esperado y lo interrumpe: «¡Silencio!, te repito. Si desgraciadamente supieses más de lo que, al parecer sabes, no me atrevería a responder de tu vida.» Le hace ver que aquellos sucesos pueden tener conexión con su vida, el joven se asusta, la lámpara se apaga, lanza un grito y echa a correr hasta su dormitorio. A solas y avergonzado reflexiona y, finalmente, «creyó que era llegado el caso de obrar ya como un hombre y arrostrar de frente con su destino. Cuando hubo de venir a esta conclusión, *la campana del colegio hacía señal para la misa de comunidad*». El misterio cumple su oficio, la tensión del personaje y la tensión narrativa. La oscuridad y el silencio preparan la iniciación, la revelación «que tal vez podría influir en el curso de su vida». En medio de una profunda oscuridad, en el salón del «Pequeño General», cuando no se oye más que «el rumor del viento en los vastos corredores y el grito de los serenos en la calle», el jesuita Noriega proyecta la película secreta, prohibida, del Conde de Peñalva al discípulo ansioso, durante una larga y solemne noche. Antes de correr las imágenes, y tratándose de una iniciación, tienen lugar los ritos obligados, un interrogatorio y los juramentos del caso:

[...] voy a iniciarte en un secreto cuya violación, si no descansase yo en la fe jurada, podría exponerme, no a perder la vida, pues sería éste un castigo momentáneo, sino a un perpetuo encierro acompañado de muy crueles tormentos.

—Ya os he dicho que descanséis tranquilo. Cuanto pueda usted confiarme será lo mismo que si jamás hubiese salido de sus labios. La historia se remite al origen de una época aciaga, la organización de la Santa Hermandad de la que don Juan de Zubiaur, padre del iniciado, es cabecilla principal y «oráculo de la villa». En el momento de esta revelación —que, no obstante que Luis de Zubiaur ya presentía, lo conmociona— el reloj marca las doce de la noche y la campana del Carmen toca a maitines¹², el jesuita se incorpora a «rezar una

¹² Manuel B. Trens describe algunos de los toques de campana en la Nueva España que marcaban el horario y costumbres de sus pobladores: el del *Angelus Domini* «que se comenzó a tocar en nuestros templos a fines del siglo XVII, a las cinco de la

oración propia de la hora» y da tiempo al joven para que asimile el golpe.

La narración de los crímenes e intrigas del Conde y los cabildos de Yucatán tiene la estructura de un diálogo en abismo: el joven expone lo que sabe por boca del hortelano Juan Perdomo, y el socio lo amplía, afirma, enmienda o detalla. Este procedimiento le da intensidad a la novela y en este sentido el oído de Sierra O'Reilly muestra su agudeza en las interrupciones y modulaciones de tono de los personajes que exclaman, murmuran y guardan largos silencios para poder reflexionar, al ritmo del folletín. Las pausas corren a cargo de las campanas: el segundo toque es el de laudes de la vecina iglesia del Carmen. La iniciación-revelación se interrumpe en el momento en que el Conde de Peñalva se hace dueño de la situación, se termina un capítulo –seguramente una entrega– y suenan todas las campanas de la ciudad para dar el toque de alba. La segunda parte de la película presenta los mismos elementos de misterio y la imaginación musical del novelista en el intercambio ágil de preguntas y respuestas sobre la identidad «judía» de Felipe Álvarez de Monsreal, que describe como un «terrible crescendo». El Santo Oficio hace terrible

mañana en verano y a las cinco y media en invierno»; el de la primera misa al que seguían otros de llamadas a misa y el de la hora Tercia, a las nueve de la mañana, para los canónigos y prebendados; luego el de «alzar» y el de medio día que «marcaba la hora del cotidiano yantar», semejante a los toques angélicos del orto y el ocaso; seguían el de las tres de la tarde, «que consistía en tres golpes interpolados, graves, sonoros, solemnes para que se honrara la Pasión y Muerte del Redentor con el rezo de tres Credos», el de las Vísperas y Completas y, al atardecer, el de la Salutación Angélica, el *Angelus*, «toque que también hacía que presurosas se recogieran las mujeres a sus casas y mansiones en espera de la plegaria de las ánimas que a las ocho de la noche tañían las campanas; toque triste, pausado, melancólico, que duraba un cuarto de hora para que los fieles deprecaran por lo que fueron[...]», así hasta el toque de Queda a las nueve de la noche, «uno de los más antiguos, pues se comenzó a tocar por 1537 durante media hora, tiempo que después se aumentó a una hora y que era más bien un ordenamiento de policía que señalaba a los vecinos la hora de recogerse». Muchos otros campanazos daban ritmo a la vida colonial: entrada de virreyes, arzobispos, anuncios comerciales, festividades religiosas, tragedias, incendios y casi toda clase de noticias de interés general. «El tañer de las campanas», *Boletín del Archivo General de la Nación* XXIV, núm. 2 (1953), pp. 334-335. Anne Staples, «El abuso de las campanas en el siglo pasado», en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, oct.-dic. 1976, núm. 106, p. 181.

aparición como instrumento de venganza y ambición del Conde y sus cómplices. «Cuando la Santa Inquisición habla, deben todos enmudecer; hasta los más elevados potentados de la tierra». En esta segunda parte, los toques de maitines, laudes y alba son señalados para mantener el contacto con el presente de los interlocutores y pasar de un episodio a otro de iniquidades. La tercera parte de la historia del Conde consiste en su enjuiciamiento y condena por parte de los cabildos y sus capitulares, la Santa Hermandad, y la ejecución de la sentencia a manos de doña María Altagracia de Gorozica. La muerte del Conde se anuncia «con una salva pausada de artillería y un clamor general de campanas en todas las iglesias». La relación termina y el ya iniciado apenas puede asimilar y entender los extraños y tortuosos caminos por los que su persona se vincula irremediabilmente con ella, hasta descubrir que María, su amada, es la hija del judío, lo que le vale un desmayo, descrito con atención al sonido que produce su caída en el oscuro y silencioso salón, antes del toque de laudes. Dos noches y media de trascendentes revelaciones en las que el silencio es protagonista principal,¹⁵ el silencio que significa grandeza y solemnidad.

La tercera parte de la *Hija del judío* es una sinfonía de revelaciones: el tesoro del Conde de Peñalva, entrega de la confesión del tuerto Hinestrosa al padre dominico que la hace llegar al maestre don José Campero, los billetes misteriosos de sor Carlota que cuenta su historia a María, el prepósito y don Alonso de la Cerda admiten su complicidad con la Santa Hermandad, la aclaración del asesinato del Conde por parte del hortelano Juan Perdomo, testimonio oral y escrito del tuerto Hinestrosa sobre los crímenes del Conde, variaciones sobre un mismo tema que escuchamos con sobresaltos continuos junto con el maestre gobernador don José Campero. Y todo en una noche:

¹⁵ «El silencio y el mutismo tienen significaciones harto distintas. El silencio es un preludio de apertura a la revelación, el mutismo es el cierre a la revelación, sea por rechazo a recibirla y a transmitirla, o sea como castigo por haberla enredado con el alboroto de gestos y pasiones. El silencio abre un pasaje, el mutismo lo corta. Según las tradiciones hubo un silencio antes de la creación; habrá silencio al fin de los tiempos. El silencio envuelve los grandes acontecimientos, el mutismo los esconde; el uno da a las cosas grandeza y majestad; el otro las desprecia y degrada. El uno marca un progreso, el otro una regresión. El silencio, dicen las reglas monásticas, es una gran ceremonia: Dios llega al alma que hace reinar en ella el silencio, pero deja muda a la que se disipa en charlas». *Diccionario de los símbolos...*, p. 947.

La conferencia de la hermana Carlota con la novicia había ocurrido la noche misma en que el dominico entregó al buen gobernador, don José Campero, el cartapacio que contenía las revelaciones del presumido Juan de Hinestrosa, y aunque parece que el hilo de la historia debía llevarnos otra vez al palacio de gobierno y tomar asiento junto a la mesa en que el maestre, puestas las gafas, recorría a la luz de una lámpara con velón el contenido del manuscrito, sin embargo es preciso que nos traslademos al Colegio de San Javier, en donde también ocurría a la sazón otra escena, cuyo relato no es menos necesario a la perfecta inteligencia de la presente leyenda.

El elemento auditivo desempeña el mismo papel determinante que en las partes anteriores, vayan algunos ejemplos:

El amigo Juan de Herrada, que estaba acostumbrado a recibir diariamente aquellas intimaciones, apenas escuchó el principio de ellas cuando salió del aposento sin esperar a que el maestre acabase su discurso, que fue subiendo de punto, en un notable crescendo de voz, a medida que el soldado se alejaba, de manera que las últimas notas fueron demasiado agudas.

Temiendo el maestre que algún oído importuno le hubiese escuchado desde la calle, tomó la pistola, preparándola en una mano mientras que con la otra empuñó la lanza que decoraba el altar, y en ese talante se acercó de puntillas a la ventana.

El dominico permaneció, entretanto, arrellanado en su butaca, sorbiendo algunas dosis de tabaco y sonriendo burlescamente de las estrambóticas evoluciones de su penitente.

En esta tercera parte, cabe señalar, Justo Sierra O'Reilly introduce a este par de personajes que funcionan un poco como contrapunto: el maestre don José Campero y su compañía Juan de Herrada temen hasta de su propia sombra. Los sucesos inesperados como apariciones y desapariciones, billetes misteriosos y espectros hacen presa del terror a personajes y lectores.

El segundo billete había desaparecido de la misma manera singular e inesperada que el primero.

María quedó petrificada de espanto; pero esta vez, por lo menos, su terror fue mudo y silencioso y no atrajo ningún testigo a presenciarlo.

Recogió Sor Carlota la protesta y guardándola cuidadosamente dijo a la novicia, despidiéndose:

—Ahora, hija mía, valor y firmeza en la lucha. Tu felicidad pende de esto.

Y desaparecieron las últimas sombras de su noble figura cuando la campana hacía la señal para el rezo de maitines.

Cuando me dirigí a dicho aposento acerté a escuchar un ruido fuerte, como el de hojas de una puerta que se abrían y se cerraban alternativamente por la fuerza del viento. Así fue, en efecto; eran las puertas de la sala llamada 'el general', que con la fiesta del día se habían dejado abiertas por descuido. En vez de acudir a dar aviso al sacristán preferí cerrar por dentro yo mismo la puerta y salir por el pasadizo de su sacristía. Al acercarme a este sitio en medio de la oscuridad percibí unos sollozos convulsivos, ¡Dios guarde a Vuestra Reverencia!... Me detuve y me cercioré involuntariamente de quién era; como llevo dicho supe...

La frase quedó interrumpida con el toque de la queda, que vino a herir el oído de los dos interlocutores. Incorporóse el prepósito y, entreabriendo la puerta comunicó nuevas órdenes al lego, que en el instante fueron cumplidas, pues otro individuo fue introducido en la antesala con la debida precaución.

Nos ha parecido interesante, pues, observar el funcionamiento de los goznes que abren y cierran las escenas, y que, acompañados de elementos auditivos, preferentemente de toques de campanas, favorecen la ambientación de época, la tensión e intriga, requisitos del género, tal como lo muestran algunas de las palabras y frases en redondas de los fragmentos escogidos, y que se repiten considerablemente a lo largo de la novela. Novela que es interpretación literaria decimonónica de la vida colonial en la que los personajes representan a las instituciones y grupos cuya actuación determinó el desarrollo político y social de la península de Yucatán: jesuitas, funcionarios reales, dignatarios eclesiásticos, miembros y oficiales de la Inquisición, los cabildos y sociedades secretas; que es también propuesta de acercamiento desde la ficción al Tribunal del Santo Oficio en Nueva España que, valiéndose de acontecimientos que si bien no emanan directamente de su función y trabajo, informan de su *modus operandi* y de la manera en que moldeaban y revestían la cotidianidad secretos,

iniciaciones, confesiones, sospechas, encarcelamientos, encierros, tesoros y cartas ocultas, asesinatos y voces de ultratumba; y que es, asimismo, crítica al poder y a la superstición con cierto regusto por las luces y complejidades del pasado colonial.¹⁴ *La hija del judío* tiene el mérito de conducirnos, tal como se lo propone su narrador desde el primer capítulo, por los secretos de aquellas ruinas cargadas de oprobio y heroísmo, entre tañidos y susurros.

¹⁴ Conceden apoyo a estas afirmaciones, curiosamente y desde luego en sentido opuesto, las advertencias sobre la ahistoricidad o cierta falta de atención del autor, influido malamente por los «escritores socialistas», sobre los «verdaderos intereses sociales», que el presbítero Crescencio Carrillo y Ancona pusiera en su prólogo a la primera edición de la novela publicada en forma de libro en Mérida en 1874, y que se reprodujo en por lo menos cuatro ediciones posteriores. Escribe don Crescencio. «[...] no debe ocultarse al lector discreto, que es en ella [*La hija del judío*] una cualidad lamentable que el autor hubiese seguido el fastidioso y trillado camino, en mala hora abierto por los escritores socialistas de no forjar cuento, anécdota o novela sin que allí jueguen la peor parte, y de una manera claramente maliciosa, o los juicios de la inquisición, o las cábalas e intrigas siempre calumniosamente atribuidas a los jesuitas. Y como ésta ha sido un arma de partido en las manos de una escuela especial, con mengua de la justicia, de la verdad histórica, y de los verdaderos intereses sociales[...]. Sí, las miras del señor don Justo Sierra fueron muy puras y desinteresadas: su bello ideal fue siempre una literatura yucateca; pero cuanto más honroso y más cierto es esto, tanto más deplorable es que hubiese hecho coro, aunque sin intención y en simple ficción novelesca a Eugenio Sue, Víctor Hugo y otros, que son tan grandes patriarcas del horrible socialismo y de la detestable comuna, como enemigos declarados de la Iglesia católica y de los jesuitas, estando por eso incluidas sus novelas, sus obras todas, en el índice de libros prohibidos», Mérida, Editorial Yucatanense «Club del libro», 1950, t. I, p. 8.

LO DICHO Y LO OMITIDO EN *LA HIJA DEL JUDÍO* DE JUSTO SIERRA O'REILLY

Ana Rosa Domenella

A Marcela Suárez
A mis amigos/as yucatecos

*La historia es el objeto de una construcción
cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío,
sino el tiempo lleno del presente «ahora».*
Walter Benjamin, Discursos interrumpidos.

Justo Sierra O'Reilly (1814-1861) fue periodista, historiador, jurista y escritor estrechamente ligado a los avatares de su Yucatán natal. Es el autor de la primera novela histórica que se publicara por entregas en el periódico de su propiedad, *El Fénix*, con el seudónimo de José Turrisa entre 1848 y finales de 1849, aunque la versión como libro es posterior a su muerte (1874).

Arnold Hauser, en su clásico estudio *Historia social de la literatura y el arte*, afirma que la «novela de folletín significa una democratización sin precedentes de la literatura y una nivelación casi absoluta del público lector».¹ También señala que la avidez de los lectores por seguir las aventuras de los personajes convierte a la literatura en mercancía y consigna el dato de los 100 000 francos que *El Constitucional* de París ofrece a Eugenio Sue por *El judío errante*. No tenemos datos similares, ni del número de lectores en Mérida a mediados del siglo XIX, pero sin lugar a dudas era la «gente decente», como se decía, o «de razón» la que podía interesarse por la reconstrucción del pasado

¹ Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama, 1951, t. II, p. 255.

colonial desde la perspectiva local y con la óptica de un liberal posterior a la Independencia.

El tono con el que inicia la historia el narrador es de proximidad con sus lectores virtuales: «Aquellos de mis lectores que, como yo, conozcan detalladamente la ciudad de Mérida recordarán sin duda el aspecto fúnebre y ruinoso de cierta casa que, allá en tiempos remotos, perteneció a una familia ilustre»;² en otra ocasión anticipa que no esperen una «minuciosa descripción del antiguo colegio de San Javier» o que a pesar de sus afanes «y largas vigiliass en la investigación de viejos y apolillados papeles» no cuenta con los datos suficientes como para aventurarse a una descripción. O sea que el narrador (como el autor), es oriundo de Mérida y decide instruir a sus lectores sobre acontecimientos ocurridos doscientos años antes, a mediados del siglo XVII, pero renuncia a asumir totalmente el papel de omnisciente y a veces narrará como un testigo o alguien que, como los historiadores, ha consultado las fuentes o ha rescatado ciertas leyendas.

Como no soy de Mérida, ni historiadora, trataré de transmitirles algunas impresiones que la lectura de la novela de Justo Sierra O'Reilly me ha suscitado, en diálogo con dos trabajos de estudiosas del tema: el excelente y muy documentado artículo de mi colega y amiga yucateca Sara Poot: «*La hija del judío*, entre la Inquisición y la imprenta», publicado en *Nueva Revista de Filología Hispánica* en 1992,³ y el no menos erudito y sugerente de la especialista en literatura decimonónica Leticia Algaba titulado: «La novela y la historia: *La hija del judío* de Justo Sierra O'Reilly», incluido en *Tema y variaciones en Literatura 2*, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, en 1993.⁴

Me centraré sólo en algunos aspectos: el lugar que ocupa María, la protagonista (y los demás personajes femeninos), dentro de la novela; la época en la que se sitúa el escritor; lo omitido en la historia

² Justo Sierra O'Reilly, «*La hija del judío*», en *La novela del México Colonial*, México, Aguilar, 1991, t.II, pp. 23-354. Las citas textuales corresponden a esta edición y sólo se anotará el número de página correspondiente.

³ Sara Poot Herrera, «*La hija del judío*, entre la Inquisición y la imprenta», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios/El Colegio de México, 1992, t. XL, núm. 2, pp. 761-777.

⁴ Leticia Algaba, «La novela y la historia: *La hija del judío* de Justo Sierra O'Reilly», en Antonio Marquet (coord.), *Tema y variaciones de Literatura 2*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1993, pp. 133-145.

narrada y el antagonismo entre Inquisición e imprenta, que implica diversos modos de practicar la religión y la política.

Al comienzo de la primera parte de las cinco que conforman la novela y en el primero de sus ochenta capítulos, leemos el nombre de María que conoceremos a lo largo de la diégesis o historia narrada como «la hija del judío». Simplemente María, como el título de la posterior novela de Jorge Issac (Bogotá, 1867), que se convertirá en el paradigma de nuestra novela romántica sentimental, y cuya heroína era de verdad hija de un judío. La joven yucateca tiene 16 años y es hija adoptiva de una ilustre familia compuesta por don Alonso de la Cerda, Justicia Mayor de Yucatán y doña Gertrudis Pardío. No se le coloca apellido porque su verdadero padre, don Felipe Álvarez de Monsreal, está preso por judaizante, en las cárceles de la Santa Inquisición. El narrador, que conoce los modelos europeos en boga, afirma:

Nada sería más fácil para mí que presentarla a mis lectores ataviada de la belleza y encantos de una hurí, porque tampoco nada hay más fácil que robar a Alejandro Dumas, Bulwer Lytton, Eugenio Sue o Walter Scott la paleta de los colores que han servido para pintar y encarnar a Haydea, Alicia, Flor de María o Flora Mac Ivo. Pero todo esto nos alejaría de la exactitud histórica, porque mi María es un hecho, una verdad, y la verdad para lucir brillantemente no necesita de vanos adornos.⁵

O sea que una vez exhibido su saber literario —explicitada la «intertextualidad» diríamos en términos cripto-críticos— reafirma una supuesta vocación realista y amarra la verosimilitud del retrato afirmando que su María («mi María») no era «una belleza extraordinaria y deslumbrante», pero tenía «una tez limpia y pulida», había «candor» en su «boca de púrpura» y en sus «ojos de esmeralda»; y además «una dulzura y una amabilidad» que hechizaban, así como un acento que era «armonía del cielo».⁶

Con la intención de construir su propio modelo de belleza y criticando de paso la moda contemporánea (o sea la de mediados del siglo XIX) afirma «su vestido mal podría llamarse elegante en este siglo en que el refinamiento se ha llevado hasta la transparencia»;⁷ lo mismo

⁵ Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 32.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

ocurre con el calzado el cual alaba en contraposición con el de su época. Y en una línea que podríamos señalar con rasgos de incipiente nacionalismo (o regionalismo) cuenta que, a petición de sus mayores, María cantó, no un aria de Rossini (porque hubiese resultado extemporánea y porque no había sido educada en un conservatorio de París o Milán), sino el «Himno a las estrellas» con voz nítida y pura. Y con un tono admonitorio heredado sin duda del neoclasicismo dice: «cada nación y cada pueblo tienen su carácter peculiar y no debe causarnos sorpresa que a María sólo se le enseñase lo que era común y corriente en el país (o sea Yucatán) y que ella cantase lo que sabía».

Pero para que haya folletín es necesario un amor con grandes obstáculos, por tal razón el capítulo tercero se titula «El colegial de San Javier», y el siguiente «Don Luis de Zubiaur», ambos dedicados al enamorado de María. Si a ella el narrador, para abreviar, la designa como «hechicera doncella», el estudiante es «un joven hechicero», «un niño dotado de todos los graciosos encantos con que la naturaleza suele esmerarse en adornar a sus criaturas». ⁸ El encuentro y enamoramiento mutuo se produce, por supuesto, en una iglesia, El Jesús, «donde los jóvenes amaestrados cuidadosamente [así dice el texto] por los jesuitas, entonaban himnos divinos al Señor». ⁹ Sin embargo, para lograr un final feliz, esperado por los lectores, es preciso que el amor se realice, que se casen y para que esto ocurra, faltarán unas cuatro partes y 75 capítulos.

Leticia Algaba subraya el «notable acierto» que constituye «la discreción, la ausencia de lirismos excesivos y de diálogos de amor edulcorantes». ¹⁰ Si no fuera por el género y su recreación histórica podríamos dudar de clasificarla como novela romántica. El origen de María y su involuntaria reclusión en un convento, unido al férreo tutelaje del preposito de San Javier y su «socio» —el padre Noriega— sobre el colegial, permiten al narrador tenerlos a cada uno encerrado por su lado. Con la excusa de ese amor y de los obstáculos para su unión narra cientos de episodios en los que las intrigas palaciegas entre clérigos, Inquisición y gobierno en torno de herencias, tesoros ocultos, fortunas malhabidas y asesinatos, mantienen en vilo el interés de los lectores por las «entregas».

En el último capítulo de la quinta parte, el narrador despacha prontamente el matrimonio de los jóvenes anunciado desde el ante-

⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰ Leticia Algaba, *op. cit.*, p. 135.

rior; para abreviar lo que sigue llamando «la encantadora hija del judío», aunque ya se sabe que ha sido una falsa y malintencionada acusación, continúa «tan modesta, tan hechicera y tan interesante como la hemos presentado al lector en el primer capítulo de esta verídica historia [...]».¹¹ Ni siquiera nos dice como iba vestida para la secreta boda, antes de partir para siempre hacia un forzado «exilio», primero a Río de Janeiro y luego a Coimbra, ya que el origen paterno de María era portugués.

El narrador nos informa que «en la fisonomía y ademanes de los esposos se traslucía cierta mezcla de placer y dolorosa resignación».¹² No es para menos por cómo han sido manipulado por los «buenos» y los «malditos» de esta novela y porque pronto desaparecerán de la escena, ya que el Epílogo, que también lo tiene la historia, será protagonizado por el hijo de ambos, don Juan de Zubiaur y Álvarez, marqués de Torres-Vedras y vizconde de Pamhella, quien a los veinticinco años llega a Mérida por su herencia.

Pero detengámonos, brevemente, en los otros personajes femeninos, muy escasos por cierto en esta novela tan masculina y patriarcal, centrada en los manejos del poder durante el siglo XVII en la Nueva España. La madre de María muere en el parto, de 22 años, pero antes «liberó al pueblo yucateco de aquel monstruo detestable» (palabras del padre Noriega refiriéndose al aún misterioso asesinato del conde de Peñalva, gobernador de Yucatán, la noche del 1º de agosto de 1652, apuñalado en su propia cama). «El cielo —afirma el jesuita— armó el brazo de una heroína ultrajada».¹³ El joven, entusiasmado con el relato, la llama «nueva Judith», sin saber que se trata de la madre de María, pero los que hoy denominaríamos «autores intelectuales» del ajusticiamiento fueron los miembros de la Santa Hermandad conformada, entre otros por el padre del colegial y el padre adoptivo de María, y amigos del don Felipe de Álvarez (padre de María). De la legendaria heroína queda un retrato que el nieto reclama en su viaje.

Doña Gertrudis, la madre adoptiva, es muy devota y lo único que dice toda la novela, al conocer a su yerno el mismo día de la boda es: «Gallardo mozo, hija mía, gallardo mozo!».¹⁴ Un papel más importante

¹¹ Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 330.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴ *Ibidem*, p. 331.

en la trama es el que desempeña sor Carlota, quien recibe a María en el convento y la protege sin saber, en un principio, que es la enamorada de su sobrino. El espíritu liberal del autor lo lleva a reconocer que no todas las monjas tienen vocación, sin embargo, sor Carlota es una excepción. El narrador, en uno de los múltiples relatos con los que va tejiendo la compleja urdimbre de la novela nos cuenta que la hermana Carlota, en la flor de la edad y «el más bello ornato de la sociedad campechana», «sintió una inspiración divina vehemente, irresistible y arrasadora»;¹⁵ «había realizado el bello ideal de una monja según el espíritu y la santidad del cristianismo».¹⁶ La monja entiende la renuencia de María a tomar los hábitos cuando el inquisidor y antagonista de la novela, el deán de la catedral y comisario del Santo Oficio, bachiller don Gaspar Gómez y Güemes, pretende obligarla para quedarse con los bienes de los cuales la joven es heredera legítima. sor Carlota, quien opone resistencia pasiva a las órdenes del deán (porque cuenta con el apoyo del prepósito), afirma: «Hija mía, el Santo Oficio tiene amplias facultades para violar no digo las leyes eclesiásticas sino las leyes de Dios mismo y de la Naturaleza»,¹⁷ lo que la acerca más a los pensadores del posterior Siglo de las Luces. Después sabremos por confesiones de la propia Carlota a su protegida que ella también tuvo un amor desdichado al pretender casarse con el capitán Hinestroza que resultó ser, no sólo un truhán sino, además, casado y con hijos. Al saberlo la joven campechana desenmascaró al pretendiente, ayudó a la mujer engañada y se refugió en el convento, legando sus bienes al sobrino, cuya madre ya había muerto. Pero éste no era su único secreto, también saca a relucir, para doblegar el orgullo y tozudez del cuñado, don Juan de Zubiaur, que tanto ella como su hermana son hijas de un judío converso y que su abuelo fue quemado en la hoguera. Esto lleva al desplome moral del puntilloso caballero, pero también logra el propósito, compartido por el jesuita y la monja, del consentimiento para que el hijo se case con María, cuando hayan obligado al deán, también por maquinaciones maquiavélicas, a retractarse de su orden y liberar a María. Por lo tanto, en una relectura, el énfasis del narrador sobre la vocación de sor Carlota conlleva un tono irónico que es frecuente a lo largo del relato.

¹⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 174.

Sara Poot Herrera, en su citado artículo, nos recuerda que «La Guerra de Castas estalla en Yucatán año y medio antes (1847) de que Sierra O'Reilly comience a escribir y publicar, simultáneamente, *La hija del judío*, pero su mira y escritura no se detienen en este hecho histórico inmediato sino que están puestos en dos siglos atrás»,¹⁸ añade que por esa razón la crítica ve en él a un escritor romántico. Sobre el particular recordemos que mientras gran parte de nuestro romanticismo hispanoamericano vincula sus obras con los movimientos independentistas y las luchas por las organizaciones nacionales, en Europa es frecuente la recreación de temas medievales o la huida hacia el futuro utópico; la razón hacía notar Hauser, es que en ese momento los escritores se enfrentaban con la Revolución Francesa. La observación sobre el romanticismo europeo y sus silencios puede sernos de utilidad para explicar la ausencia en nuestra literatura romántica de la Guerra de Castas que se extendió a lo largo de 55 años en la provincia separatista, así como la omisión de los indígenas como personajes, aun cuando Sierra O'Reilly haya sido el traductor de *Viajes a Yucatán* de John Lloyd Stephens.¹⁹

Es cierto que la Inquisición no se ocupó de los indios, aunque quemó a algunos antes de su instalación oficial en Nueva España en 1571. Las breves referencias sobre el tema, en la novela que nos ocupa, son las siguientes: 1) Al presentar ante el público lector a don Alonso de la Cerda, y para destacar su probidad, el narrador dice «sujeto generalmente honrado y respetado en toda la provincia por indios y españoles».²⁰ 2) Como medio de transporte: cuenta el narrador que tanto el capitán general como el señor obispo tenían «un forlón de cuatro ruedas del que tiraban, a falta de frisiones, algunos indios destinados a este servicio».²¹ La historia narrada comienza una noche de mayo de 1660 y en el epílogo, fechado 27 años después, el joven marqués pasea por la ciudad de Mérida con el anciano aguacil mayor

¹⁸ Poot H., *op. cit.*, p. 764.

¹⁹ John L. Stephens, *Viajes a Yucatán*, Frederick Catherwood, ilustrador Justo Sierra O'Reilly traductor, México, Consejo Editorial de Yucatán, Secretaría de Educación Pública, Programa Cultural de las Fronteras, 1986. Como historiador deja inconclusa una obra: *Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación indígena...*

²⁰ Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 29.

²¹ *Ibidem*, p. 31.

en el único forlón de paseo que existía en la provincia, «del que ocho indios de librea extravagante se disponían a tirar con tanta lentitud como podría hacerlo una yunta de mansos y pesados bueyes». ²² O sea que el círculo familiar y el de la trama se cierran con un gran carruaje tirado por indios. En cuanto a los representantes de la llamada «tercera raíz» en México, la africana, aparecen como esclavos que acompañan a sus amos: en la primera visita del inquisidor a la casa de María, llega montado en una mula y detrás, «a respetuosa distancia, montaba un negro esclavo que servía de edecán [...]» y añade el narrador que «así lo exigía la etiqueta». ²³

En otro episodio de la segunda parte, el padre Noriega le cuenta al joven Luis sobre el desconocimiento del rey Felipe IV de la ubicación exacta de Yucatán, ya que al escuchar el «fiel relato de las injusticias e iniquidades cometidas en su nombre», recomendó al presidente del Consejo de Indias, que su «predilecta» provincia fuera mejor tratada por el virrey del Perú. Ante el asombro del pupilo, el jesuita recomienda ocultar el episodio al pueblo «a fin de no hacer caer en ridículo la real persona, desprestigiar la autoridad y exponer a la provincia a mayores males, que acaso terminarían en lo peor que Yucatán pudiera temer: la sublevación de los indígenas». ²⁴ Añade que ellos no olvidaron su antigua independencia «ni de la humillación que nuestros abuelos les hicieron pasar en la conquista». Luego remite a la lectura de la *Historia General de las Indias*, a la labor de Bartolomé de las Casas; a la prudencia del virrey Mendoza; y a una sublevación de los indios donde «cometieron todas las horribles crueldades de que ya tienes noticias». ²⁵ Por supuesto estas digresiones históricas son para justificar el proceder de los cabildos de Valladolid Campeche y Mérida, representados en la Santa Hermandad, para ejercer la justicia por propia mano contra los desmanes del conde de Peñalva. El contexto histórico que revisan Sara Poot y Algaba atestigua una época de hambre, desolación y peste. Algunos historiadores aseguran que el conde de Peñalva, quien gobernó entre 1549 y 1552, monopolizó el maíz para enriquecerse; otros afirman que murió apuñalado; y otros más que murió de muerte natural y que el en-

²² *Ibidem*, p. 337.

²³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 91.

²⁵ *Ibidem*, p. 92.

cono de los nobles locales fue porque no permitía los abusos de los encomenderos. De esas versiones Sierra O'Reilly elige la del villano, colocándose junto a sus paisanos y de paso reafirma la visión de los indios como salvajes (que por cierto es la que predomina en los escritores románticos rioplatenses). Otro hecho histórico contemporáneo a la escritura y publicación de *La hija del judío* es la invasión norteamericana que le cuesta a México la pérdida de medio territorio en 1848. Justo Sierra O'Reilly, abogado por el colegio de San Ildefonso y doctorado en ambos derechos por la Universidad Literaria de Yucatán, negoció con Estados Unidos la desocupación de la isla del Carmen, invadida por los norteamericanos, ya que los yucatecos se declararon «neutrales» en la guerra. Incluso «ofreció la soberanía en la península a cambio de ayuda para acabar con la sublevación indígena»²⁶ en el contexto de la Guerra de Castas. Por algo al inicio de su novela llama a Estados Unidos, «uno de los pueblos más grandes y civilizados de la tierra»²⁷ y publica entre 1850-51, *Diario de nuestro viaje a Estados Unidos de América y al Canadá*.

Por último me referiré brevemente a la oposición Inquisición-imprensa, tan atinadamente señalada por Sara Poot: «Frente a la tenebrosa maquinación inquisitorial surge la máquina reproductora de signos que, en forma clandestina, emite órdenes y mensajes», y concluye afirmando:

*Si en el nombre del Santo Oficio se cometen atrocidades, en nombre del signo escrito se intenta restituir un orden de carácter económico, afectivo y social. Con la restitución de los derechos se clausura la novela. La máquina tipográfica ha burlado la maquinaria de la Inquisición.*²⁸

La historia cuenta que en 1539 llegó a México el italiano Giovanni Paoli, o Juan Pablos, dependiente del taller tipográfico del alemán Hans o Juan Cromberger de Sevilla, a pedido del obispo Zumárraga y del virrey Antonio de Mendoza. A mediados del siglo XIX, época en la que se escribe la novela, existen veintiún imprentas en la ciudad de México y

²⁶ *Enciclopedia de México*, Secretaría de Educación Pública, t. XII, México, 1988, S.V. «Justo Sierra O'Reilly».

²⁷ Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 33.

²⁸ S. Poot H., *op. cit.*, p. 777.

otras más en provincia. Justo Sierra O'Reilly, haciendo eco de la leyenda de que existió una imprenta en la época colonial en Mérida, la introduce en su historia como manufactura del prepósito y su socio. Para subrayar el suspenso propio del género literario escogido, antes de nombrarla la presenta como «un raro aparato ingenioso cuyo destino poquísimos habrían entonces comprendido».²⁹ En el diálogo entre los dos personajes involucrados se nos informa que trabajaron en secreto diez años y «de hoy en adelante la provincia de Yucatán tiene una imprenta, de que sólo debemos usar en las grandes emergencias».³⁰ ¿Y cuáles son dichas emergencias en el transcurso de la diégesis?: un mensaje para María, encerrada en un convento para que conserve «valor y cordura» prometiéndole la libertad; un billete anónimo para el maestro Juan Campero dándole cita a medianoche en la catedral. Del primero desconfía María creyendo que es una treta más del Santo Oficio, en cuanto al segundo es tomado por el ingenuo y supersticioso sucesor del Conde de Peñalva como un aviso de un ánima en pena. Por miedo redacta su testamento antes de acudir a la cita, donde se le prepara un espectáculo que sirva a los fines del prepósito de San Javier, que a su vez es su confesor.

De modo que mientras las imprentas oficiales elaboran documentos para convertir a los indígenas («Doctrina cristiana», 1545), vidas de santos, crónicas de órdenes religiosas, gramáticas o «artes» en lenguas indígenas; y en 1767 el Edicto de expulsión de los jesuitas, quienes tenían su propia imprenta en San Ildefonso, en *La hija del judío* la imprenta se utiliza para la conspiración. Por cierto, contra la maquinaria inquisitorial que quiere quedarse con los bienes de la familia acusada de judía, mientras la Compañía de Jesús pelea por su custodia y administración en favor de los acusados. Lo cierto es que, documentos secretos, confesiones, testamentos y datos contables predominan en el folletín decimonónico por sobre la lectura o presencia de libros (sean estos prohibidos o legales). Resulta interesante el dato de que la primera imprenta histórica arribó a Yucatán en 1813, o sea, en el mismo año en que la Corte de Cádiz decreta la abolición de la Inquisición.³¹

El verdadero protagonista y centro generador del relato es el prepósito sin nombre, aunque la excusa sea contar la historia de «la

²⁹ Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 34

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Juan Eslava Galán, *Historias de la Inquisición*, México, Planeta, 1993, p. 222.

hija del judío». El narrador deja claro desde el inicio que no hablará mal de los jesuitas como otros «escritores modernos» (léase Sue en *El judío errante*, y antes Voltaire en *Cándido*) porque «en Yucatán no hicieron sino mucho bien, difundiendo las luces entre la ignorante juventud de aquellos tiempos». Y es por cierto el espíritu ilustrado, el de las Luces, el que predomina en los juicios sobre religión y política, aunque los enredos pertenezcan al folletín decimonónico. No hay fanatismo religioso ni pasión amorosa «narrable», aunque ambas están implícitas en la época de la diégesis, mas no en la de la escritura. Sobre la Inquisición dicen los personajes «confiables» o aliados del narrador: «La Inquisición sería capaz de quemar al rey mismo si conviniese a sus miras»;³² sobre la persecución a los judíos y la exigencia de «pureza de sangre» afirman: «perseguidos por las leyes, por el fanatismo público y por el odio consiguiente de toda clase de personas [...] los amigos, parientes de esa raza infeliz y proscrita tenían la vida pendiente de un hilo [...]».³³ Y como futuro para el personaje, pero como un hecho para el autor real, se augura: «Día vendrá, aunque no lo veremos, en que desaparezca esa abominable institución que es vergüenza y oprobio de la monarquía».³⁴

El protagonista jesuita dirá, tras obligar a los caballeros a disolver la Santa Hermandad, y frente al excesivo orgullo aristocrático de don Juan de Zubiaur: «me parece menos grave ser judío que asesino»³⁵ lo que lo ubica dentro del pensamiento de la Ilustración.

Aunque quede mucho por decir acerca de esta extensa novela histórica, recurro, para finalizar, al narrador y autor implícito quien afirma: «cada cual llene su misión que la mía es escribir lo que me venga más a cuento y en la forma más holgada que mejor me cuadre»;³⁶ esto lo dice al comenzar la segunda parte cuando invita al lector a acompañarlo en su viaje por el pasado, y de paso lanza sus dardos contra los críticos: «¿Podrían apetecer algo de más provecho que presentarles yo mismo una ocasión tan cómoda y expedita para entretener su lengua, si son críticos de taberna, o su pluma, si son embadurnadores de papel?»³⁷

Pues yo pertenezco a la segunda clase de críticos.

³² Sierra O'Reilly, *op. cit.*, p. 47

³³ *Ibidem*, p. 80.

³⁴ *Ibidem*, p. 47.

³⁵ *Ibidem*, p. 305.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

³⁷ *Ibidem*.

LA CONCULCACIÓN EN ALGUNOS PROCESOS INQUISITORIALES

Edelmira Ramírez Leyva

Uno de los delitos que tuvo un número significativo de denuncias ante la Inquisición novohispana fue la conculcación de imágenes sagradas, término que aludía en los siglos XV al XVII a «hollar, pisar, maltratar, infringir, quebrantar»;¹ en siglos posteriores, del XVII al XX se refería también a «oprimir, ejercer presión sobre una cosa»² y también se puede encontrar la idea de «quebrantar una ley, obligación o principio»;³ si bien todos estos significados pueden estar presentes en un acto conculcatorio, la palabra «hollar» incluye una serie de significados importantes para la comprensión del fenómeno como son: «abatir, ajar, humillar, despreciar, y también pisar, comprimir una cosa poniendo sobre ella los pies».⁴ Aunque el ultraje a las imágenes sagradas durante la época colonial no se limitó de ninguna manera al uso de los pies como medio para violentarlas, como se verá más adelante.

Aquí se entenderá conculcación en el sentido de irreverencia a las imágenes sagradas en todas las formas posibles y fuera esto consciente o inconscientemente; se incluye también el desacato o incumplimiento al principio de adoración de las imágenes estipulado en el Concilio de Trento y su legítimo uso,⁵ así como los diversos grados de violencia que intervenían en el acto conculcatorio.

A través de los 211 casos revisados se observa que los actos conculcatorios se realizaron en formas muy variadas. En el siglo XVI so-

¹ Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma*, Madrid, Aguilar, 1982, t. I, p. 1163.

² *Ibidem*.

³ *Diccionario enciclopédico Espasa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, t. 7, p. 299.

⁴ Alonso, *op. cit.*, t. II, p. 230.

⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1775, la sesión XXV.

bresalieron las siguientes: colocación de imágenes sagradas en lugares impropios, como en los zapatos; romper las imágenes, palabras irreverentes contra ellas, azotar a Cristo y dar estocadas o lanzadas contra las imágenes.⁶

Según las fuentes lo que más se denunció en el siglo XVII, fue el acto de azotar a Cristo; también la colocación de imágenes en lugares impropios como debajo del petate o de los zapatos o como sudaderos; el quebrar imágenes, derribarlas, hacer mal uso de ellas, representarlas indecorosamente, desacatos, o bien acuchillarlas, golpearlas o quemarlas.⁷

En el XVIII hay muchos casos no especificados de conculcación, pero entre los mencionados persisten el azotar o ultrajar la imagen de Cristo, el mal uso de las imágenes, negarse a venerarlas y a rendirles culto, el golpearlas, colocarlas en lugares indecentes, tirarlas, pisotearlas, apuñalarlas o acuchillarlas.⁸

Las imágenes que se constituyeron en el blanco constante de los conculcadores fueron: la de Jesucristo y la de la cruz, y en segundo término, pero en forma muy menor, la Virgen y otros santos y santas.

El por qué el Cristo crucificado fue la imagen que recibió más ultrajes durante la Colonia se puede explicar por diferentes vías; en primer término hay que recordar que fue una de las imágenes que más exaltaron los franciscanos cuando llegaron a la Nueva España, y posteriormente, lo mismo hicieron las demás órdenes medicantes y la Iglesia en general como uno de los medios para propagar su fe; por su parte, los conquistadores hicieron lo mismo.⁹

Adán Quiroga advierte en su libro *La cruz de América* que «para los siglos XVI, XVII y XVIII fue la cruz americana un motivo trascendental de religión. El conquistador ni vio, ni pudo ver en aquélla, una combinación geométrica simbólica, sino el signo sacrosanto de su fe, que portaba en sus

⁶ Véase la Gráfica I: Conculcación siglo XVI, número de casos por años, así como el Mapa I: Conculcación siglo XVI.

⁷ Véase la Gráfica II: Conculcación siglo XVII, número de casos por años, así como el Mapa II: Conculcación-siglo XVII.

⁸ Véanse las Gráficas III: Conculcación siglo XVIII y Conculcación siglo XIX, número de casos por años, este último muestra la disminución del fenómeno o de las denuncias al finalizar la Colonia, así como el Mapa III: Conculcación siglo XVIII y el Mapa IV: Conculcación siglo XIX.

⁹ La importancia de Cristo y de la Cruz durante la conquista y dominación española se puede ver con claridad en los textos de los cronistas de Indias, fray Toribio de Benavente «Motolinía» y Hernán Cortés son un buen ejemplo de ello.

manos junto con la espada».¹⁰ Siendo la cruz una forma ya conocida y usada por las antiguas culturas mexicanas mucho antes de la llegada de los españoles, se convirtió pronto en un símbolo de coincidencia entre ambas culturas y en un signo muy familiar en la vida cotidiana; por otra parte, el Cristo crucificado es un símbolo esencial para la religión católica, a lo que hay que agregar el gran poder divino que le otorgaban los creyentes, como hijo de Dios que era y por el gran sacrificio que realizó para salvar a la humanidad; veremos en seguida como éste fue uno de los aspectos básicos que manejaron los conculcadores.

Diversas razones orillaban a las personas a conculcar, los siguientes ejemplos permitirán aclarar este mecanismo en la Nueva España, como el caso del B[achille]r D[o]n Diego de Castrejón y Medrano, cura del Partido de Cu[t]zamala en Michoacán y Comisario del Santo Oficio de la Inquisición, quien fue denunciado por el Gobernador del Pueblo, don Mateo de los Santos, un indio natural que de hecho fue el portavoz de casi todos los feligreses de la Parroquia, quienes afirmaban que habían oído decir que el mencionado Bachiller había hecho «ciertas demostraciones, en oprobio, y vituperio de la S[an]ta fee catholica».¹¹ ¿En qué consistieron dichas demostraciones? Mateo de los Santos declaró que el año anterior, 1720, había ido a la casa de don Diego de Castrejón en compañía de otros dos naturales, el uno llamado Benito Diego, fiscal mayor de Cu[t]zamala y el otro Agustín Antonio, compañero de la Iglesia. Al entrar a la casa del bachiller lo hallaron ebrio, éste al verlos mandó al Fiscal Mayor, esto es a Benito Diego, «que le descolgase un lienzo (entre otros muchos q[ue] tenía en su casa de la imagen del D[octo]r de la Ygle[si]a el S[eño]r Sn. Geronimo,»¹² así lo hizo y lo entregó al bachiller quien «tomándolo [...] en las manos, empezó a besarlo; y luego con violencia, asió el lienzo [...] y lo arrojó por el suelo con vilipendio y coraje, dándole muchas patadas y empellones, manifestando notable cólera, y enojo por el ahinco y fuerza q[ue] monstrava».¹³ Entonces Mateo de los Santos, al ver el ultraje que se hacía a la imagen se postró de rodillas y le suplicó al cura que no hiciese semejante cosa, pero sin hacerle caso, prosiguió vejándola, entonces

¹⁰ Adán Quiroga, *La cruz en América*, Buenos Aires, Editorial Americana, [s/f], p. 2.

¹¹ México, Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 803, f. 559.

¹² *Ibidem*, f. 560.

¹³ *Ibidem*, f. 560r.

Santos se la quitó, pero aquél lo siguió y continuó aporreando y golpeando a la imagen, hasta que fatigado la dejó.¹⁴

Pero las cosas no pararon ahí, porque el cura se puso a mirar otro lienzo de la imagen de Jesucristo que estaba colgado en la misma sala, se fue arrimando hasta él y lo tomó con las dos manos tratando de arrancarlo con gran furor y enojo para lo cual

[...] hacia fuerte incapie en la pared y estirava el lienzo con la mayor fuerza que podia; que viendo que no pudo arrojarla al suelo, le oyo decir muy apasionado estas voces eres un Pobre, y que luego el d[ic]ho Benito Diego, colgo la imagen de S[a]n Geronimo y que salieron de la casa de dicho cura muy desconsolados por haber visto semejantes actos en su cura; y que estando confiriendo estas cosas entre ellos, y comunicandolas con los demas viejos del Pueblo el dicho denunciante Don Matheo de los Santos oyo decir a otras personas, y en especial a una mujer llamada Paula Flores, loba ya vieja y cocinera de d[ic]ho cura, como auia visto, o oido decir q[ue] el dicho cura don Diego de Castrejon y Medrano, tenia un S[an]to Xpto. de marfil, clauado en una Cruz de taminziran, con los extremos de la cruz engastados en plata, y q[ue] d[ic]ho cura tomo el S[an]to Xpto. q[ue] estava colgado y que lo arrojó por el suelo, dandole muchos golpes, con vilipendio, y enojo, hasta que quebro la cruz, por la parte de arriba y al Santo Xpto. le desencajo los brazos, y que luego, lo escondio, y guardo en un escritorio.¹⁵

Aunque no se tienen mayores detalles sobre estos hechos, la actuación de Diego de Castrejón remite a una de las formas que motivaban la conculcación y que se puede sintetizar en el siguiente patrón:

Relación íntima con la imagen sagrada e introyección de dicha imagen, congelándola interiormente con diversos valores de poder omnipotente, derivados de los conceptos difundidos por la iglesia en función de sus dogmas y creencias establecidas + pérdida del control emocional (que se generaba por diversas razones) = afloramiento de conducta violenta contra la imagen sagrada, sin posibilidad, en el momento del acto, de control por parte del individuo. Este modelo es aplicable a muchas de las denuncias o procesos contra conculcadores.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem*, f. 560r-561.

Los tres factores son igualmente importantes porque para que se produzca el ultraje a la imagen sagrada se requiere que los sujetos hayan establecido una relación especial con ella, que en el caso de la religión católica es claramente explicable en tanto que la Iglesia admitió las imágenes sagradas dentro de su culto, costumbre heredada «desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los Santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios». ¹⁶ En la sesión xxv del Concilio de Trento se estipuló con exactitud el valor que la Iglesia Católica les otorgaba, en donde declara que

[...] se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros Santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto; ó que se les deba pedir alguna cosa; ó que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se dá a las imágenes, se refiere a los originales, representados en ellas: de suerte, que adoremos á Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos destacamos; y veneremos á los Santos, cuya semejanza tienen. ¹⁷

El hecho de considerar la imagen como si fuera el personaje real revela, por una parte, la eficacia de las medidas eclesiásticas relacionadas con la difusión e implantación de dichas imágenes, y por la otra, la relación interior que el creyente establecía con la imagen, la convicción de que trataban con la divinidad y no con una representación, era totalmente real, al grado de que si Cristo, la Virgen o cualquiera de los santos no respondía a las expectativas de los devotos les provocaba una frustración tan grande que afloraba en violencia, cuando los mecanismos de represión o control eran eliminados.

La pérdida del control emocional se producía por diversas circunstancias particulares de la problemática de cada conculcado; sin embargo, una causa externa muy reiterada resultó ser la ebriedad, como le sucedió a Medrano; pero podía darse en un instante por cualquier razón, por un momento de enojo o desesperación, por perder en

¹⁶ *Ibidem*, p. 448, El Sacrosanto.

¹⁷ *Ibidem*, f. 450.

el juego o por el no cumplimiento, por parte del santo, de algún milagro que se le solicitaba.

Un ejemplo de pérdida del control por enojo fue el caso de Joaquín Crisóstomo, lobo o mulato, como de 30 años de edad, quien trabajaba en la hacienda de Tenestepango de la jurisdicción de Cuautla y que fue enviado preso por el administrador de la hacienda al teniente provincial del Real Tribunal de la Acordada por la mala vida que le daba a su mujer; en la averiguación salieron a la luz la vida y costumbres del preso, y al parecer llegaba

[...] a tanto su mal proceder que valiéndose la mujer de varias estampas, y pinturas de su devoción a los s[an]tos a quienes se encomendaba, que lo mismo era verlas su marido que las cojia, tiraba, y pateaba con la mayor ignominia y-que hasta un día con un lienzo donde estaba pintado el Divino Rostro de Nuestro Redemptor Jesucristo, no contento con haverlo tirado, y despreciado, poseido este Hombre de N[uest]ro comun enemigo hizo sobre la imagen de aquel Soverano Rostro las dos necesidades corporales, y después le hechó al fuego, lo tenía de costumbre con cuantas imágenes hallaba en su casa, prorrumpiendo en estos hechos las palabras mas hereticas e infernales que se pudiera discurrir.¹⁸

Este conculcador nos permite ver otra variante del primer modelo, en donde el enojo no era directamente contra la imagen, sino la transferencia de la furia que la mujer despertaba en él, y aunque no dan a conocer las razones de la mala relación con la esposa, lo cierto es que el marido, al perder el control, desataba su violencia contra aquello que servía de apoyo moral y de protección a su mujer. Este tipo de conculcación, derivado de problemas conyugales, fue muy común en el *corpus* revisado.

El afloramiento de la conducta violenta se manifestó de muy diversas formas, que iban desde la agresión física a la verbal, aunque muchas veces la primera iba acompañada de la segunda. En el repertorio de los actos violentos de tipo físico se pueden citar: azotes, lanzadas, cuchilladas, quemar, romper, escupir, derribar, despedazar con hacha, arrojar a las aguas, usarlos como instrumento para golpear a otros, apalear, abofetear, dar de zapatazos, flagelar, usos irreverentes, colocación

¹⁸ AGN, *Inquisición*, El Sr. Ynq.or Fiscal de este Santo Oficio contra Joaquin Crisostomo. Por despreciador de Ymags, vol. 1391, exp. 22, f. 304-304r.

en lugares impropios, enterramientos, apredrear, arañar, arrastrar, y pisotear; esto en general, porque al particularizar en cada proceso se encuentran formas sumamente denigrantes en el trato a las imágenes sagradas, a menudo relacionados con aspectos escatológicos (excrementos, suciedad y espacios relacionados con ello), como para ultrajar las imágenes con lo más opuesto a su calidad sacra, quizá porque lo que se pretendía justamente era mancillarlas. Como sucedió con el mulato Manuel Urbano Serna que echó a las letrinas unas imágenes de la Purísima Concepción, de N[ues]tra Señora del Carmen y de San Ignacio;¹⁹ o la conculcación realizada en el real de Tepantitlán, en donde al parecer unos comarcanos colocaron un crucifijo en la cola de un caballo y lo arrastraron hasta que lo despedazaron y después le quitaron la cabeza y los brazos y lo colgaron en un palo y lo azotaron, y lo que restó del crucifijo por estar hueco por la espalda lo pusieron de canoa para que las gallinas bebieran agua; unas personas que se enteraron del asunto quemaron lo que restaba del Crucifijo y lo echaron a las aguas para evitar más atentados sacrílegos.²⁰

Pero el anterior no fue el único patrón conculcatorio que se dio en la Nueva España, pues está también la siguiente fórmula, aunque incluye algunos de los elementos mencionados en el primero:

Imágenes sagradas establecidas por una religión, apoyadas en sus creencias religiosas vs los sujetos que practicaban otra religión, pero a quienes se les imponía la religión oficial lo que provocaba violencia contra las imágenes sagradas de la religión impuesta.

Aquí se insertan los conculcadores que profesaban otras religiones como protestantes, judíos, moros, etcétera. En cambio, en el modelo anterior se suponía que en general se trataba de sujetos que supuestamente profesaban la religión católica, sus familias eran cristianas y eran muchas veces ellas o la servidumbre quienes los delataban.

En el caso de los sujetos que profesaban otra religión, la profanación procedía no de un temperamento violento o de un momento de enojo, sino de una auténtica creencia religiosa que no se le permitía tener en esa sociedad, y en cambio se les imponía la religión

¹⁹ AGN, *Inquisición*, El Sor Ynq.or Fiscal de este Santo Oficio contra Manuel Urbano Serna, mulato libre, operario del obraje de la Villa de Tacula, por el crimen de conculcación de Ymagenes, vol. 1337, exp. 4, f. 276-276r.

²⁰ AGN, *Inquisición*, El Sr. Ynq.or Fiscal de este Sto. Oficio contra Urrea. Por arrastrar a un Sto. Cristo de la cola de un caballo, vol. 1049, f. 276-276r.

oficial que debían forzosamente aceptar y practicar; se trata entonces de una violencia procedente de una imposición de creencias religiosas, inaceptable para aquellas conciencias que tenían la certidumbre y la lealtad a su religión. Evidentemente había intolerancia religiosa en ambas partes, de tal manera que el acto conculcatorio era como una venganza que se originaba por el rencor y la impotencia ante la fuerte restricción que se les imponía.

El agravio a las imágenes sagradas se realizaba en espacios íntimos, a diferencia de los del primer modelo, en donde la pérdida de control de las emociones podía muchas veces hacer que el sujeto hiciera el acto irreverente frente a otros sujetos, quienes posteriormente se convertían en testigos del hecho. En este segundo modelo es importante el traslado del enojo reprimido por la imposición religiosa no aceptada hacia la imagen sagrada del otro. En el famoso caso de Luis de Carvajal se encuentran claros ejemplos de la relación que establecían los judíos con las imágenes cristianas.

Uno de los testigos declaró:

Que el dicho Juan de Carvajal, dijo a éste que en la casa en que solía vivir en Santiago, de la cual había salido tres o cuatro días antes que le prendiesen en un aposento [...] dejó el dicho Luis de Carvajal unas imágenes de bulto, entre las cuales estaba un Cristo, y la Virgen Sacratísima y Santa María Magdalena, y otras de que éste no se acuerda, a las cuales el dicho Luis de Carvajal, llamaba ídolos, y que las tenía en el suelo con intención de quemallas por estar muy de partida para España.²¹

Más ilustrativa resulta la siguiente declaración que hizo uno de los testigos de Carvajal, relacionada con un conocido de éste:

Diego Enríquez [...] se levantó al servicio, y habiendo puesto un Cristo que tenía a la cabecera de su cama, atado a los pies de ella, estándose proveyendo decía: por nuestro Redentor Jesucristo, esto puede almorzar este perro por la mañana; y volviéndose a la cama, como dormía el dicho Diego Enríquez en medio del dicho Luis de Carvajal y Manuel Gómez Navarro, teniendo el rostro de Cristo a sus

²¹ *Procesos de Luis de Carvajal (El Mozo)*, México, AGN, 1935, p. 154.

*pies, alzaba la ropa y ventoseaba diciendo al Cristo: bebe, perro juro a Dios que os he de poner las barbas bermejas; y el dicho Manuel Gómez Navarro, no pudiendo sufrir el hedor, dijo al dicho Diego Enriquez: idos de ahí, lleva ese perro con todos los diablos y ponedle en otra parte y allí dadle de beber cuanto vos quisiéredes; y entonces dijo el dicho Luis de Carvajal: dexadlo estar que yo me huelgo mucho y no hay agua rosada ni agua de ángeles para mí, como ver tratar mal a este perro ahorcado, embaidor y hechicero.*²²

También se puede citar en este mismo rubro al bachiller Don José Ibarra, cura interino del pueblo de San Ángel, quien por sus actos y por sus decires más que católico parecía protestante, aunque este punto no se logra esclarecer en el proceso. La denunciante declaró que un día, al entrar a la Iglesia de la Parroquia de San Jacinto vio como el cura pateaba una imagen de San Jacinto, que los albañiles habían colocado en el suelo, exclamando «Que qué titere era aquel y diciéndole uno de los albañiles, los q[u]e eran dos, q[u]e era S[eñ]or S[a]n Jacinto, le expresó el cura que aquello era un Títere: que eran Fábulas: q[u]e no creyera en aquel porque él solo creya en Dios de los Cielos, y en su Madre Santísima».²³

Conservando la introyección de las imágenes sagradas como punto de partida para establecer relaciones con ellas, se puede ofrecer otro modelo que se dio en escasas ocasiones, tal vez por el tipo de personas que las originaban, pues se trataba de individuos que presentaban conductas psicológicas anómalas que pueden sintetizarse con la siguiente fórmula:

Introyección de la imagen sagrada + surgimiento de sentimientos eróticos hacia esa imagen = proyección del deseo sexual en las imágenes, lo cual podía darse en forma directa o indirecta.

Como por ejemplo lo que hacía Rafael Primitivo Díaz, alias Cunita, un joven de 15 años a quien vieron «tomar una Yimagen de María S[antí]ma y otra de Jesucristo, y las puso una sobre otra haciendo acciones muy disolutas e indignas»,²⁴ mas no sólo eso porque tambien «tomó la d[ic]ha

²² *Ibidem*, p. 159.

²³ AGN, *Inquisición*, El Sor. Inq.or Fiscal del Sto. Oficio contra el Br Dn Jose Tabara, Cura interino del Pueblo de San Angel, por conculcador de ymágenes, vol. 1365, exp. 6, f. 25r.

²⁴ AGN, *Inquisición*, El Sor Inq.or Fiscal de este Sto. Oficio contra Rafael Primitivo Díaz (alias) Cunita Tambor del Reximto de la Corona. Por haber executado acciones deshonestas con las Ymags. de Christo, y la virgen, vol. 1412, exp. 2, f. 5.

Ymagen de Christo [...] y dixo andandole en la barba, a este lo conoci el año de Catorze, y lo arrojó a un lado le parece que con algun desprecio». ²⁵ Y la misma acción repitió con un lienzo de Francisco de Paula, a quien «tomándole la barba dixo. A este viejito lo conocí el año de catorze». ²⁶ Y estas acciones las realizaba sin estar «bebido, ni poseido de pasión alguna, sino en su entero juicio». ²⁷ El joven era conocido como un sujeto de mala vida, un verdugo tirano con los más débiles, inclinado a la embriaguez y al juego, deshonesto y lascivo en palabras y acciones escandalosas; era irreverente con los mandamientos de la Iglesia y entre otras cosas era señalado por practicar el «nefando vicio de la sodomía». ²⁸

La superstición también dio lugar a otra forma de conculcación cuya fórmula sería:

Imagen sagrada = imagen de poder → por lo tanto se puede usar para cumplir todos los deseos.

Este modelo dio como resultado un uso fanático, inconsciente, inmaduro de la imagen sagrada, que fue utilizada para alcanzar todo tipo de deseos mundanos, e inconscientemente ocasionó toda una serie de irreverencias contra las imágenes, especialmente por su uso y la colocación en lugares indebidos. Un sólo ejemplo ilustrará con claridad las dimensiones a las que llegó este comportamiento: en Chihuahua unos hombres se robaron unas hostias consagradas para colocarlas en su brazo derecho, para lo cual se hacían una iniciación y se la introducían, creyendo que de esa manera no podían perder en los albures y podían andar con seguridad entre los indios bárbaros, a pesar de que eran muy peligrosos. Los sujetos en cuestión no lograron su objetivo, pero sí, en cambio, infectarse. ²⁹

Ligado al modelo anterior, está el relacionado con la comercialización de los objetos y de las imágenes, patrón fácilmente comprensible en la actualidad porque sigue vigente en nuestra época, incluso con una gran eclosión, especialmente por el énfasis que las culturas le han dado a la imagen, desde luego en esta época especialmente a las imágenes profanas de todo tipo, pero las sagradas aún persisten; el ejemplo por excelencia sería el de la Virgen de Guadalupe. El modelo en cuestión incluye elementos del anterior:

²⁵ *Ibidem*, f. 6.

²⁶ *Ibidem*, f. 7.

²⁷ *Ibidem*, f. 8.

²⁸ *Ibidem*, f. 10r-12.

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1156, exp. 9, f. 274-279.

Implantación en la sociedad de imágenes sagradas que son introducidas y percibidas por los creyentes como imágenes de poder → generan en los receptores expectativas de sucesos extraordinarios, como la posibilidad de hacer milagros, de ser protegidos, de ganar en el juego, de conseguir un amor, etcétera = la utilización de la imagen para fines extrarreligiosos, especialmente comerciales, con la consecuente deformación de la hechura de las imágenes, según los cánones propuestos por la iglesia, así como la vulgarización de las mismas por la masificación suscitando la adquisición indiscriminada del producto inconsciente o conscientemente así como el uso supersticioso del mismo.

Esta fórmula dio como resultado, por una parte, la disminución de la conciencia de la función sagrada de las imágenes, tanto por parte de los comerciantes y fabricantes, como de los consumidores. Esto ocasionó un sin número de irreverencias y abusos a las imágenes, no con la violencia física demostrada en los casos anteriores, sino de una manera mucho más sutil, la del avasallamiento de la imagen sagrada, impuesta por el comerciante que la utilizaba para la obtención de recursos, sin tomar en cuenta o sin importarle las consecuencias de la masificación. El comerciante de imágenes sagradas veía en ellas una fuente de poder, pero en un sentido diverso al que veía en ella el consumidor, porque mientras el primero tenía poder por los rendimientos económicos y personales que de ellas obtenía, el devoto lo tenía por una auténtica fe, y tal vez no alcanzaba a percibir que la comercialización lo podía deslizar fácilmente hacia la superstición.

Así, las imágenes sagradas saltaron de su espacio propio, correspondiente a su alta jerarquía, a las mancuernillas, las hebillas, las joyas, las planchas, los cuchillos, los botones, las cazuelas, los relojes y a todos los objetos de uso personal y doméstico, al tal grado que los inquisidores se vieron en la necesidad de emitir varios edictos para intentar controlar el avance inminente de un proceso económico, que aceleró la apertura del libre comercio, y que el Santo Tribunal no consiguió abatir, como se puede deducir por el amplio número de denuncias y procesos que al respecto tuvo que atender.

Para ilustrar esta forma de irreverencia se citará sólo el siguiente caso:

El Inquisidor fiscal respondiendo al traslado dado por V[uestra] S[eñoría] sobre la consulta, que hace el Comisario de Veracruz, que en aquella ciudad los mas oficiales de barberos usan unas navajas,

*que llaman del corazon, por estar en ellas gravado un corazón, y en su centro una cruz perfecta; y otros le han dicho, que algunas tienen gravado un crucifixo perfecto, y que tambien se usan algunas caxas de polvos con estampas de vitela sagrada, de las quales ha visto una del Sacrificio de Abrahan.*³⁰

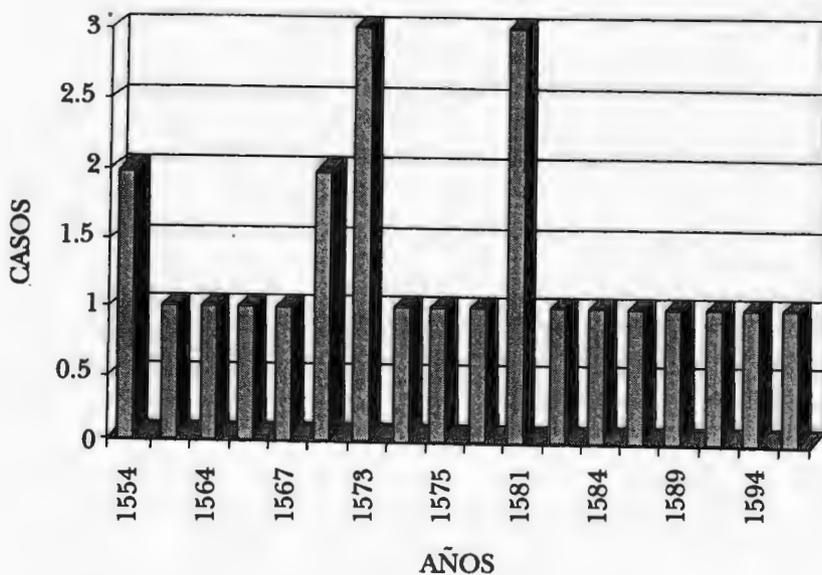
El Inquisidor Fiscal respondió que de acuerdo con la Regla 11 del Expurgatorio, que se había incluso renovado mediante un Edicto publicado en Veracruz en 1717, en el que se prohibían «todos, y cualesquiera retratos, figuras, y medallas en qualquiera materia, que [estuvieran] estampadas figuradas, o hechas, que [fueran] en irrisión y escarnio de los Santos Sacramentos»,³¹ por lo que desde luego mandó prohibir tanto las navajas como las cajas, ordenando que se entregaran.

Después de esta breve aproximación al tema de la conculcación en la Nueva España, en donde sólo se han revisado algunos de los patrones derivados de las conductas de los conculcadores, es posible afirmar que este fenómeno nos remite a uno de los temas menos estudiados de la Colonia, el de las emociones y pasiones de la sociedad novohispana, así como sus implicaciones en todos los ámbitos de la sociedad colonial. Su estudio nos permitirá iluminar el conocimiento de muchas zonas inexploradas del complejo mundo interior de los individuos que componían una sociedad sumamente controlada por sus instituciones, las que, entre otras cosas, contribuían a alentar una intensa vida interior que cuando afloraba tenía muchas repercusiones en su entorno, un simple ejemplo de ello fueron, justamente, los actos conculcatorios, que en su complejidad nos recuerdan los «temperamentos vivos» de la sociedad novohispana.

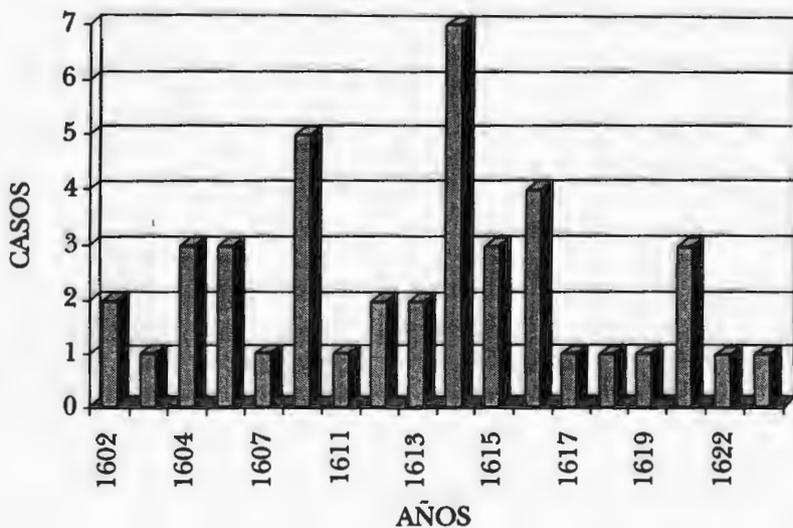
³⁰ AGN, *Inquisición*, Autos fechos, sobre vnas nabajas de afeytar, y cajas de polvos, que se mandaron recoger [...], vol. 840, exp. 6, f. 337.

³¹ *Loc. cit.*

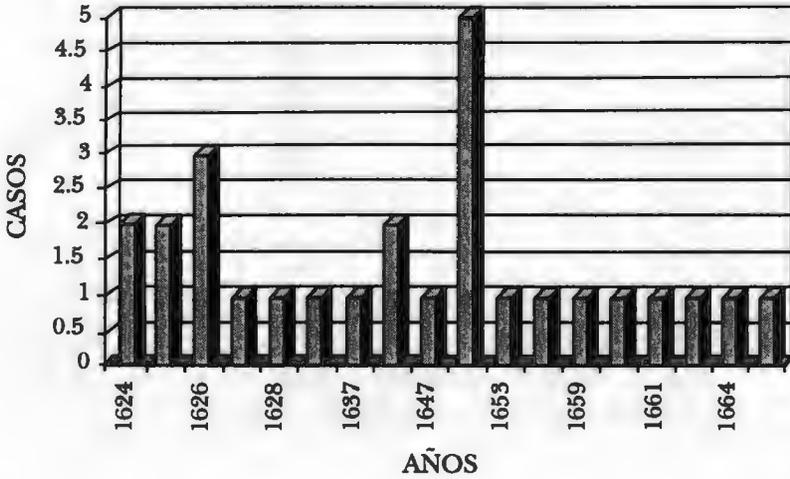
GRÁFICA 1
 CONCULCACIÓN SIGLO XVI, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS



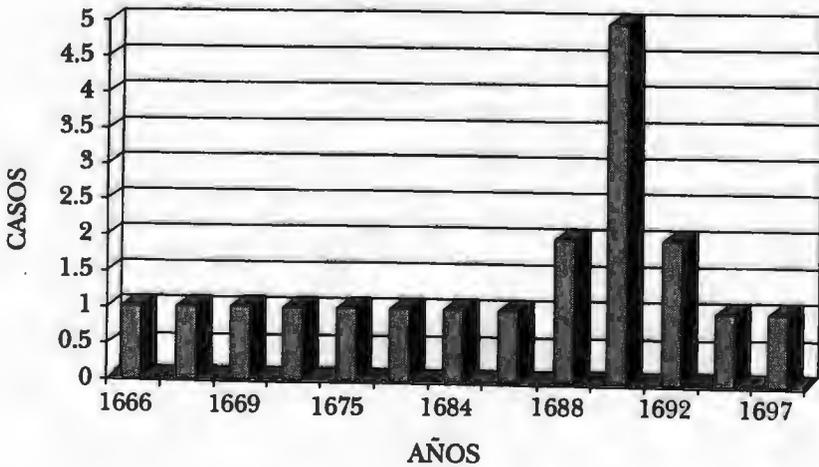
GRÁFICA 2
 CONCULCACIÓN SIGLO XVII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS



CONCULCACIÓN SIGLO XVII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS

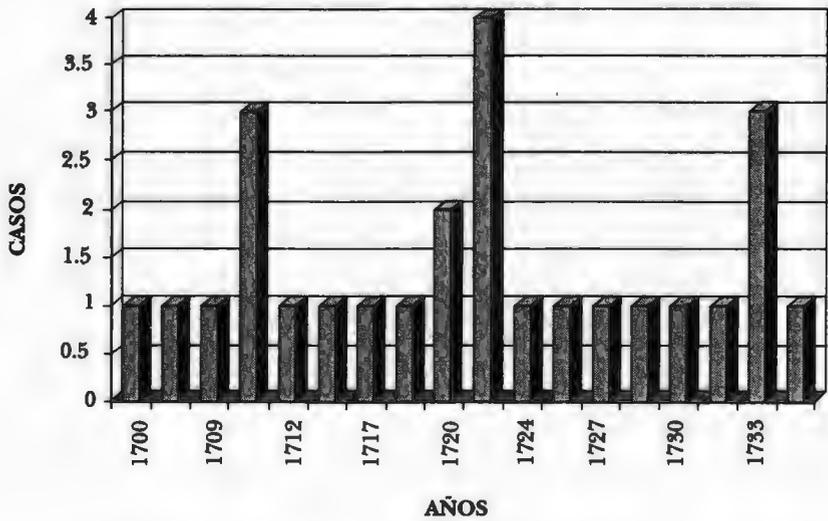


CONCULCACIÓN SIGLO XVII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS

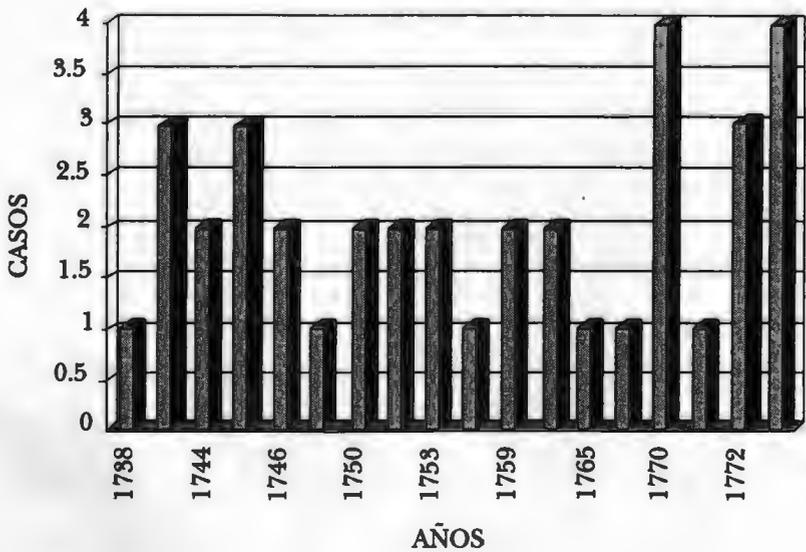


GRÁFICA 3

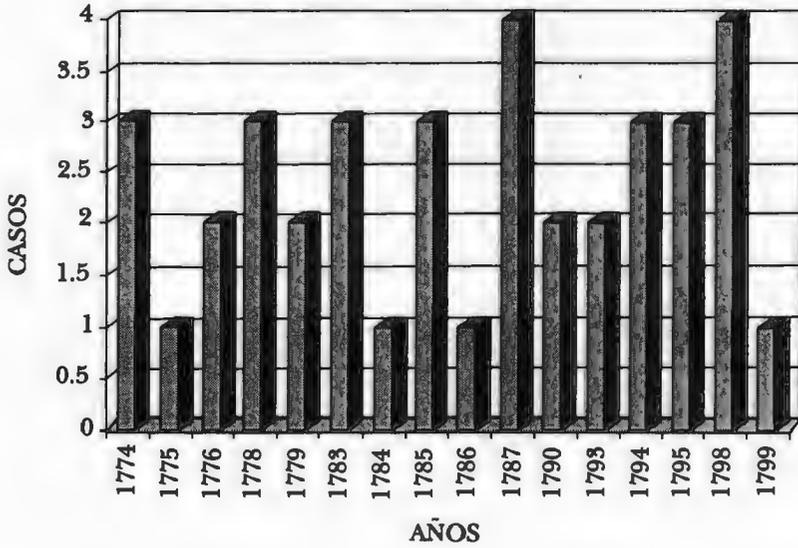
CONCULCACIÓN SIGLO XVIII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS



CONCULCACIÓN SIGLO XVIII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS

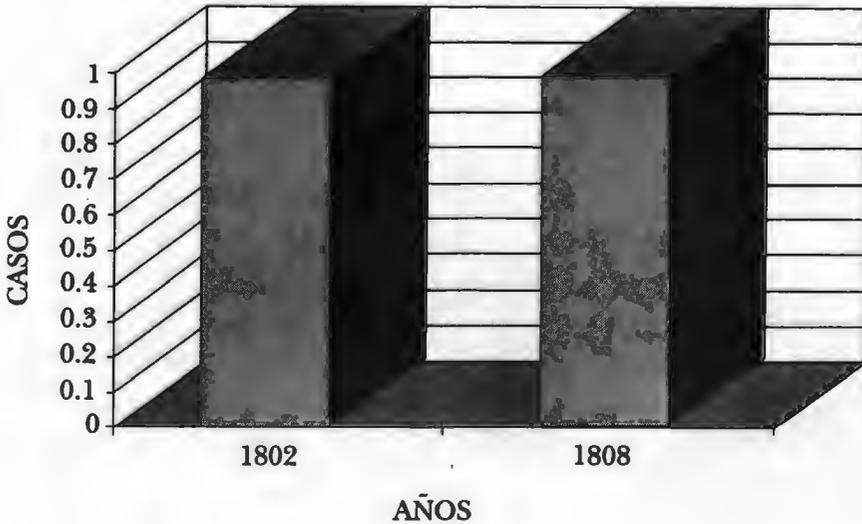


CONCULCACIÓN SIGLO XVIII, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS



GRÁFICA 4

CONCULCACIÓN SIGLO XIX, NÚMERO DE CASOS POR AÑOS



CONCULCACIÓN SIGLO XVI



CONCULCACIÓN SIGLO XVII



CONCULCACIÓN SIGLO XVIII



CONCULCACIÓN SIGLO XIX



LOS INDIOS FRENTE AL SANTO OFICIO

INDÍGENAS EN LA INQUISICIÓN EPISCOPAL DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA (1536-1543)

Ma. Elvira Buelna Serrano

En la etapa de la conquista, periodo que Enrique Florescano delimita entre 1521 y 1541,¹ la Inquisición de Nueva España fue, como en ningún otro momento del México colonial, un aparato al servicio del Estado español. La situación de la Inquisición Apostólica como instrumento de la Corona para consolidar su poder en las tierras conquistadas es bastante comprensible. El poder real requería institucionalizar el gobierno en sus nuevos dominios, pues de no hacerlo, tarde o temprano los perderían.

El estudio de los procesos y casos contra indígenas que siguió Fray Juan de Zumárraga en su calidad de inquisidor apostólico de la Nueva España entre 1536 y 1543 nos permite ahondar en el conocimiento del periodo de la conquista de México para comprenderlo mejor. Esta etapa de la conquista fue un momento de novedades, de adaptación a las nuevas condiciones, de cambios y transformaciones profundas. Como en cualquier época de crisis, los grupos actuantes en la sociedad se manifestaban como fuerzas contrapuestas porque cada uno de ellos intentaba que sus intereses prevalecieran por encima de los de otros grupos. A través de los documentos inquisitoriales podemos percatarnos de cuáles eran estos intereses y de que, al cabo del tiempo, predominaron los de la Corona española por encima de los que ostentaban los conquistadores. Estos últimos estaban divididos, aun cuando todos, gobierno español y conquistadores, conformaban la nueva clase dominan-

¹ Enrique Florescano, «La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750», en *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al imperio*, México, Siglo XXI e Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, t. I, p. 23.

te que se impuso sobre la estructura piramidal de la sociedad prehispánica, cuya organización era muy similar a las que perduraron hasta el presente siglo en Oriente.

Así, si bien en varios de los casos mencionados se manifestaron los conflictos políticos existentes entre conquistadores, indígenas y gobierno imperial, también en ellos encontramos plasmada la manera de concebir el mundo de los europeos y la de los indígenas, a la par que se develan los conflictos internos de la comunidad conquistada y el proceso de adaptación a las nuevas condiciones de vida en calidad de sojuzgados.

LOS PROCESOS CONTRA INDÍGENAS EN LA INQUISICIÓN EPISCOPAL DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

Contamos con un total de 23 expedientes que se abrieron durante el periodo en que fray Juan de Zumárraga fungió como inquisidor apostólico de Nueva España. Siete de estos expedientes no son procesos, sino informaciones o denuncias contra indígenas de algún lugar. El resto de los expedientes sí constituye procesos propiamente dichos.

De los 16 procesos, encontramos que cuatro se abrieron en 1536, uno en 1537, dos en 1538, seis en 1539 y dos en 1540. Existe otro proceso cuya información aparece a partir de 1543, aunque habrá que mencionar que por los datos que nos proporciona se había iniciado en 1540 con el comisario de Oaxaca, pero no tenemos la información concreta de ese año, sino a partir de 1543, año en que el visitador general Francisco Tello de Sandoval sustituyó a Zumárraga en sus funciones inquisitoriales.

Respecto a las informaciones tenemos una en 1536, otra en 1538, una más en 1539 y cuatro en 1540.

Según el orden cronológico que aparece en el cuadro No. 1, los datos que nos proporcionan los expedientes son los siguientes:

1. Entre el 28 de julio y el 26 de noviembre de 1536 se siguió proceso contra el *Tlacatecatl* y el *Tacochcalcatl* de *Tlanocopan*.² El cargo y nombre de *Tlacatecatl* estaba ligado al poder político, al militar y al judicial. En varios pueblos donde la Triple Alianza establecía su dominio, un *tlacatecatl* fungía como gobernador del lugar. También era su función la de administrar justicia en las causas de tipo civil o criminal, labor que desempeñaba en colaboración con el *cuauhmoctli*

² AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 37, exp. 1, f. 1-10.

y el *tlailotac*. Asimismo, el *tlacatecatl* era capitán general de los ejércitos y pertenecía al consejo de gobierno, conformado por cuatro hermanos o parientes del *tlatoani*, denominados: *tacochcalcatl*, *tacatecatl*, *ezuauacatl* y *tlilancalqui*. Cuando el *tlatoani* moría, se elegía al nuevo gobernante entre los integrantes de este consejo.³ Por su parte, el *tacochcalcatl*, además de pertenecer al consejo de gobierno, estaba encargado de la coordinación de las fuerzas militares.

En el caso inquisitorial tenemos a los inculpados como indígenas integrados a la nueva estructura posterior a la conquista; el *tlacatecatl* fungía como el cacique, sería algo así como el gobernador de los indios en un lugar, y *calpixque*, es decir, recaudador de tributos.

El proceso se inició cuando el inquisidor apostólico fray Juan de Zumárraga, quien desde hacía un mes se encontraba enseñando la doctrina cristiana en Tlanocopan, preguntó a qué se debía la poca asistencia. Un indio le respondió que los señores y principales estaban preparando la celebración de la fiesta religiosa que debían realizar al día siguiente. El encomendero del lugar, Lorenzo Suárez, conminó a Diego *Xuilla* que lo condujera al sitio preciso donde la ceremonia ritual se realizaría. La noche siguiente, Lorenzo Suárez, su amigo Pedro de Borja, dos naboríos y Diego *Xuill*, caminaron varias horas; como no llegaban a su destino, Suárez amenazó al informante para que los llevara al sitio correcto. Finalmente, a media noche llegaron a la entrada de una cueva en las faldas de la sierra; oyeron huir a gran número de personas «con tan gran estruendo que parecían 300». Ahí encontraron a dos jóvenes con heridas rituales en las piernas; dentro de la cueva había tres ídolos y vestiduras para arreglarlos de color verde, azul, amarillo y rojo, palos, papeles, púas de magüey, copal, navajas, vestiduras de ídolos, máscaras, plumas, hule, sahumerios encendidos, cántaros de pulque, comida, cacao de diversos tipos, vendas y sangre derramada. El encomendero interrogó a los jóvenes acerca de lo que hacían y quiénes se encontraban en el ritual. Los muchachos respondieron que *Tacatecatl* los instruía en el oficio de *papas* (nombre genérico con el que en este periodo los

³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, 1989, t. I, libro VI, cap. XIV, pp. 347-356; t. II, lib. VIII, pp. 517-521. Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1967, t. II, pp. 29-34. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1969, lib. II, cap. XLV, p. 155 y LXII, p. 185; lib. XI, cap. XXV, p. 119.

españoles designaban a los sacerdotes), aunque, según dijeron, no querían serlo porque implicaba mucho sacrificio. Cuando Diego *Xuill* declaró contra los principales del lugar, añadió que *Tlacatecatl* tenía a su hija *Taco* por mujer y habían procreado dos niños; que era gran hechicero y brujo, se transformaba en tigre o en el animal que deseaba; también mencionó que el hijo de *Tacochcalcatl*, quien se había criado en el convento franciscano, había desaparecido después de haber quemado los ídolos y los cúes de Tlanocopan.

El 25 de septiembre de 1536 Zumárraga y Francisco de Loaysa, oidor de la Segunda Audiencia, firmaron la sentencia definitiva: *Tlacatecatl* y *Tacochcalcatl* debían ir atados de pies y manos sobre los caballos que los conducirían por los tianguis de Tlaltelolco y México mientras el verdugo los azotaba y se pregonaban sus delitos. En Tlaltelolco serían trasquilados y quemarían la mitad de los ídolos encontrados en la cueva. En el tianguis de México se le prendería fuego a la otra mitad de las efigies. Después serían recluidos en un monasterio por espacio de un año y no se podrían acercar al pueblo de Tlanocopan a cinco leguas a la redonda so pena de cárcel perpetua. Si volvían a cometer algún sacrificio o rito gentilicio serían relajados al brazo seglar. María Taco, la hija de *Tlacatecatl*, fue sentenciada a permanecer enclaustrada en el monasterio de Santa Clara de México «por tanto tiempo como fuere nuestra voluntad» para que fuera instruida y supiera que había cometido un grave delito.

2. Beatricilla había sido esclava de Juan Franco, un minero de Tuxtepec.⁴ Franco tenía con Beatricilla una hija, razón por la cual Franco le había otorgado la libertad y la había casado con otro indio que trabajaba en su casa. Franco fue acusado ante el Santo Oficio el 18 de agosto de 1536 por utilizar hechizos para tener buena fortuna. Durante el proceso, la más interesada en que lo condenaran era su esposa, quien afirmó que seguía prácticas judaicas, como quitarle las leandredillas a la pierna del carnero. Franco contrarrestó la declaración de la mujer expresando que era infiel y todos la reconocían por su deshonestidad. El 9 de noviembre Zumárraga dictó la sentencia: Juan Franco debía salir de la cárcel para oír misa en la Iglesia Mayor con una candela encendida, permanecer de pie desde el «Yo Pecador» hasta el «Santos»; del «Santos» a la «Consagración», de rodillas, y de pie nuevamente hasta el final de la misa. Durante la misa debía rezar los salmos penitenciales, si los sabía,

⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 38, exp. 1, f. 145.

si no, un rosario. Antes de salir de la cárcel debía pagar 20 pesos de oro de minas y cualquier sacerdote lo podía absolver de la excomunión en que incurrió. Beatricilla debía salir junto con Franco, portando corozca en la cabeza y candela encendida en la mano. En el transcurso de la misa debía rezar «Aves Marías».⁵

3. A María, quien había sido esclava de Andrés Espinosa, se le condenó junto con otras dos negras y un indio llamado Antonio por proporcionarle a la española Margarita Pérez ciertos hechizos.⁶ En la acusación que se presentó ante el Santo Oficio el 5 de septiembre de 1536 también fueron denunciadas dos esclavas negras, una llamada Marta que pertenecía a Pedro Pérez y otra nombrada María, propiedad del maestre Diego; la otra inculpada de utilizar hechizos en los partos fue Isabel de Morales, apodada «La Morilla» y la castellana Margarita Pérez. El 13 de noviembre de 1537 el inquisidor apostólico fray Juan de Zumárraga y el oidor de la Segunda Audiencia, Francisco de Loaysa, emitieron la sentencia definitiva: las dos esclavas negras y el indio debían abjurar en la misa, que debían oír portando corozca en la cabeza, candela encendida y descalzos. Al día siguiente serían llevados por los tianguis de la ciudad mientras se les daban 200 azotes y se pregonaban sus delitos; María, la india esclava, también debía abjurar en misa, pero se le desterraba de Nueva España; Isabel de Morales, la partera, sólo debía abjurar en la iglesia y quedar recluida en un monasterio; por último, la española fue absuelta.

4. El indio Diego fue acusado por no cumplir con el juramento presentado ante el Santo Oficio de traducir bien y fielmente la declaración de quienes presentaban sus testimonios,⁷ en especial por haber traducido mal los testimonios de los indios de Tenayuca, pero no se siguió proceso ni conocemos el caso de estos indios. En este asunto aparece involucrado el padre Diego Díaz, el mismo de los casos numerados como 14 y 14A, que mencionaremos más adelante.

5. Entre los indígenas Martín *Ocelotl* era un personaje mítico y mágico; su figura era percibida con un halo sobrenatural; tenía fama de ser *nahual*, pues podía transformarse en tigre, león o perro; también se le percibía como gran hechicero, adivino, curandero, profeta y uno de los mayores sacerdotes de sus tiempos.⁸ Entre las cualidades que le atri-

⁵ *Ibidem*, f. 43.

⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 38, exp. 2, f. 50-112.

⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 40, exp. 50, f. 111-112.

⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 4; vol. 38, exp. 4.

buían estaba la de ser inmortal, pues se decía que aproximadamente en 1510 el señor de Chiautla, habiendo percibido ciertas señales, lo había enviado con otros nueve sacerdotes a advertir a Moctezuma el fin de su imperio. La respuesta del *huey tlatoani* fue enjaular a los portadores de la noticia, y todos, excepto *Ocelotl*, perecieron. Otros afirmaban que Moctezuma lo había mandado aprehender por hechicero y adivino, y había ordenado hacerlo pedazos por burlarse del castigo, pero después de quedar molidos sus huesos, el sacerdote resucitó completo. Otro de los mitos es que *Ocelotl* podía transformarse en joven o viejo a voluntad, y que había desaparecido cuando era despedazado por orden del corregidor de Texcoco para momentos después aparecer riéndose en otro lugar. Los testimonios, tanto de indígenas como de españoles, coinciden en que *Ocelotl* era obedecido, apreciado y temido entre los naturales.

La principal acusación que se presentó contra el sacerdote texcocano fue que en abril de 1536 había convocado a los señores de Tecamachalco, Quechula, Tepeaca, Acatzxinco, Tecalco y Coatepec a una fiesta para inaugurar su nueva casa. Durante la inauguración *Ocelotl* introdujo a sus invitados a una construcción subterránea. Ahí les dio unos cañutos de colores en forma de espadas, unas mantas peludas de maguey, unos ramos con las insignias de México y unas piedras chalchuyes. *Ocelotl* dijo a sus huéspedes que dos apóstoles del Dios *Camaxtli* se le habían aparecido con grandes uñas y dientes, también con insignias espantables, y le habían ordenado que les diera los presentes mencionados y les dijera que los frailes se convertirían en horribles *tzitzimime*. *Ocelotl* invitó a los asistentes a sembrar magueyes, tunales y árboles frutales, tales como manzanos y cerezos, pues les aseguró que se aproximaba una época de sequía y hambre para la población.

Tres testimonios importantes fueron los del excorregidor de Texcoco, Cristóbal de Cisneros, quien había aprehendido a *Ocelotl* en 1530 porque conocía la influencia que ejercía sobre la población. Había enviado al reo a la Primera Audiencia, pero ella lo había dejado libre. Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los famosos «doce» primeros franciscanos, también atestiguó aseverando que el sacerdote indígena respondía agudamente a las preguntas que él formulaba, como si fuera un teólogo. Fray Alonso de Molina confirmó lo que decía su correligionario, asegurando que conocía bien al inculpado y consideraba que poseía gran inteligencia. Zumárraga no estaba muy seguro de cuál era la sentencia que debía dar a *Ocelotl*, así que consultó la decisión con el

pleno de la Segunda Audiencia. La decisión fue que desterraran al sacerdote texcocano de la Nueva España, no sin exhibirlo en público, aunque habrá que decir que a él no lo azotaron. También se decretó que se confiscaran todos sus bienes.

6. El caso de *Mixcoatl* y *Papalotl* es en realidad una continuación del caso anterior.⁹ En la región de Guachinango, *Mixcoatl*, el hacedor de lluvia, iba de pueblo en pueblo, siempre recibido con especial solemnidad. En la noche hacía su ritual quemando en un sahumero papeles e *iztauhyatl* (ajenjo). Previamente a la ceremonia, la población y *Mixcoatl* comulgaban con *nanacatl*, es decir, hongos alucinógenos. Al día siguiente, a las doce del día, la lluvia caía. El reconocimiento al hacedor de lluvia era tal, que en un pueblo donde hizo llover después de tres años de sequía, la población mató al sacerdote del lugar por su poca eficiencia.

Lo interesante del caso es que *Mixcoatl* era hermano de *Ocelotl*, y en los diferentes poblados se hacía pasar por tal, afirmaba que había burlado la justicia española transformándose en un animal, y había mandado en su lugar a un mensajero para que le trajera informes sobre el emperador que mencionaban los hispanos. *Mixcoatl-Ocelotl* pidió en diferentes poblados donde ejercía su oficio que reunieran entre todos 1 600 puntas de *tepuztli* (cobre) para hacer flechas y pelear contra los cristianos.

Mixcoatl fue apresado por el guardián franciscano del convento de Tulancingo. Zumárraga le pidió la confesión y dictó la sentencia junto con el oidor Loaysa. *Mixcoatl* y *Papalotl* debían ser exhibidos públicamente por los tianguis de México mientras se les daban 100 azotes; después serían trasladados a Tulancingo, donde el guardián del convento decidiría dónde hacerlos abjurar de sus errores, les propinaría otros azotes y los recluiría en un convento por espacio de un año para que aprendieran la doctrina e hicieran penitencia. También se confiscaron todos sus bienes.

7. Francisco de Coyoacán se puso de acuerdo con su esposa Ana para separarse.¹⁰ Él incluso la ayudó a conseguir otro marido. Francisco se volvió a casar en la iglesia de Coyoacán con María. Tres años después, cuando Francisco fue denunciado en la Inquisición, él y María tenían una hija y ella de nuevo estaba preñada.

⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 38, exp. 7, f. 182-202.

¹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 23, exp. 1, f. 3-9.

El 15 de octubre de 1538, el Inquisidor Apostólico condenó a Francisco a salir de la cárcel atado de pies y manos sobre una bestia, a darle 100 azotes mientras el prisionero manifestaba su delito. Zumárraga ordenó al condenado a vivir al lado de Ana y no volver a ver a María, so pena de relapso. También mandó la confiscación de la mitad de sus bienes.

8. Entre el 19 de octubre y el 6 de noviembre, don Diego, gobernador de Tlapanaloya, fue acusado ante el padre Bernardo de Isla, juez comisionado por Juan Rebollo, vicario general del obispado, de los siguientes delitos:¹¹

- a) No sabía santiguarse, ni rezar el *Pater Noster* ni Ave María.
- b) Se negaba a asistir a misa aunque fuera oficiada en su casa.
- c) No cumplía con su obligación de construir iglesia en el pueblo.
- d) Un portugués calificó de mal cristiano al acusado porque los españoles no se quedaban a vivir en el pueblo.
- e) Lo acusaron de idólatra porque Cristóbal de Morales había encontrado una india muerta, envuelta en un petate, en casa del gobernador.
- f) Según los testigos, don Diego tenía entre seis y cuatro mancebas, dos de las cuales eran hermanas.
- g) Don Juan había procreado un hijo con su propia hermana.
- h) Era sodomita.
- i) Hizo abortar tres criaturas a su esclava porque no quería tener hijos con ella.
- j) Tenía relaciones con las mujeres de los macehuales.

El juez confiscó los bienes de don Diego, los cuales fueron depositados con Alonso Maldonado. No se siguió el proceso.

9. El 19 de noviembre de 1538 el *Tlacatecatl*, el *Tacochalcatl* y el *Huizimahuatl* (vinculado al culto a *Huitzilopochtli*), además de tres jóvenes llamados Martín *Quio*, Pedro Atonal y Juan, fueron llevados ante el Inquisidor Apostólico por el alguacil indio de Azcapotzalco. Junto con los inculpados el alguacil presentó varios ídolos y ciertos utensilios.¹²

A parte de ocultar ídolos, los gobernantes y el sacerdote de Azcapotzalco inducían a los jóvenes a celebrar las fiestas del *Panquetzaliztli*: se encerraban durante cien días, preparaban tortillas, reproducían imágenes de la deidad y le ofrecían copal. Al cabo de los cien días, salían y repartían las tortillas como pan bendito.

¹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 40, exp. 2, f. 7-13.

¹² AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 2, f. 11-17.

Los inculpados reconocieron su error y pidieron misericordia. El 24 de noviembre se ejecutó la sentencia. Fray Juan de Zumárraga ofició la misa en la iglesia de Azcapotzalco. Ahí fueron llevados los transgresores, oyeron misa de pie, descalzos, con candela encendida en la mano. Cuando concluyó la misa, abjuraron de sus errores. El intérprete traducía para la comunidad la ceremonia, los delitos y el castigo. Los principales indios fueron trasquilados, los ídolos fueron quemados y sus cenizas arrojadas a la laguna.

10. Marcos *Atlahuacatl* Hernández era juez de Tlaltelolco designado por el virrey don Antonio de Mendoza.¹⁵ El 30 de mayo de 1539 Juan Rebollo, el clérigo encargado de la Iglesia Catedral, inició un proceso en su contra. El inculpadado les había dicho a los indios que se emborracharan y no dejaran a sus mancebas y los amenazó con utilizar el poder conferido por el virrey contra quienes no lo hicieran. Propagó entre los indígenas que la confesión era cosa incierta, pues eran los frailes y no Dios quienes querían conocer los pecados de los feligreses. También tenía como manceba a Luisa, esclava de un español, con quien tenía un hijo de un año de edad, y se reunía con Francisco Chocarrero, quien se burlaba de la coronilla de los sacerdotes diciendo que parecía «natura de hombre».

Zumárraga se indignó por el caso. En la sentencia, que dictó sin el oidor Loaysa, conminó al acusado a declarar en la abjuración pública que si había dicho cualquiera de estos errores era porque estaba borracho y fuera de seso. Finalmente, a Marcos *Atlahuacatl* Hernández se le destituyó del cargo que desempeñaba, abjuró públicamente y se le recluyó en un monasterio de Tlaxcala. A Francisco Chocarrero se le envió a prestar servicio en el Hospital de Bubas que financió fray Juan de Zumárraga.

11. Miguel *Puchtecatlailotla*, mercader de la ciudad de México, recibió en su casa los envoltorios de las principales deidades del Templo Mayor.¹⁴ Éstas habían residido en Azcapotzalco cuando los señores principales tuvieron que ir con Cortés a Las Hibueras. En la expedición, la mayoría de los señores perecieron por orden de Cortés. Los ídolos permanecieron un tiempo en Azcapotzalco, hasta que un día los guardianes recibieron orden de llevarlos a casa del *Puchtecatlailotla*. Ahí estuvieron unos días, los señores de México y Tacuba fueron a reverenciarlos. Finalmente, los ídolos fueron enviados a otro lugar.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 42, exp. 18, f. 143-146.

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 3, f. 20-46.

El 10 de junio de 1539 *Puchtecatlailotla* fue denunciado por Marcos, indio pintor, por haber dado morada a las deidades del Recinto Sagrado. Marcos presentaba esa denuncia porque él creía que los naturales tenían más puesto el corazón en sus ídolos que en la verdadera fe, y que sólo si eran destruidas las efigies divinas, se podía erradicar la infidelidad e idolatría.

Puchtecatlailota afirmó y reafirmó que no conoció el paradero final de las deidades. Zumárraga dudaba de su afirmación. Lo sometió a tormento y lo venció. Fue enviado a un monasterio, pero no se dictó sentencia definitiva en el proceso.

12. Don Baltazar, cacique de Culhuacan.¹⁵ El 2 de diciembre de 1539 el Inquisidor Apostólico recibió el aviso de que en Culhuacan los principales habían encontrado unos *chalchuyes* en una cueva junto con unos ídolos. Zumárraga de inmediato fue a indagar de qué ídolos se trataba, pensando que podían ser los del Recinto Mayor. Al parecer, los principales se habían repartido las piedras de jade o *chalchihuites*, sin embargo, hacía tiempo que habían trasladado a los ídolos a otros lugares. Don Baltazar mencionó una serie de lugares donde se adoraba a determinados dioses.

Un relato muy interesante que aparece en este expediente es el que proporcionó don Andrés. Este principal de Culhuacan describe cómo Moctezuma intentó detener a los cristianos, la batalla en el Recinto Sagrado del Templo Mayor, en donde Cuauhtémoc se desmayó, y cómo los señores de Tacuba, Texcoco, Azcapotzalco y Culhuacan consultaron el *nahualtezcattl* o espejo adivinatorio, en cuya imagen apareció la pérdida de México.

13. Don Carlos *Chichimecatecotl*, hijo de *Nezahualpilli* y nieto de *Nezahualcoyotl*, fue acusado ante el Inquisidor Apostólico por Francisco Maldonado, indio educado por los franciscanos, sobrino de don Carlos.¹⁶

El domingo 30 de noviembre de 1539, día de san Andrés Apóstol, don Carlos fue llevado al cadalso. Ante el presidente y los oidores de la Segunda Audiencia y la multitud de españoles y naturales, fray Juan de Zumárraga mandó leer la sentencia que condenaba a don Carlos a ser entregado al brazo secular de la ley, lo que significaba que sería quemado en la hoguera.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 42, exp. 19, f. 147-152.

¹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 2, exp. 10, f. 242-346.

Este caso es el más importante, no sólo por el personaje y sus interesantes propuestas y planteamientos, sino también porque encarna el problema político que existía entre españoles y señores indígenas en ese momento. Su sentencia fue el pretexto del que se valieron las autoridades inquisitoriales para relevar a Zumárraga del cargo en 1543, además de ordenarle que no volviera a procesar indígenas. Sería conveniente aclarar que la decisión acerca del castigo impuesto a don Carlos no fue sólo atribuible a Zumárraga. Éste fue el otro caso que el obispo consultó con la Segunda Audiencia en pleno. Así, la responsabilidad no era sólo del Inquisidor Apostólico, pero sí fue un pretexto político muy adecuado. Es importante recordar que también en ese año murió el arzobispo Manrique, quien había sido considerado como un Inquisidor erasmista.

14. Don Cristóbal, cacique de Ocuituco, fue acusado por sus criados ante Juan González, enviado por Zumárraga, del delito de idolatría.¹⁷ Es interesante destacar que el pueblo estaba encomendado al propio Inquisidor Apostólico.

A pesar de que el cacique negaba los cargos, reconocía que sólo cuando su hijo estuvo enfermó pidió a sus dioses por su restablecimiento y recibía gallinas por casar y descasar indios. Fue sentenciado a trabajar durante tres años en unas minas.

Finalmente, en 1540, quedó más o menos claro que el cura del lugar, el padre Diego Díaz era quien había creado la ficción de los ritos idolátricos para deshacerse del cacique e impedirle que éste denunciara ante Zumárraga la serie de arbitrariedades que cometía en el pueblo.

La situación con el cura alcanzó dimensiones terribles. Él siguió ejerciendo el poder absoluto en el pueblo, violaba a cuanta mujer podía, a todas sus esclavas las había violado siendo vírgenes y mantenía relaciones sexuales con ellas; las esclavas dormían desnudas con él en sus aposentos; también violó a su hija cuando ésta tenía diez años, y cuando ella trató de detenerlo diciéndole que él era un religioso, el cura le dijo que era lo normal, pues el Papa y los obispos hacían lo mismo. El cura terminó asesinando a un indio que fue a denunciarlo ante la Segunda Audiencia.

Zumárraga recibió informes de las arbitrariedades del cura. Finalmente acudió a Ocuituco, ordenó destruir la nueva escalera que el cura había mandado construir en el sótano; ahí encontró el cuerpo

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 30, exp. 9, f. 148-171.

del indio Francisco. Zumárraga procesó a Diego Díaz y lo condenó a cárcel perpetua en 1542. El padre Díaz se las ingenió, recibió ayuda de otros clérigos, huyó de la cárcel y se dirigió a España, donde consiguió que le restablecieran todos sus derechos. Regresó a Nueva España y cuando el visitador Tello de Sandoval salió de Veracruz, Zumárraga, en calidad de obispo, procesó de nuevo al padre Díaz, aunque éste, insolentemente, le negaba poder jurisdiccional para hacerlo.

15. El único proceso que se abrió contra un sacerdote indígena fue el de Alonso *Tlilanci*, quien terminó siendo absuelto.¹⁸ En Izúcar el vicario del lugar, fray Hernando de Ovando, estaba convencido de que *Tlilanci* sabía dónde escondían los ídolos, pues él y su padre habían sido los sacerdotes principales del lugar. A pesar de que *Tlilanci* negaba conocer el paradero de los ídolos, fray Hernando ordenó atormentarlo con agua. Entonces *Tlilanci* confesó, dijo que había ídolos en unas cuevas, en casa de don Alonso, en el lugar llamado Huazacalco, al final de la alberca, en el peñol de la cruz. No obstante, cuando fueron a buscar las efigies no encontraron nada. El fraile comisario, furioso, envió al acusado ante Zumárraga para que le impusiera las penas más severas. El Inquisidor Apostólico se dio cuenta que *Tlilanci* no conocía el paradero de ídolos algunos y lo absolvió.

16. Martín *Xuchimitl* estaba amancebado con cuatro hermanas.¹⁹ El 18 de noviembre de 1539 compareció ante Zumárraga y éste dictó sentencia. *Xuchimitl* sería llevado a Coyoacán, donde sería trasquilado y azotado públicamente. Se le prohibió volver a ver a cualquiera de las cuatro hermanas.

17. Don Juan, cacique de Mactlatlan.²⁰ Éste no es el proceso propiamente dicho, sino la información que le hizo llegar fray Alonso de Molina a Zumárraga respondiendo a una reprimenda del obispo por haberse tomado atribuciones inquisitoriales. La importancia del caso radica en que en esta información fray Alonso de Molina expresa su manera de percibir la conversión de los indígenas, cómo creía que el castigo era mejor que mil palabras, e incluso aseguró que si Zumárraga quemara a dos indios cada semana, sería más útil que los sermones que pronunciaba, máxime que aún no conocía el totonaca que hablaban en ese lugar. Un dato importantísimo que nos proporciona

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 7, f. 85-102.

¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 36, exp. 6, f. 224.

²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 40, exp. 33, f. 175-180.

Molina es que se había tomado atribuciones inquisitoriales porque en el Capítulo celebrado en 1539 se había conminado a los religiosos observantes a perseguir las idolatrías, así que sólo estaba cumpliendo el mandato. Esto es fundamental, pues explica la proliferación de casos e informes en este momento. Por otra, este Capítulo es mencionado por Motolinía como el planteamiento de una discusión contra la labor realizada por los primeros «doce» franciscanos, a quienes se criticaba por haber realizado los bautizos masivos sin que los indígenas fueran cristianos convencidos. Motolinía expresa de manera muy velada el desacuerdo que tenían ellos con el obispo, tal y como lo expresa en la segunda parte, capítulo XVI y XVII: «los frailes se determinaron de bautizar a cuantos viniesen, no obstante lo mandado por los obispos».

El informe relata el castigo que Molina impuso al cacique de Mac-tlaclan: le mandó prender con una soga al cuello y salir con ella en público. Lo envió a la escuela de niños a aprender el Credo y lo trasladaron a México con los ídolos que halló y dos códices que guardaba.

18. Don Pedro y don Antonio, cacique y alguacil de Totolapan.²¹ Fueron acusados de haberse amancebado con una india que había sido manceba de su difunto padre. También fueron inculpados como idólatras. Los principales de Totolapan fueron condenados a la exhibición pública, a ser azotados y desterrados de su pueblo.

19. *Texcacoacatl* de Ocuila fue denunciado por encubrir ídolos en Ocuila.²² Él de inmediato reconoció que tenía guardado un ídolo que le había dado *Ollin*, el sacerdote del lugar, que quería entregarlo, pero que *Ollin* se oponía. Por ello había hecho saber a otros que tenía el ídolo para que se lo pidieran. Sólo aparece la información y no hubo sentencia.

20. La información contra don Juan, el cacique de Iguala, se presentó en julio de 1540.²³ En ella existe una supuesta misiva de los *pilhuanes* de Iguala y Ana, la esposa de don Juan. Se le acusó de que decía a los *pilhuanes* que santiguaran sus vergüenzas; de que había violado a dos indias en la iglesia durante la cuaresma y también a la hermana de su esposa, a su propia hermana, a una tía, a una niña de diez años y a cinco mancebas, con las que se había encerrado en una cámara de su casa; de que trataba a su esposa como perra; de que hacía ceremonias

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 212, exp. 7.

²² AGN, *Inquisición*, vol. 1, f. 5-7.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 40, exp. 32, f. 172-173.

idolátricas con un tronco grande para los voladores, que ofrecía copal y rosas, a los voladores los hacía que se sacaran sangre de la lengua y las orejas y que echaba copal al fuego; realizó ciertos rituales antiguos cuando había muerto su hermana; que no había querido bautizar a uno de sus hijos, el cual había muerto; y que comía carne el miércoles de ceniza afirmando que los frailes hacían lo mismo.

La carta con estas acusaciones aparece recibida por Zumárraga con una nota que dice «Contra don Juan, cacique de Iguala. En XVI de julio de XL años. Que se notifique a don Pedro que el Santo Oficio hace denuncia contra él y con todos, por ende, que le manda que de aquí adelante no incurra en ninguna de las contenidas en esta acusación ni en otros casos de Inquisición, so pena que si incurre, será punido e castigado por la pena ordinaria». Esto nos indica que uno de los principales del lugar estaba levantando la información contra el cacique para deshacerse de él.

21. Don Juan, cacique de las minas de Totoltepec, fue denunciado ante el vicario Pedro López de Mendoza, quien recibió la información contra el cacique, a quien se le imputó haber vivido con dos hermanas, aunque no después de haberse casado.²⁴ Este caso es interesante porque manifiesta la violencia de que eran objeto las mujeres en las relaciones familiares en la sociedad indígena. Sólo está la información, pero no existe consecución del proceso.

22. El proceso contra Gaspar de Otumba se abrió porque a Zumárraga le habían comentado que algunos indios habían efectuado ciertos rituales llevando una cruz con una cabeza.²⁵ Según la declaración de Antonio y Pedro ellos habían comprado y llevado la cruz porque la tenían por Jesucristo, le ofrecían copal y bailaban en su honra, pero no hacían sacrificios como lo acostumbraban antes. Aquí percibimos el proceso de sincretismo religioso que conformó una religión mexicana.

23. Contra don Francisco, cacique de Yanhuitlan, Don Domingo y don Juan. El proceso inicia en 1543, cuando Zumárraga ya no estaba fungiendo como inquisidor.²⁶ El caso es por demás interesante por los rituales que se describen y las relaciones que aparecen, además porque

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 30, exp. 7, f. 73-83.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 2, f. 18-19.

²⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 5 y 6.

Yanhuitlan estaba encomendado a Francisco de las Casas, primo de Hernán Cortés. No obstante, este caso no tuvo conclusión.

En el transcurso del desempeño de fray Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico podemos percatarnos de la evolución que tuvo el Tribunal de la Inquisición en el tiempo. El año de 1536 se caracterizó por procesar a conquistadores y personas cercanas a los integrantes de la Primera Audiencia. Aparentemente el proceso de *Ocelotl* databa de una cuenta pendiente en 1530, año en que Cortés regresó de su primer viaje de España y se estableció en Texcoco mientras esperaba la llegada de la Segunda Audiencia. La Primera Audiencia prohibió a los indígenas que proporcionaran sustento a la comitiva cortesiana, la que, por cierto, era bastante numerosa, aproximadamente más de 400 personas. Podríamos pensar en *Ocelotl* como un aliado de Cortés, razón por la cual Zumárraga decidió acabar con él. Lo que sí destaca en la documentación es que las autoridades temían que el sacerdote texcocano pudiese organizar a los diferentes señores contra los españoles.

De una u otra manera, todos los casos del presente estudio se vinculan con aspectos de la vida política de la etapa de la conquista de México. El hecho de que la mayoría de los acusados hayan sido los gobernantes y sacerdotes indígenas, nos muestra que los españoles estaban convencidos de que había que ejercer el dominio de las comunidades a través del control de los caciques en cada lugar. En diversas fuentes los españoles manifestaron su percepción acerca de la importancia que tenían los Señores en la sociedad indígena y la necesidad de controlarlos o aniquilarlos. El informe que remitió el Licenciado Rojas en 1529 al Consejo de Indias expresa esta percepción. Afirma que los principales y caciques fingían cristiandad, eran tiránicos y eran adorados y reverenciados como dioses por los demás indios. En el mismo informe critica a los conquistadores, quienes, por su codicia, llegaban a utilizar como pretexto las guerras y rebeliones que ellos mismos provocaban y reducían a la esclavitud a los indígenas para contar con mano de obra para las minas; como ejemplo mencionó los levantamientos que hubo en Texcoco.²⁷ Asimismo, en informe que envían los oidores de la Segunda Audiencia al emperador dicen «aun-

²⁷ Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas, Madrid, Real Academia de la Historia, 1895, t. x, p. 335.

que esta gente es mansa, es mucha e en gran cantidad, y los pequeños son subxetísimos a los principales». ²⁸ Esta es una manera de plantear los problemas que enfrentaba la Corona Imperial, pues por un lado debía encontrar formas de dominación que le permitieran un mayor control de la población indígena, para lo cual le estorbaba el antiguo grupo dominante y por otro, también debía controlar a los conquistadores. Esta situación nos ayuda a explicar el hecho de que la mayoría de los acusados fueran caciques y gobernantes de diferentes poblaciones.

Por otra parte, existen tres casos de carácter eminentemente político, dos de ellos son los que captaron la atención de los historiadores desde principios del presente siglo: el proceso contra don Carlos *Chichimecatecotl* y el proceso contra *Ocelotl*; el tercer caso está directamente vinculado al de *Ocelotl*, y fue el que siguió el Santo Oficio contra *Mixcoatl* y *Papalotl*, cuya principal aportación consiste en proporcionarnos mayores datos sobre el entorno histórico, lo cual contribuye, en parte, a lograr una mejor comprensión de las circunstancias del momento.

Para poder comprender el aspecto político de estos tres casos, es indispensable que remembremos algunos documentos del periodo. Según fray Toribio de Benavente, Motolinía, cuando Cortés salió a Las Hibueras, todos los señores de la tierra se concertaron para levantarse y matar a los cristianos

[...] porque cuando los españoles vinieron estaban todos los señores y las provincias muy diferentes y andaban todos embarazados en guerras que tenían los unos con los otros, y a este tiempo que digo que esta gente salió de México, y los vio a todos tan unidos y ligados unos con otros, y tan apercebidos de guerra, que tenían por muy cierto salir con la victoria, comenzando la cosa; y así fue de hecho, sino que Dios maravillosamente los cegó y embarazó, y también fue mucha parte lo que los frailes hicieron, así por la oración y predicación, como por el trabajo que pusieron en pacificar las disensiones y bandos de los españoles. ²⁹

El 27 de agosto de 1529, fray Juan de Zumárraga envió una carta al Emperador donde, además de escribir a favor de Hernán Cortés como

²⁸ *Ibidem*, t. LXI, p. 103.

²⁹ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, Edmundo O'Gorman (direc.), *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, parte III, cap. V, p. 305.

conquistador, le notificó a Carlos V que fray Martín de Valencia le comunicó que los indios fabricaban armas y estaban esperando que salieran los conquistadores de la ciudad de México para matar a los frailes en los monasterios.³⁰ En otra misiva muy extensa que enviaron los oidores de la Segunda Audiencia el 14 de agosto de 1531, informaron al Emperador sobre diferentes problemas que enfrentaban. Le comunicaban que Hernán Cortés se había molestado con ellos porque, como oidores de la Audiencia, habían llamado ante el obispo Zumárraga a los principales de Chalco, Otumba y Tepeapulco para que dejaran de pagar los tributos al Marqués del Valle, pues estos pueblos ya no formaban parte de sus encomiendas. Cuando estuvieron reunidos les dijeron que no estaban obligados a trabajar para Cortés a menos que éste les pagara un salario, el cual, a su vez, les serviría a ellos para pagar los tributos a la Corona. Manifiestan que el conquistador se había adjudicado para sí a la gente de Texcoco, Otumba, Chalco, Tlalmanalco, Tepeapulco y la ciudad de México, que era la de mayor calidad y entendimiento, y esta gente le tenía gran afición porque los había conquistado, y también, porque los trataba mejor que otros españoles. Ellos intentaban persuadirlos de que el señor de todas las tierras era el Rey y no Cortés. Así, como el Marqués se había «airado» por sus acciones, no acudió a sofocar una rebelión cuando ellos le solicitaron su intervención, sino que envió a otros de sus allegados. Al respecto concluyeron que ellos trataban bien a Cortés, como lo merecía, y si se iba o no de México, les daba igual, pero señalaron que muchos lo trataban mal para que se fuera. A continuación expresaron sus temores de que pudiesen levantarse los indígenas comandados por sus principales, pues si veinte o treinta de éstos conjuntaban a los indios, perderían las tierras conquistadas; los españoles vivían con el resquemor de una rebelión. Narraron cómo, hacía tres o cuatro meses, a la una de la mañana, acudieron a decirles que los indios se levantaban; de inmediato llamaron al Capitán General para hacer frente al alzamiento; no obstante, Cortés no encontró a los indios preparados para la guerra, y sólo localizó 200 lanzas. En otras ocasiones, en la ciudad se vivía una situación de inestabilidad porque se corría la voz del alzamiento de los indios. Los oidores pidieron 2 000 frailes para solucionar tal situación, lo que nos indica que confiaban más en la labor religiosa de los frailes que en fuerzas de otro tipo.³¹ El 25

³⁰ *Ibidem*, t. XIII, p. 10

³¹ *Ibidem*, t. XLI, pp. 56-104.

de febrero de 1545 Gerónimo López envió una misiva al Emperador sobre la visita de Francisco Tello de Sandoval en la que se quejó de que los indios ya no eran sumisos y mansos como cuando estaban recién conquistados, culpó de ello a los frailes, pues éstos les decían a los naturales que los conquistadores eran macehuales en España, que allá estaban los señores, que no los reverenciaran, además les enseñaban latín y ciencias, así que los principales se atrevían a vivir como españoles, cabalgaban y tenían armas. Para Gerónimo López esto lo hacía temer un alzamiento «porque es gente amiga de novedades, bullicios e alteraciones: a los españoles quisieran ver hechos pedazos».⁵² Independientemente de qué tan apegadas a la realidad pudieran ser estas apreciaciones, evidentemente existía un sentimiento de inseguridad entre los españoles por una potencial rebelión indígena.

De manera muy clara podemos constatar que durante el gobierno de la Primera Audiencia, el dominico fray Domingo de Betanzos, en calidad de inquisidor comisionado a la Nueva España, dependiente aún de La Española, procesó en 1527 a varios conquistadores cuyo común denominador era ser partidarios de Cortés. Asimismo, durante el gobierno de la Segunda Audiencia de México, el oidor Francisco de Loaysa era quien, junto con fray Juan de Zumárraga, dictaba las sentencias definitivas de los procesos. Por otra parte, gracias a las atribuciones que le concedía la legislación del Patronato Real obtenido por los Reyes Católicos, Zumárraga, en su calidad de obispo, dependía directamente del Rey, pues éste último era quien designaba o destituía a los altos jerarcas de la Iglesia de España. Además, de manera indiscutible, fue el pleno de la Segunda Audiencia el que decidió las sentencias que se dictaron en los procesos que siguió el Inquisidor Apostólico contra *Ocelotl* y don Carlos *Chichimecatecoll*.

El proceso de don Carlos *Chichimecatecoll* era eminentemente político. Las razones que el Inquisidor Apostólico adujo para condenarlo a la hoguera fueron que era un hereje dogmatizador y había negado sus errores sin pedir misericordia, a pesar que se le había avisado que si confesaba sus yerros, idolatrías y excesos se le recibiría a penitencia.

En la elaboración de la sentencia definitiva podemos constatar que Zumárraga y la Segunda Audiencia condenaron a don Carlos *Chi-*

⁵² José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1992, doc. 291, pp. 274-278.

chimecatecoll por hereje dogmatizante, y no por todas las acusaciones que presentó el fiscal, la primera acusación, la de idolatría, no podía comprobarse, ya que todos los testigos convocados a declarar afirmaron que los ídolos encontrados en la casa de Oztotipac los había puesto un tío del inculpado después de la conquista, y que éste no era quien los había encubierto, además, nunca habían visto a don Carlos hacer ningún tipo de ceremonias o sacrificios a sus antiguas deidades. Respecto a la segunda de las acusaciones, tampoco se retomó por su vaguedad, pues no dice cuáles eran las herejías y errores tan escandalosos. En cuanto a la tercera, si bien era cierto, según las declaraciones, que don Carlos había expresado lo que se dice en la acusación, no había impedido enseñar la doctrina cristiana, sino más bien había intentado persuadir a sus sobrino y cuñado de lo que pensaba. Probablemente por ello sólo se retomó la última de las acusaciones. Independientemente de los calificativos morales al tipo de vida de los indígenas, es interesante la idea que maneja el fiscal de que don Carlos, con sus palabras heréticas, no sólo había escandalizado, sino alborotado a mucha gente, y la consideración final de que por fortuna la fe católica y sus preceptos ya estaban arraigados en los corazones de algunos de los oyentes, pues de no ser así, don Carlos hubiera podido perturbar a una parte considerable de la Nueva España, por lo que podían volver a crecer escándalos y alborotos. En esta apreciación se manifiesta la percepción de estos españoles de que habían logrado imponer desde el aparato de Estado una situación de estabilidad, y el temor a que pudiese resurgir una fuerza organizativa indígena que volviera a crear un ambiente de inseguridad.

Por otra parte, es muy posible que don Carlos efectivamente hubiera expresado las ideas que sirvieron para su condena, en primer lugar, porque los testigos que declararon al respecto coincidieron en sus relatos, que sin ser iguales, si son similares y no presentan contradicciones puntuales, como sí pudimos constatar que sucedió en el caso 11, el de los indios de Ocuituco. En segundo lugar, porque los planteamientos formulados por don Carlos eran los de una mente crítica en busca de alternativas ante una situación concreta de dominación. Hubiera sido difícil que los formulara alguien que no se encontrara en tal situación, además, su propuesta es en gran medida de tolerancia, totalmente opuesta a la mentalidad española de la época.

Un argumento muy importante que presentó como defensor Vicencio de Riberol, para cuestionar las acusaciones del fiscal, fue el

que llevó ante el Inquisidor Apostólico el 22 de agosto de 1539. En principio afirmó que la acusación no estaba elaborada de acuerdo con las normas establecidas por el derecho canónico, puesto que no se señalaban las fechas en las cuales supuestamente se habían cometido los delitos; además, negaba su culpabilidad. En segundo lugar, aludió a que se había criado desde su niñez bajo la doctrina y administración del Marqués del Valle, había estado en casa de Cortés y bajo su doctrina, y cuando llegaron los frailes lo bautizaron y estuvo bajo su administración y gobierno. Desafortunadamente, este argumento en lugar de que pudiera favorecerle le era contrario en aquel momento. También mencionó que los frailes le habían enseñado la doctrina cristiana, que había guardado después de bautizarse como católico cristiano. Por último, sostuvo que aquellos que habían declarado en su contra lo hacían por mala voluntad u odio que le tenían, porque no querían que fuera señor y gobernador de Texcoco, pues este pueblo le correspondía porque era el legítimo heredero de su hermano don Pedro, quien lo había nombrado como tal en su testamento antes de morir. Este argumento que utilizó Riberol en defensa de don Carlos es de suma importancia, pues esto quiere decir que él era el legítimo Señor de Texcoco, pero los españoles habían nombrado y puesto en su lugar a Lorenzo de Luna, un hombre menos inteligente y más maleable para gobernar a los indios de un lugar tan importante como era Texcoco. Ese podía ser un excelente motivo para tratar de organizar a los señores indígenas de México, Tacuba, Tula y Chiconautla, quienes además eran sobrinos y parientes de don Carlos.

CONCLUSIONES

1. La Inquisición Apostólica de Nueva España fue el instrumento de la Corona española para retirarles el poder político a los conquistadores.

2. La Corona española estaba apenas ideando las estructuras que le permitieran funcionar como poder político. Primero envió a los oficiales reales, después al gobernador y la siguiente opción fue la Audiencia. A pesar de los abusos cometido por la Primera Audiencia mantuvo la idea de que era una opción viable y nombró a la Segunda Audiencia. Hasta 1535 envió a un virrey que fungió como presidente de la Audiencia.

3. La persecución contra los indígenas parece indicarnos una manera de romper las estructuras que Cortés había implantado para esta-

blecer el poder político. Cortés, con un concepto de expansión imperial tipo romano, trataba de mantener las formas de organización de los lugares y poblaciones a donde llegaban, sobreponiendo las propias; trató de conservar las estructuras indígenas y al mismo tiempo intentó impulsar una economía basada en la concepción burguesa de su época, por eso impulsó los ingenios azucareros y la cría de moreras de gusano de seda. La Corona quería dominar sobre Cortés y sobre cualquier otra fuerza política. Combatió el poderío de los señores, impidió que se formara un clero indiano, prohibió que los indígenas tuvieran acceso a mayor conocimiento, los destinó a constituirse en simple fuerza de trabajo y creó un sistema de discriminación y exclusión para los indios. Así se estructuraron las dos repúblicas, la de blancos y la de indios, con leyes propias. A los indios se les consideraba incapaces para tomar decisiones, pues eran vistos como menores de edad. También a partir de entonces empezó a conformarse entre los españoles la idea de que los indios eran flojos, que debían ser obligados por ellos a trabajar.

Pensamos que don Luis de Velasco acertó al imponer la carga tributaria en dinero y no en especie. Por esta razón, los indios se veían obligados a alquilar su fuerza de trabajo y así poder pagar el tributo. Fue también don Luis de Velasco quien concibió el sistema de repartimiento, respetando parte de las antiguas formas de organización indígena tal y como lo propuso Vasco de Quiroga, para de esta manera lograr una mejor distribución del trabajo.

INQUISIDORES VIRTUALES. LOS INDIOS BAJO LA JUSTICIA ORDINARIA

Irma Guadalupe Cruz Soto

El convulso proceso de conquista, colonización y evangelización del antiguo territorio mesoamericano provocó el enfrentamiento de dos concepciones del mundo diametralmente distintas: la española y la indígena. El cometido de la Corona española, como gran ordenadora de este proceso, fue lograr la incorporación de la población nativa como súbdita sobre la cual se apoyó la gran labor colonizadora. A su vez, debía conseguir el orden y equilibrio necesarios entre pobladores indios y españoles que permitiera la buena marcha de la naciente colonia. Una institución de control social, el brazo normativo de la vida religiosa que, es bien sabido, tuvo injerencia en muchos otros aspectos de la vida colonial, fue el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

A partir de su establecimiento formal en la Nueva España, como institución encargada de la preservación de la fe católica, «para que se conserve con la pureza y entereza que conviene» —de acuerdo con las Reales Cédulas de su fundación—, el Santo Oficio debía actuar contra toda desviación de la doctrina católica, contra las herejías que pudieran surgir o arribar a las provincias recién conquistadas, con el fin de evitar «que los naturales de ellas sean pervertidos con nuevas, falsas y reprobadas doctrinas y errores».¹

Por lo tanto, en su carácter de neófitos en la fe católica, los indios no entraban en la categoría de herejes, ni cuando cometían faltas eran considerados como tales. De ahí la importancia que tenía para la Inquisición novohispana evitar que los recién conversos fueran pervertidos por doctrinas heréticas, sabedora de lo limitado de sus alcances ante territorios

¹ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias: 1680*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, lib. I, tít. XIX, ley I, pp. 91-92.

extensos, con poblaciones inmensas y lenguas distintas.² Aunque dejaría de tener el control sobre sus casos, el Tribunal de la Inquisición contemplaba a la población indígena en su actuar contra los no indios. De manera indirecta, preservaba la fe de unos castigando a los otros, librando así, tanto a cristianos nuevos como a viejos de las «falsas doctrinas», lo que finalmente representaba el principal objetivo de su creación.

Antes de 1571, los tribunales de tipo inquisitorial que se implantaron en Nueva España, en los que tuvieron amplias atribuciones frailes y obispos, enfrentaron las lagunas en la fe dejadas por una evangelización tan generalizada como superficial para la mayor parte de los nuevos conversos. No es de extrañar el celo con que actuó fray Martín de Valencia en los primeros juicios contra indios,³ o el de fray Juan de Zumárraga, primer obispo e inquisidor apostólico, quien fue un activo juez en procesos contra idólatras, hechiceros, dogmatizadores y amancebados.⁴ De tal forma, se cuenta con evidencias relevantes de las enérgicas acciones emprendidas contra los indios durante esos años.

La falta de control y los excesos cometidos por los eclesiásticos, obligaron a la Corona a imponer un mayor orden. En 1560 se ordenó a los obispos que evitaran excederse en el nombramiento de fiscales y que fuera de sus distritos «no hagan prender, ni azotar indios ni indias en los casos que no fueren de su jurisdicción».⁵ Luego de tales reconvenciones, se permitió que la justicia ordinaria conservara sus atribuciones para juzgar a los indios en sus faltas a la fe. Por su parte, el Tribunal del Santo Oficio tendría que ocuparse de casos considerados aún más graves y dañinos que el neopaganismo indio.

Fue así como a la par de su establecimiento, el Tribunal vio perder su competencia en casos de naturales. Esto no eximió a los indios de ser sancionados por faltas a la fe cristiana. Permanecerían bajo la

² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 24-26.

³ Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 46-48.

⁴ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Tipografía Guerrero Hnos., 1912. Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 66-93.

⁵ *Recopilación...*, lib. I, tít. VII, ley 32, p. 35. Esta misma orden fue aplicada a los doctrineros ocupados en la conversión de los indios, véase: lib. I, tít. XIII, ley VI, p. 55. Antonio de León Pinelo, *Recopilación de las Indias*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992, p. 189.

jurisdicción ordinaria del obispado a través del provisor o vicario general, quien a su vez, delegaría en sus sacerdotes o ministros de doctrina la facultad de juzgar y castigar a los feligreses.⁶

Así, los juzgados ordinarios diocesanos vieron aumentar, teóricamente, su influencia en la mayor parte de la población novohispana. Por supuesto, no conforme con tal disposición, el tribunal inquisitorial continuó interviniendo en los asuntos referentes a indios, investigando el paganismo durante toda la época colonial.⁷ Se han conservado muchos informes de frailes y clérigos que como comisarios del Tribunal enviaban denuncias y averiguaciones sobre casos de idolatría y supersticiones que, generalmente, iban a parar a los archivos sin ser remitidas a los jueces ordinarios para su seguimiento.⁸

Por otro lado, los juzgados ordinarios también se veían desplazados por tribunales civiles que se entrometían en sus funciones. Por ejemplo, en 1572 la justicia real de Acapulco encabezó autos sobre idolatría india. Después de las averiguaciones, el teniente corregidor Juan Manuel Perea, determinó que el negocio tocaba al Santo Oficio y remitió la causa a los inquisidores, aunque todos los involucrados eran indios.⁹ Fueron muy comunes los casos en que autoridades civiles, como alcaldes mayores y corregidores, acostumbraban enviar informaciones o denuncias sobre prácticas no cristianas de los indios al Tribunal de la Inquisición y no al obispado que correspondía a la jurisdicción.

⁶ *Recopilación...*, lib. VI, tít. I, ley I, p. 187. Los juzgados ordinarios recibieron diversas designaciones, como lo señala Roberto Moreno de los Arcos, «La inquisición para indios en la Nueva España. Siglos XVI a XIX», *Chicomoztoc*, México, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 7.

⁷ Greenleaf, *op. cit.*, pp. 125-134.

⁸ Durante el siglo XVII se incrementaron notablemente las noticias sobre idolatría y hechicería indígenas recibidas en las oficinas del Tribunal. Por lo general, los inquisidores hicieron caso omiso por considerarlos delitos nacidos de la ignorancia y de poca importancia para merecer ser atendidos, como lo señala Alberro, *op. cit.*, pp. 149-150. La poca atención dada a tan gran cantidad de denuncias se debió principalmente a que los indios salían de su competencia. De cualquier manera, siempre que llegaba noticia de algún caso importante, el Santo Oficio no dudaba en intervenir.

⁹ Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición*, vol. 497, exp. 30. En 1580 se ordenó que las causas de fe contra indios quedaran a cargo de los ordinarios eclesiásticos, mientras los casos por hechizos y maleficios pasarían a las justicias reales. Tal parece que esta disposición estuvo lejos de cumplirse, pues los juzgados ordinarios siempre formaron causas por hechicería y maleficios. *Recopilación...*, lib. VI, tít. I, ley I, pp. 91-92

Por su parte, el Santo Oficio se vio continuamente afectado en sus competencias y tuvo muchos conflictos con los preladados. Esto se debió a que la extirpación de la idolatría y de las supersticiones paganas continuó realizándose en forma semejante a como lo hacía la Inquisición. Los procedimientos judiciales establecidos por los jueces eclesiásticos no presentaban mayores diferencias que los inquisitoriales y en muchos casos, interferían con el trabajo del Tribunal. Los provisoratos generaron una «burocracia de funcionarios»,¹⁰ pues nombraron comisionados en las provincias que podían fácilmente confundirse con los comisarios inquisitoriales.

Los ministros establecidos en pueblos cabeceras de doctrina y a cargo de los sujetos, llegaron a tener funciones diversas. Por lo general un clérigo fungía en su jurisdicción como juez eclesiástico ordinario. Era común que ostentara el título de «juez de comisión contra los idólatras».¹¹ Así pues, los curas funcionaron como una especie de inquisidores locales encargados de recibir las denuncias, encabezar los autos, dirigir las testificaciones y aplicar las sentencias.

Por lo general, los juzgados ordinarios tuvieron especial cuidado en conducir correctamente los procesos. El obispo, en su calidad de juez en primera instancia de su diócesis, podía dirigir las causas a partir de una denuncia o durante una visita de partido;¹² también el provisor o vicario y el clérigo, como juez comisionado, iniciaban el proceso. Se nombraba notario e intérprete y se citaba a los testigos y al acusado para declarar bajo juramento. Cuando se lograba la confesión, los inculcados obtenían el perdón después de la debida abjuración pública y el cumplimiento de los ritos católicos que fueran determinados: misas, oraciones, adoctrinamiento o prisión monacal. Se dieron también los casos de sentencias que incluían autos de fe que, a semejanza de los del Santo Oficio, incluían corozas, prisiones y azotes.

No tardó en provocarse una complicada confusión jurisdiccional y numerosas disputas sobre competencia, funciones y procedimientos

¹⁰ Como bien lo señala Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985, p. 125.

¹¹ Irma Guadalupe Cruz Soto, *Magdalena Papalo y Joseph Chicon: dos médicos nahuas del siglo XVII*, tesis de licenciatura, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 69.

¹² Como es el caso de la actuación de los obispos en los procesos a indios de Chiapas analizados por Dolores Aramoni, 1992, pp. 105-120.

entre el Tribunal de la Inquisición y la justicia ordinaria. Fue común que los tribunales eclesiásticos ostentaran insignias inquisitoriales y las causas se llevaran al estilo de las del Santo Oficio, además de que los jueces ordinarios se designaran a sí mismos como inquisidores.¹³ Esto subió los ánimos a tal grado que por Real Cédula de 1604 se ordenó: «Que los arzobispos y obispos castiguen los delitos de la fe como ordinarios y no como inquisidores». Sin embargo, en el texto de la disposición puede leerse:

*Rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias que donde debieren proceder como inquisidores ordinarios que son, procuren castigar las supersticiones y delitos y excesos particularmente de indios con mucho cuidado y que todos sean instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica por vía de la predicación y doctrina por los ministros del evangelio y que se excusen y atajen cualesquier supersticiones.*¹⁴

Esto demuestra lo difícil que resultaba diferenciar las funciones judiciales relativas a delitos religiosos de los indios, tanto por parte de la Corona como también por los propios inquisidores. Ante la necesidad de vigilar la ortodoxia religiosa en provincias alejadas, se daba el caso de que un juez eclesiástico ordinario fuera a la vez comisario inquisitorial. De esa forma, en la práctica las funciones del Tribunal solían confundirse con las de una virtual inquisición ordinaria.

A inicios del siglo XVII hubo un resurgimiento de las persecuciones contra el neopaganismo indio y con ellas, los mejores ejemplos de «inquisidores ordinarios». La lucha contra el paganismo indio se extendió ante las evidencias de prácticas gentiles que perjudicaban el lento proceso de cristianización indígena. Varios eclesiásticos tuvieron el encargo de escribir informes, que más que detallar las creencias y prácticas religiosas de los indios, insistían en la necesidad de

¹³ Acerca de la confusión jurisdiccional entre inquisidores y ordinarios por los asuntos de indios, véase el excelente estudio que hace Greenleaf, *Inquisición y...*, pp. 121-153.

¹⁴ Las cursivas son mías. León Pinelo, *op. cit.*, p. 287. Juan Pedro Viqueira, «Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano», en *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1996, pp. 81-99.

reconocer y cortar de raíz toda manifestación religiosa de origen pagano.¹⁵ Tal situación ponía en predicamento la eficacia del clero novohispano en la cristianización indígena y ameritaba actuar con energía. Sin embargo, también en estos casos la Inquisición tuvo que intervenir para controlar a los ordinarios. Así lo hizo en 1659 con el bachiller Gonzalo de Balsalobre, sacerdote de San Miguel de Solá. En sus averiguaciones sobre las ceremonias gentílicas de sus feligreses, Balsalobre ostentaba el título de «inquisidor ordinario» otorgado por el obispo de Oaxaca don Diego de Hevia y Valdés, quien por haberse tomado tales atribuciones había sido amonestado desde España en otras ocasiones.¹⁶ Un caso más conocido es el del bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del célebre dramaturgo, quien fuera cura párroco y beneficiado del pueblo de Atenango, desde donde realizó numerosas pesquisas para descubrir y castigar las transgresiones a la fe por parte de los indígenas. En 1614 se denunció que Ruiz de Alarcón aplicaba castigos a la manera inquisitorial contra indios acusados de quebrantar la fe católica.

El bachiller organizaba autos de fe a la manera del Santo Oficio, haciendo que los indios vistieran la coraza durante la misa, se les aplicaran azotes y pregonaran por el pueblo sus delitos. Finalmente se comprobó que por un excesivo celo al castigar a sus fieles, Ruiz de Alarcón se había valido de procedimientos de orden inquisitorial desconociendo las prohibiciones que al respecto tenían los jueces eclesiásticos. Después de ser reconvenido por invadir la jurisdicción inquisitorial, continuó investigando y persiguiendo activamente a los indios que mantenían vivas creencias y costumbres antiguas.¹⁷

Existe un buen ejemplo de cómo se involucraban en actividades comunes los juzgados eclesiásticos y el Tribunal de la Inquisición, cooperando y comunicándose sin mayores conflictos. En 1688 en Tlaco-tepec, Puebla, el bachiller Diego Jaymes inició autos contra una mulata

¹⁵ Son conocidas las indagaciones y registros de Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Gonzalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna y Pedro de Feria, que dan constancia importante de la permanencia de prácticas gentiles entre indígenas del centro de México, Oaxaca y Yucatán. Hernando Ruiz de Alarcón y otros, «Tratado de las Supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España», en *El alma encantada, Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, 1987.

¹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 437, exp. 3. Greenleaf, *Inquisición y...*, pp. 128-129.

¹⁷ AGN, vol. 304, exp. 39.

de nombre Nicolasa y su marido, el indio Juan Mateo, a quienes se acusaba de ser idólatras y sacrificadores.¹⁸ Jaymes era cura vicario y juez eclesiástico nombrado por el obispo y el provisor de la diócesis de Puebla «en causas de nuestra santa fe contra idolatrías y otras supersticiones del Demonio». Tal parece que su labor como juez era constante, pues en Tlacotepec había una «cárcel de los idólatras». Al concluir las primeras averiguaciones, el bachiller no dejó de consultar al Tribunal y durante todo el proceso mantuvo una intensa comunicación sobre los procedimientos a seguir en el caso. Aunque había indios involucrados en los delitos, la principal acusada era mulata, por lo que Jaymes remitió los autos al Santo Oficio a través del provisorato de la diócesis. Por su parte, Nicolasa alegó ser india legítima, que había vivido siempre como tal y que estaba casada con un indio, por lo que pedía que su causa fuera vista por el juez provisor del obispado y no por la justicia inquisitorial.¹⁹ Después de una minuciosa revisión de los autos, se consideró que hacía falta completar las informaciones sobre su origen. Para ello, el Tribunal otorgó comisión especial a Diego Jaymes a fin de que realizara nuevas y más completas averiguaciones. El capellán y comisario del Santo Oficio en Puebla, Francisco Flores de Valdés, informó al Tribunal que el indio Juan Mateo solicitaba que en tanto se dictaminara el caso, Nicolasa pudiera salir de la cárcel pública para ser recibida en la casa del capellán. Finalmente, los inquisidores determinaron que los reos, incluida Nicolasa, tanto por su crianza como por su lenguaje eran indios, por lo que el Santo Oficio no podría enjuiciarlos, «aunque por alguna parte tengan sangre que no sea de indio». Los inquisidores decidieron que el conocimiento de los delitos y su castigo debía correr a cargo del juzgado eclesiástico ordinario del obispado de Puebla, al que devolvieron el proceso.

La causa de Nicolasa fue un modelo a seguir. Al año siguiente, el comisario Flores de Valdés remitió a los inquisidores los autos que Diego Jaymes había iniciado contra Juan Pascual y su mujer, mestizos acusados de idolatría. El fiscal determinó que el caso era «de la misma calidad y naturaleza» que el de la mulata Nicolasa, por lo que se debía proceder de la misma manera, enviando comisión a Jaymes para que

¹⁸ *Ibidem*, vol. 669. Diego Jaymes Ricardo de Villavicencio fue un reconocido predicador, autor de un confesionario contra las idolatrías de los indios.

¹⁹ Asegurar un origen indio era un alegato común de mestizos y mulatos para escapar del Santo Oficio. Al respecto véase a Greenleaf, *Inquisición y...*, pp. 134-138.

«según estilo de este Santo Oficio», examinara a los testigos e hiciera averiguaciones sobre el origen de los acusados.²⁰

Los procesos seguidos por Diego Jaymes confirman lo común que era en el Santo Oficio, la recepción de informaciones sobre delitos de indios o sobre casos de españoles, mestizos y mulatos en los que estaban involucrados. Por lo general, procedía señalando que las causas no eran de su competencia y las remitía a los juzgados eclesiásticos de los obispados. Cuando consideraba que los informes que recibía eran importantes, conservaba el proceso y enviaba instrucciones a los ministros de doctrina para que continuaran las indagaciones.

Sin embargo, para mediados del siglo XVIII aumentaron notoriamente los conflictos entre la Inquisición y los juzgados ordinarios diocesanos. La actuación institucional de los ordinarios en casos de indios tuvo su mejor expresión en el Provisorato de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos, una rama de los juzgados eclesiásticos donde prácticamente se daba por hecho la inquisición para indios.²¹

Los juzgados ordinarios de las diócesis fueron muy activos durante todo el periodo colonial. En la práctica, sus procedimientos judiciales no diferían de los del Santo Oficio, que así, vio socavada su influencia ante la mayor parte de la población novohispana. Las evidencias de procesos conducidos por la justicia ordinaria en el archivo del Tribunal de la Inquisición, confirman la confusión jurisdiccional suscitada a raíz de la pérdida, en 1571, del control que ejercía sobre los casos de indios. También demuestra hasta que punto, los juzgados eclesiásticos consideraron al tribunal inquisitorial como referencia obligada sobre las formas en que habían de proceder en los juicios que iniciaban y en las sentencias y castigos que aplicaban. Por tal razón, aunque el Tribunal debía dedicarse a delitos de mayor envergadura, se mantuvo al tanto de los cometidos por indios, ya fuera a través de los informes de sus comisarios o de las notificaciones de los mismos jueces eclesiásticos.

Es probable que la Corona haya fomentado la existencia de diversos tribunales realizando las mismas funciones, con la intención de evitar la concentración de poder en una sola institución. De esa forma, la Inquisición novohispana terminó por convertirse en el aparato represor

²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 674.

²¹ Greenleaf, *Inquisición y...*, pp. 139-153. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, pp. 401-402.

de una minoría dominante.²² Sin embargo, una institución fuerte como el Santo Oficio, tuvo una importante presencia en todos los ámbitos de la vida colonial y es posible conocer ampliamente sus actividades, no sólo porque documentaba todas sus acciones, sino por el control estricto que tenía sobre sus manuscritos. Por el contrario, se conoce muy poco de los juzgados que tuvieron a su cargo al 80 por ciento de la población novohispana. Hay que considerar que muchos clérigos procedían contra los indios que cometían delitos religiosos sin documentar sus acciones, y por otro lado, hay evidencias de eclesiásticos que no iniciaban averiguaciones por ignorancia, descuido y hasta tolerancia hacia las prácticas paganas de sus feligreses.²³ Por su parte, la documentación de los juzgados ordinarios debía formar parte de los archivos de cada diócesis, que comúnmente son de difícil acceso, o en los que la documentación antigua se ha perdido.

De cualquier forma, resulta claro que la actuación de la justicia ordinaria no bastó para vigilar y corregir a la inmensa población indígena que tenía bajo su cuidado. Los problemas de la invasión jurisdiccional y de los conflictos por competencias, funciones y procedimientos detuvieron, en gran medida, su cabal funcionamiento. Sin duda, esto contribuyó al mantenimiento de una religiosidad indígena con fundamentos muy antiguos que aparecen como importantes evidencias en los procesos incoados a indios hasta el siglo XIX. Por fortuna, hay que decirlo, los jueces eclesiásticos, al igual que los inquisidores, tuvieron durante toda la época colonial las manos atadas en cuestiones de indios.

²² Viqueira, *op. cit.*, pp. 81-99. Alberro, *op. cit.*, pp. 26, 29.

²³ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 127-128, se queja continuamente de la poca atención que se tenía hacia el paganismo de los indios y escribió su *Tratado* con la intención de que fuera una guía para que los ministros de doctrina advirtieran la presencia de tales delitos.

ENCOMENDEROS, INDÍGENAS E INQUISICIÓN EN YANHUITLÁN, OAXACA EN 1544-1547

Ma. Teresa Sepúlveda y H.

INTRODUCCIÓN

El volumen 37 del Ramo Inquisición, del Archivo General de la Nación, contiene los seis expedientes de los procesos inquisitoriales por idolatría contra el cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, Oaxaca, de junio de 1544 a marzo de 1547. El análisis de estos documentos refleja los profundos cambios que se estaban dando en las comunidades indígenas de la Mixteca Alta, a raíz de su sujeción al dominio español. Quedó registrado en ellos cómo, en medio de la lucha por la supremacía, por el poder entre los nuevos actores —encomenderos, frailes, curas y representantes del gobierno central novohispano—, hizo su aparición el Santo Oficio actuando como el fiel de la balanza, e inclinándose a favor de uno de éstos.

EL MARCO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO

Santo Domingo Yanhuitlán o Yodzocahi, en lengua mixteca, actualmente es cabecera del municipio del mismo nombre. Se halla situado en el extremo noroeste del valle de Tepozcolula-Yanhuitlán. En la Relación Geográfica de 1580 se le describió de la siguiente manera: «Es tierra en parte llana y en parte fragosa tiene montes. Es tierra fértil para maíz y trigo. Dánse todos los frutos de Castilla y de la tierra. Dáse grana, hay muchas aguas y muy buenas. Es tierra fría».¹

El fértil valle de Yanhuitlán permitió a los mixtecos contar con una buena producción agrícola de maíz, frijol, chile, calabaza y huautli. La elaboración de textiles y de cerámica, además de la cría de la

¹ René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, vol. I, p. 131.

grana cochinilla fueron las industrias domésticas en que se ocuparon los habitantes de Yanhuitlán.

Existió una red de tianguis locales y regionales en donde se intercambiaban los excedentes agrícolas y artesanales, además de la sal que obtenían en la región. En los procesos inquisitoriales se mencionan como mercados locales importantes los de: Yanhuitlán, Tepozcolula, Suchitepeque y Tlaxiaco; eran mercados regionales los de Coixtlahuaca, Nochixtlán y el de Puctla en la costa. Los comerciantes de Yanhuitlán llevaban hasta Soconusco y Guatemala textiles, cerámica y grana, y regresaban con cacao, jade, ámbar, plumas finas, pieles y oro.

Parece ser que el sitio arqueológico de Yucuita, fue el asentamiento del Yanhuitlán prehispánico. El asentamiento actual, de acuerdo con la investigadora Elizabeth Smith,² es posterior a su conquista por los ejércitos de Moctezuma I. El nombre nahua de Yanhuitlán así lo indica:

Yanhui-yancui = nuevo

tlán = tierra

Yanhuitlán = Tierra o Llano nuevo

Durante el reinado de Moctezuma I, los ejércitos colhua-mexicas iniciaron su penetración en la Mixteca. Hacia 1461 cayó el señorío de Coixtlahuaca, y con él todos los pueblos de la Mixteca quedaron sujetos a la Triple Alianza. Sometido Yanhuitlán formó parte de la provincia tributaria de Coixtlahuaca, junto con otros diez pueblos. A la llegada de los españoles al área, el señorío de Yanhuitlán comprendía diecisiete o dieciocho pueblos cabecera, a él sujetos. De acuerdo con la *Suma de Visitas* (1540), la sola cabecera contaba con más de 12 207 personas mayores de tres años. En esa época estaban gobernados por *Namahu* = 8 Muerte, emparentado con los señores de Tilantongo, que en el proceso inquisitorial lleva el nombre de 9 *Calli*, *Caltzin* o *Acace*. Este personaje y su esposa, la señora *Cavaco* = 1 Flor, es la última pareja que aparece en el anverso del *Códice Bodley*, según Alfonso Caso.³

Pronto la Mixteca recibió la visita de los españoles que hacían los recorridos de exploración en busca de yacimientos auríferos, orde-

² Mary E. Smith, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, Oklahoma, Norman University of Oklahoma Press, 1973, p. 63.

³ Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 437.

nados por Cortés. Mediante estas exploraciones los mixtecos entraron en contacto con los europeos; contacto pacífico en los primeros tiempos; de sumisión, hostil y de rebelión después.

En 1522 Pedro de Alvarado dirigió una de estas expediciones; sometió al señorío de Tututepec e hizo los primeros repartimientos de tierras y de hombres, luego las continuó en Antequera y en pueblos de la Mixteca. Estos repartimientos provocaron la rebelión de los indígenas.

LOS ACTORES

Caciques y gobernadores

El señor 9 *Calli* y su esposa procrearon cinco hijos, la mayor doña María *Co cuahu* heredó el cacicazgo de Yanhuitlán; los otros hijos fueron: don Domingo de Guzmán (7 Mono) que fue cacique-regente de Yanhuitlán; el cacique de Tiltepec, el cacique de Coixtlahuaca y el de Tezoatlán. Doña María *Co cuahu* contrajo matrimonio en 1530 con don Diego *Nugh*, señor de Tamazola y Chachoapa. La pareja gobernó más o menos diez años residiendo en Tamazola. Tuvieron dos hijos: don Matías de Velasco, el mayor, que heredó los cacicazgos del padre, y don Gabriel de Guzmán, el menor, heredó el de Yanhuitlán a la muerte de su madre; pero por ser menor de edad el cargo recayó en su tío materno: don Domingo de Guzmán, quien fungió como cacique-regente de 1540 a 1558.

Don Domingo de Guzmán compartía el poder con dos gobernadores: don Francisco y don Juan. Don Francisco declaró durante el proceso inquisitorial que desempeñaba el cargo de gobernador desde hacía veinticinco años, poco más o menos, es decir, que adquirió el cargo en 1522, época en que Yanhuitlán fue sometida por los españoles. Probablemente, Hernán Cortés le otorgó el cargo a través de alguno de los señores que se rindieron voluntariamente a los españoles. Fue a estos personajes: don Domingo, don Francisco y don Juan, a quienes la Inquisición aprehendió en 1544 y les formó proceso por idólatras y realizar sacrificios humanos.

Encomenderos, corregidores y otra vez encomenderos

Yanhuitlán fue una de las primeras encomiendas en la Mixteca Alta. En 1523, Cortés la entregó a su primo político Francisco de las Casas, en retribución por haberle traído el nombramiento de gobernador y capitán general de la Nueva España, otorgado por el emperador Carlos V.

Las empresas en que participó y las comisiones que Cortés le encargó a De las Casas lo mantuvieron ausente de la encomienda, pero tenía un administrador que recogía los tributos. Aprovechando que en 1528 había ido a España acompañando a Cortés, el alcalde mayor de Antequera entregó la encomienda en 1529 a Diego de Porras, pariente cercano al oidor Delgadillo, enemigo acérrimo de Cortés y de sus partidarios. El nuevo encomendero al parecer se dedicó principalmente a la búsqueda de minas y al laboreo, pues en un documento del Archivo de Indias, consta que alegaba haber comprado 120 esclavos de su propia encomienda.⁴

Instalada la Segunda Audiencia, a partir de 1531, Yanhuatlán quedó convertido en corregimiento, con Miguel Díaz de Aux a la cabeza.

De las Casas luchó tenazmente por la restitución de su encomienda. En 1528 le fue concedida una Real Cédula para la protección de su patrimonio, que no fue respetada por las autoridades novohispanas; en 1534 logró que el Rey enviara una Sobrecédula al virrey don Antonio de Mendoza, en la que se ordenaba devolver los indios de la encomienda a De las Casas; pero ésta se hizo efectiva hasta 1536 o principios de 1537. Éste disfrutó de los beneficios de la encomienda hasta su muerte ocurrida al final de 1546 o principios de 1547. Gonzalo De las Casas, su hijo mayor, heredó la encomienda; en 1580 decidió regresar a España y establecerse en Granada, su hijo Francisco se hizo cargo de ella, la heredó a la muerte de su padre acaecida en 1591 y la retuvo hasta 1622.

En esta primera época, los 17 ó 18 pueblos sujetos entregaban como tributo al encomendero: «[...] anualmente cantidad de oro en polvo, cacao, maíz y tortillas, huevos, chile, tomates, sal, miel, cera, leña, etcétera... y además le labraban una sementera de trigo de 15 hanegas de sembradura y estaban a su servicio [en la casa] veinte indios del pueblo [...]».⁵

Además contaba con la mano de obra de 400 indígenas en el servicio por tandas para el trabajo en su molino y estancias ganaderas.

En septiembre de 1543, reinstalado el encomendero en Yanhuatlán, presentó una declaración firmada por los indígenas de la enco-

⁴ John K. Chance, *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982, p. 73.

⁵ Wigberto Jiménez Moreno, *Códice del Yanhuatlán*, México, Museo Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1940, p. 14.

mienda, en la que aceptaban beneficiar cierta cantidad de seda a cambio del tributo entregado en polvo de oro: «[...] ha de ser la que cupiere en seis casas que están hechas en el pueblo, que tienen de largo setenta y dos varas y media, de seis pies cada vara, y doce de ancho y dos varas de alto, y mas lo que cupiere en otra casa que tiene [...]».⁶

Estas citas nos indican que antes de mediados del siglo los venenos se habían agotado, y que se iniciaba el gran éxito de la industria del cultivo y del beneficio del gusano de seda.

Frtales y sacerdotes

Tocó a los dominicos evangelizar el área. En 1528 enviados por fray Domingo de Betanzos, vicario de la orden, fray Gonzalo Lucero y el diácono Bernardino Minaya recorrieron los valles centrales de Oaxaca, en busca de un sitio en donde hacer asiento. En 1529 recibieron doce solares en Antequera para fundar el monasterio dominico. Mientras fray Gonzalo Lucero se ocupaba en la construcción del edificio y en predicar entre los españoles e indígenas de la villa de Antequera y en pueblos cercanos, fray Bernardino Minaya, sin hacer residencia, recorría los pueblos de la Mixteca evangelizando a los indígenas. Según el proceso inquisitorial, fue fray Bernardino quien bautizó al cacique y a los gobernadores de Yanhuitlán con los nombres de Marco, Alonso y Cristóbal, los que fueron cambiados por los de Domingo, Francisco y Juan respectivamente, cuando fueron confirmados por el obispo López de Zárate en 1541.

Problemas de jurisdicción de la provincia de Santa Cruz de la isla La Española, con la provincia de México, apartaron a los misioneros de su labor en la Mixteca, en los años de 1529 a 1532. Resuelto este problema los dominicos regresaron al área en 1535. Entonces fueron enviados fray Francisco Marín, fray Pedro Fernández y fray Francisco Murguía. Entraron por Acatlán y llegaron a Chila y después pasaron a los valles de Tepozcolula-Yanhuitlán. Escogieron este último lugar como centro de sus operaciones en la Mixteca.

En Yanhuitlán, escribió fray Francisco Burgoa, los dominicos fueron recibidos por los señores y principales con grandes muestras de cariño; les proporcionaron el alimento diario y luego les señalaron el sitio para la edificación de su casa e iglesia. En 1539 se unió a los

⁶ Francisco Hernández de Cossío, *El Libro de las Tasaciones de los pueblos de Nueva España, en el siglo XVI*, México, AGN, 1962, p. 28.

anteriores predicadores, fray Domingo de Santa María, pilar de la evangelización en la Mixteca; recorrió numerosos pueblos, aprendió la lengua de los indígenas, y se dio a la tarea de escribir una doctrina cristiana y un diccionario en lengua mixteca, que pronto se imprimieron y fueron de gran ayuda para sus sucesores.

Fray Francisco Marín y fray Domingo de Santa María no se limitaron a adoctrinar a los indígenas, su labor fue más allá, congregaron a los pueblos y les hicieron una traza reticular. El primero hizo los planos de muchas iglesias e instituyó las cajas de comunidad. Ambos trataron de dar una base económica a las comunidades, para ello les enseñaron a plantar moreras, criar los gusanos de seda y beneficiar los capullos; la industria prosperó rápidamente y trajo un auge económico efímero a la región. También fomentaron el cultivo del nopal para la cría de la grana cochinilla y procuraron que los indígenas tuvieran estancias de ganado menor.

En 1537 llegó a la ciudad de Antequera don Juan López de Zárate, primer obispo de Oaxaca, acompañado de algunos clérigos, a quienes colocó en pueblos del valle y en la Mixteca: en Tlaxiaco, Yanhuiatlán y Coixtlahuaca.

LOS CONFLICTOS

De indígenas contra indígenas

Antiguos conflictos entre pueblos sujetos y pueblos vecinos salieron a la luz durante el proceso inquisitorial. Don Domingo había tenido graves enfrentamientos por límites de tierras y de estancias con los pueblos de Etlatongo y Xahepeque. Con el primero disputaba la posesión de una cantera y con el segundo la estancia de Zahuatlán, que el cacique de Xaltepeque se había anexado injustificadamente. El cacique don Domingo quería trasladar un tianguis que se realizaba en Nochixtlán cada cinco días, a Suchitepeque, estancia de Yanhuiatlán; las dificultades surgidas entre ambos caciques y pueblos tuvieron que ser resueltas en la Audiencia de la ciudad de México. Don Domingo también tenía problemas con el señor de Nochixtlán por la posesión de la estancia de Quilongo, que reclamaba le pertenecía. Por otra parte Suchitepeque y Etlatongo, a partir de 1531, eran parte del corregimiento de Nochixtlán; pero a su regreso a Yanhuiatlán, Francisco de Las Casas los anexó a su encomienda. Los caciques se negaban a entregar el tributo al cacique de Yanhuiatlán, pretendiendo entregarlo directamente al encomendero.

En el proceso inquisitorial, el cacique declaró lo siguiente:

[...] que el cacique y principales del dicho pueblo de Etlatongo y vecinos del son mis enemigos y me quieren mal, y esta enemistad tienen así mismo con todos los indios y vecinos del dicho pueblo de Angüütlán, porque no se hablan ni conversan unos con otros, por causa de los muchos pleitos que yo he tenido con ellos: y ellos conmigo sobre tierras y términos y estancias, sobre lo cual ha habido muchas cuestiones y los del pueblo de Angüütlán han dado de palos y herido a los del dicho pueblo de Etlatongo y les han sacado tierras y estancias y caseríos y las han aplicado a mí por derecho que a ello tenía, y los dichos indios del dicho pueblo de Etlatongo han venido al término de Angüütlán y han arrancado maizales y cortándolos y hecho otros daños, por razón de la dicha enemistad y lo mismo han hecho los indios del pueblo de Nuchistlán, sobre un pleito que han traído y traen sobre un tianguis y han perdido [sic] en esta Real Audiencia desta Nueva España, sobre que ha habido muy grandes diferencias para los heridos y prisioneros que han hecho a los indios de Angüütlán, los indios de Xaltepeque, como todo constará por las fés y testimonios del dicho pleito, y mas desto, digo por público y notorio, que cuando un indio principal cacique tiene diferencias con otro pueblo y enemistad, todos los de aquel pueblo en particular la tienen con los otros indios del otro pueblo, y cada un indio la toma por sí, y luego no se hablan unos con otros [...].⁷

De frailes contra indígenas

El celo evangelizador de los frailes había provocado el enojo de los indígenas, especialmente de don Francisco, que ya había sido penitenciado por fray Domingo de Santa María, porque dentro de su casa encontró parte de una indumentaria que usaba el gobernador para danzar en las ceremonias y unos cajetes con tamales, que el fraile tomó como una deidad y las ofrendas a ésta.

En 1541, el provincial de la orden aconsejó a fray Domingo de Santa María, vicario de Yanhuitlán, fundar el convento y dedicarlo al patrocinio de Santo Domingo. El fraile, que recorriendo pueblos había destruido y quemado ídolos y penitenciado a indígenas por el apego a sus antiguas costumbres, convocó a los indígenas de los pueblos vecinos y sujetos a Yanhuitlán, para tirar los templos prehispánicos, emparejar el terreno, e iniciar la construcción del monasterio; este

⁷ AGN, *Ramo Inquisición*, t. 37, exp. 8, f. 272.

hecho provocó el enojo de los indígenas. Al realizar la obra cayeron piedras sobre los trabajadores; el gobernador don Francisco lo tomó como mal augurio, enojo de los dioses y advertencia para los que allí trabajaban. Fray Domingo acusó al gobernador de oponerse a la obra y de estorbar la tarea de conversión. El fraile tenía la certeza de que don Francisco era el sacerdote mayor de Yanhuitlán, encargado de organizar las ceremonias y el ritual a las deidades del pueblo, además de que las guardaba en su casa y ocultaba a otros sacerdotes.

Encomenderos contra frailes

Recuperada su encomienda, Francisco de las Casas se asentó en Yanhuitlán en 1537, y se puso al frente de las empresas emprendidas: estancias de ganado mayor y menor; un molino; tierras donde cultivaba trigo, maíz, frijol y chile; y, una gran extensión de cultivo de morenas para la cría de gusano de seda. El cacique y los gobernadores con quienes llevaba buenas relaciones le proporcionaban la mano de obra necesaria, con indígenas de los pueblos sujetos al cacicazgo.

La estancia de los frailes en Yanhuitlán no fue del agrado del encomendero, pues instalados en el área «más fértil y rica», pero con intereses diferentes y opuestos, pronto entraron en conflicto. El interés material del encomendero, exacerbado por su carácter impetuoso y dominante, chocó con la tenacidad de los frailes en la conversión de los indígenas, en la destrucción de las idolatrías y en la construcción de sus iglesias y conventos. Durante el proceso inquisitorial, Francisco Villegas, vecino de la ciudad de México y conecedor de la Mixteca, declaró que De Las Casas: «[...] mandaba a sus indios no obedeciesen a los religiosos y que a todo viniesen a él, y siempre andaba en secretos y apartamientos, diciéndose persona poderosa y que nadie era parte en su pueblo[...]».⁸

El encomendero decía a los indígenas que no obedecieran a los frailes, ni al obispo, ni al virrey, pues sólo él era obispo y gran *tatuan*. De Las Casas no permitía que indio alguno se casara o bautizara sin su consentimiento, y para colmo no daba su lugar a los frailes, les decía palabras deshonestas y en ocasiones había querido golpearlos. Favorecía de tal suerte a don Francisco y a los principales de Yanhuitlán, que éstos se mostraban ensoberbecidos con los frailes; los encubría para que con-

⁸ *Ibidem*, exp. 7, f. 206.

tinuaran practicando ritos y ceremonias a sus dioses a cambio de favorecerlo con tributo en especie y con mano de obra para sus industrias.

Fray Domingo de Santa María, intérprete en mixteco durante el proceso inquisitorial, declaró que siendo Yanhuitlán uno de los mejores pueblos de la comarca: «[...] para su posibilidad no tiene iglesia, ni retablo, ni otras cosas conforme a la posibilidad, y tal como conviene a la doctrina de los naturales [...] porque este testigo ha trazado en todas sus estancias sus iglesias y no las han hecho [...]».⁹

Otro testigo, Luis Delgado, declaró que antes de que llegara Francisco De las Casas, los frailes trabajaban en todas las estancias y pueblos de Yanhuitlán, y que: «[...] después acá se ha despoblado el monasterio [...] venían de Tepozcolula, Cuestlavaca, Nochistlán, Etlatongo, Xaltepeque, Tilantongo y algunas veces de Achiutla y Toyequiaco y de otros muchos pueblos que están encomendados en personas particulares de la provincia de Yanhuitlán [...]».¹⁰

Los problemas llegaron a tal punto que el provincial de la orden indicó a fray Domingo de Santa María que se trasladara con sus frailes a la doctrina de Tepozcolula, que a la sazón era atendida en lo espiritual por un seglar.

Conflictos de curas contra frailes

La salida de los religiosos de Yanhuitlán motivó que el obispo, don Antonio López de Zárate, visitara la región, aprovechando la oportunidad para colocar al sacerdote Juan Ruanes en la sede que habían abandonado los dominicos. En esta ocasión confirmó al cacique y gobernadores de Yanhuitlán, quienes decidieron cambiar de nombre.

La gota que derramó el vaso

Gonzalo, hijo de don Francisco, tuvo un pleito con los alguaciles de Etlatongo motivado por la disputa de unos esclavos, que los últimos habían hurtado a su padre. Gonzalo, acompañado por indígenas de Yanhuitlán y por Juan De las Casas, hijo menor del encomendero, golpeó a los alguaciles, les rompió las varas de mando y rescató a algunos de los esclavos que tenían los alguaciles en su poder. Luego los de Etlatongo recurrieron a la Audiencia de México, reclamando justicia.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, exp. 10, f. 449.

Aparece el Santo Oficio

Atendiendo la denuncia, el notario real, Esteban Marbán, recibió la orden de aprehender a Gonzalo, hijo de don Francisco. En Oaxaca, éste se hizo acompañar por don Pedro Gómez de Maraver, visitador del obispado y por el corregidor de Texupa Martín de la Mézquita. En el pueblo de Xaltepeque estas personas tuvieron un encuentro poco amistoso con el encomendero. El visitador lo reprendió por su actitud de desacato a los frailes; acto seguido se hicieron de palabras. Juan Molina, testigo en el proceso, declaró haber estado presente y haber escuchado de labios de Gómez de Maraver: «[...] que aunque le cueste todo lo que tiene, le ha de hacer todo el mal que pudiere al dicho Francisco de Las Casas, porque era un tal por cual y que todos sus indios eran unos idólatras [sic...] y él hacía mas idolatría que ellos, y no era mas cristiano que su caballo [...]»¹¹

Llegados a la casa del gobernador don Francisco, éste negó a su hijo, pero fueron informados por un indio de Etlatongo que el muchacho estaba adentro. Las autoridades reales insistieron en entrar a la casa, el gobernador lo impidió y arremetió contra Martín de la Mézquita, tuvo palabras de enojo y se fue a golpes contra Maraver y Esteban Marbán. Mientras los indígenas de Etlatongo entraron, y de unos cuartitos oscuros sacaron: «[...] una manta llena de plumas e pajas ensangrentadas e palos ensangrentados, [...] questaban allí unos ídolos pequeños [...] e habían topado mas de cien cajetes, cubiertos unos sobre otros a manera de comida [...] y lo tuvieron por sacrificio del dicho don Francisco».¹²

Se levanta la información y se hace la denuncia

Con esta evidencia el bachiller Gómez de Maraver levantó la información en Yanhuitlán y pueblos vecinos, luego procedió a hacer la denuncia del cacique y gobernadores de Yanhuitlán ante el licenciado Francisco Tello de Sandoval, visitador general e inquisidor de la Nueva España.

Don Domingo y don Francisco fueron aprehendidos en enero de 1545 y llevados a la ciudad de México, en donde se radicó el juicio.

EPÍLOGO

Don Francisco fue el primero en ser juzgado, pues se le consideró el más sospechoso. Con él se siguió todo el procedimiento inquisitorial

¹¹ *Ibidem*, exp. 8, f. 158.

¹² *Ibidem*, exp. 7, f. 159.

reglamentario. Se le acusó de ser idólatra, dogmático, hereje, sacerdote sacrificador, de ocultar los ídolos del pueblo y a otros sacerdotes, de obstaculizar la labor de los frailes y hablar mal de ellos, etcétera.

En noviembre de 1545, don Francisco, a través de su defensor, envió un escrito al visitador Tello de Sandoval pidiendo se concluyera el juicio, las costas de él y justicia.

En reunión el visitador real, fray Juan de Zumárraga, inquisidor ordinario, los oidores Ceinos y Santillán, el comisario de los franciscanos, el prior del convento de Santo Domingo de México, el licenciado Aldana y Miguel López de Legaspi, secretario del Santo Oficio: «... por unanimidad votaron...».

Se desconoce cuál fue el voto y cuál la sentencia impuesta al gobernador. En abril de 1546 se otorgó su custodia pública al clérigo Juan Ruanes, que residía en la ciudad de México. Suponemos que el gobernador fue exiliado y recluido en algún convento de la ciudad de México, como se hacía con los individuos considerados como agentes de disolución social y un estorbo al avance de la evangelización de Yanhuitlán. Con el cacique don Domingo se siguió el mismo procedimiento. En noviembre de 1545 se reunió el consejo del Santo Oficio y por unanimidad votaron llamar a la mayor brevedad al encomendero Francisco de las Casas, pero éste ya no se presentó, en su lugar lo hizo su hijo Gonzalo de las Casas. Además comisionaron a Alonso de Aldana para que hiciera una nueva información y aprehendiera al gobernador don Juan y a los sacerdotes de Yanhuitlán.

En diciembre de 1546 el médico Francisco Alcázar dictaminó que don Domingo se encontraba enfermo en la cárcel. El clérigo Juan Ruanes, Diego de Villapadierna y Miguel de Ecija se ofrecieron como carceleros públicos del cacique, y Gonzalo de las Casas pagó la fianza de dos mil pesos de oro minas, fijada por el tribunal. El cacique pudo regresar a Yanhuitlán y continuar como cacique-regente hasta 1558.

El proceso seguido al gobernador don Juan y a los sacerdotes quedó suspendido en junio de 1547.

CONCLUSIONES

Yanhuitlán, asentado en la zona más rica y fértil de la Mixteca Alta, se convirtió durante la primera mitad del siglo XVI en el escenario de la lucha por el poder económico y político de grupos que irrumpieron en

el área, con intereses distintos y a veces opuestos. De 1523 a 1528 señorearon en Yanhuitlán los encomenderos, sobreponiéndose a los *iya* (señores) mixtecos: Francisco de las Casas, Diego de Porras y posteriormente, otra vez Francisco de las Casas. Estos nuevos señores se adueñaron de la tierra y aprovecharon la mano de obra indígena en sus empresas, que en las primeras décadas del siglo se centraron en la búsqueda de minas y en el laboreo en los ríos. Para ello contaron con el apoyo de caciques y principales, quienes trataron de no perder su posición y conservar algunos de sus intereses, de tal suerte que para adaptarse a las nuevas estructuras de poder, se convirtieron en aliados de los encomenderos y más tarde de las autoridades reales locales. A partir de 1531, los representantes de la Corona en la Nueva España, trataron de restringir el poder y dominio de los señores encomenderos, y de rescatar para la Corona: tierras, mano de obra y tributos. Desde esta fecha hasta 1536, Yanhuitlán se convirtió en corregimiento.

La estructura administrativa de la encomienda provocó cambios en la estructura político administrativa del señorío; la estructura del corregimiento provocó a su vez otros cambios en la de la encomienda y ésta, en la del corregimiento.

Xaltepeque se apropió de la estancia de Zahuatlán, que pertenecía a la encomienda de Yanhuitlán; Suchitepeque y Etlatongo formaron parte del corregimiento de Nochixtlán, Francisco de las Casas se apoderó de ellos para agregarlos a su encomienda, pero éstos se rebelaron, queriendo tributar por sí, sin unirse a Yanhuitlán.

Los dominicos se establecieron de manera definitiva en Yanhuitlán en 1535; su propósito de destruir idolatrías y de rescatar almas, cuyos cuerpos trabajaran en la construcción de iglesias y monasterios, chocó con los intereses del encomendero, quien también necesitaba mano de obra para sus empresas. El conflicto entre los frailes y el encomendero obligó a los primeros a trasladarse a Tepozcolula, hecho que aprovechó el obispo de Antequera para colocar al sacerdote Juan Ruanes en el lugar vacante.

Un conflicto entre el visitador del obispado de Oaxaca, Pedro Gómez de Maraver, que también cumplía la función de comisario de la Inquisición, con el encomendero De las Casas fue la causa indirecta para acusar ante el Tribunal del Santo Oficio al cacique y gobernadores de Yanhuitlán. El visitador aprovechó antiguas enemistades de las autoridades de Yanhuitlán con pueblos vecinos. El juicio se radicó en la

ciudad de México. Los jueces de la Inquisición tomaron el partido de los frailes y clérigos en contra de don Francisco, de don Domingo y del encomendero, quien falleció, tal vez, al final del año de 1546.

Las sentencias se desconocen; el clérigo Juan Ruanes, que había estado en Yanhuitlán, se ofreció como carcelero público de don Francisco, obligándose a entregarlo al Tribunal de la Inquisición cuando éste lo demandara. Esto nos indica que el gobernador fue exiliado de Yanhuitlán y recluido en un convento de la ciudad de México; política seguida por el Tribunal con aquellos indígenas que consideraba un peligro y un estorbo para el avance de la evangelización. El clérigo también se convirtió en carcelero público del cacique don Domingo. Gonzalo De las Casas, heredero de la encomienda, pagó la fianza fijada por el Tribunal; así, el cacique pudo regresar a Yanhuitlán, conservar sus bienes y seguir actuando como cacique-regente hasta 1558, año de su muerte. El pago de la fianza por el encomendero, es indicio de que éste necesitaba del apoyo del cacique para sostener la producción económica de la encomienda, así como de anuencia de las autoridades virreinales para que los encomenderos contaran con mano de obra indígena.

Los frailes regresaron a Yanhuitlán, e iniciaron relaciones menos tensas con el nuevo encomendero, quien pasados unos años se convirtió en el patrocinador del gran convento de Yanhuitlán.

Los procesos al gobernador don Juan y a los sacerdotes quedaron inconclusos en 1547; algunos de ellos regresaron a Yanhuitlán bajo la custodia del principal don Domingo *Ostomecatl*, salvo la esposa de don Francisco, *Cacuene*—acusada de adivina—, quien quedó bajo la custodia de don Pedro Gómez de Maraver, en la ciudad de Antequera.

EL OBISPO FRAY DIEGO DE LANDA Y SUS RELACIONES CON EL SANTO TRIBUNAL DE LA FE

María del Carmen León Cázares

Con la toma de posesión de su diócesis, en octubre de 1573, se abrió para fray Diego de Landa una segunda oportunidad para ejercer, ahora con incuestionable legitimidad, como representante de la más alta jerarquía de la autoridad eclesiástica en Yucatán.

Durante los poco más de cinco años en que gobernó ese obispado, que se extendía sobre toda la península, islas adyacentes y la comarca tabasqueña, y no obstante la ventaja que la experiencia anterior debía brindarle, la determinación inflexible con que asumió la dignidad episcopal lo llevó a enfrentar problemas, quizá no tan graves en sus consecuencias como los que, una década atrás, lo habían hecho regresar a España cargado de acusaciones, pero sí lo suficientemente serios como para calificar de conflictivo su mandato, gestión caracterizada por una intensa y compleja competencia entre jurisdicciones.

Responsabilidad de quien portaba la mitra era velar por el mantenimiento de la pureza dogmática, así como vigilar que la grey bajo su báculo, viviera acorde con los principios cristianos. Una feligresía conformada por indígenas neófitos en el cristianismo, pero experimentados en la resistencia al abandono de su religión ancestral; señores tradicionales empeñados en mantener el control sobre sus pueblos y a la vez conscientes de los privilegios que la Corona les reconocía; colonos que se preciaban de añeja cristiandad pero siempre estaban dispuestos a enfrentarse con el eclesiástico, en defensa de sus intereses económicos y prestigio hidalgo; constituían una grey ya de por sí difícil de conducir, sobre todo porque el prelado había de interactuar con unas autoridades civiles que buscaban acotar sus acciones con el pretexto de preservar ilesa la jurisdicción real.

A raíz de la implantación del Santo Oficio la tarea del obispo se tornó más complicada, pues, si bien tal institución lo descargaría del conocimiento de los procesos relativos a cuestiones de fe que afectaban a la población no indígena, debía funcionar en forma paralela al tribunal episcopal.¹

Sólo cuatro meses antes del arribo de fray Diego a la península yucateca, Cristóbal de Miranda, deán de la catedral y primer comisario de la flamante Inquisición, organizaba el envío a México de los procesos que hasta esa fecha se conservaban en el archivo diocesano, para su resguardo por el recién instaurado tribunal.² Causas seguidas contra colonos, por blasfemia o herejía, en varias de las cuales fray Diego, durante sus periodos de custodio y provincial, había fungido como juez apostólico de la inquisición ordinaria, en virtud de la autoridad conferida por privilegios pontificios, como la famosa bula *Omnimoda*, a los superiores de órdenes religiosas en territorios donde no hubiera obispo residente.³ Miranda tuvo entonces la oportunidad de desaparecer, si todavía se encontraba, la documentación del proce-

¹ Aunque desde 1570 existe documentación ordenando a las autoridades eclesiásticas y civiles de Yucatán que favorezcan al Tribunal del Santo Oficio (*vid. Autos de plantación y fundamento de la Inquisición en México*, exps. 17, 68, 70; Guillermina Ramírez Montes, *Catálogo del Ramo de Inquisición*, México, Archivo General de la Nación, 1979, vol. I, pp. 25 y 33; y Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, lib. VII, cap. II, prólogo de J. Ignacio Rubio Mañé, México, Academia Literaria, 1957, pp. 372-373) puede considerarse que en ese obispado empezó a funcionar en 1572, cuando el licenciado Cristóbal de Miranda, deán de la catedral de Mérida, recibió el nombramiento de comisario, AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 84, exp. 30, f. 160 y Nicolás de Aquino el de notario.

Los documentos inéditos citados se conservan en la colección de copias fotostáticas y microfílm del Archivo Documental del Centro de Estudios Mayas, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a su encargada, Lic. M^a Elena Guerrero, las gestiones para obtener copias de lo que localicé en el catálogo del Archivo General de la Nación [AGN].

² AGN, *Inquisición*, vol. 77, exp. 28 <antes 27>, f. 138-139v, Carta de Miranda al inquisidor Pedro Moya de Contreras, junio 13 de 1573. El envío obedecía a orden expresa girada en este sentido. *Autos de plantación...*, *op. cit.*, exp. 68, f. 140-147.

³ Entonces deben haberse traído a México los procesos de Juan Vela, Antonio Ruiz, Clemente de Sabogal, Juan Ferrer y Gregorio Valdivia, acusados de blasfemia, y los seguidos a Francisco Hernández por ofensas a los franciscanos y herejía. Estos procesos se conservan en el Ramo Inquisición del AGN y fueron publicados por Ignacio Rubio Mañé en su *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, 3 vols., México, edición por suscripción, 1942.

so que Landa le había abierto por amancebamiento y «otras abominaciones».⁴

En el ejercicio de las facultades inquisitoriales, que a falta de diocesano recaían en los cargos directivos de la comunidad franciscana, fray Diego sólo había admitido como instancia superior al inquisidor mayor de los reinos de España.⁵ Ante la nueva realidad, que además convertía a su antiguo reo y actual segundo en el cabildo catedralicio, en delegado inquisitorial, el obispo se vio precisado a reconocer la limitación de las facultades diocesanas, aunque no la asumió con facilidad, como aparece en su correspondencia con los inquisidores de México:

Por acá se ofrecen algunas vezes culpas que holgaría yo harto las corrigiesen Vuestras Señorías y como es tanta la distancia que ay desta provincia a esa ciudad de Mexico, paréceme cosa algo dura hazer remisión a Vuestras Señorías si no fuese de cosa grave, y para esto recibiré particular merced que vuestras señorías demanden avisar qué cosa son las que huelgan les remita, porque en los demás que no fuere de tanta graveza pueda yo acá poner rremedio, porque no se haga alguna molestia escrupulosa a los próximos [...].⁶

La resistencia del prelado a despojarse de la autoridad inquisitorial, por lo menos mientras no le explicaran en forma satisfactoria los alcances jurisdiccionales del Tribunal establecido en México, también se manifiesta en las cartas que el deán comisario escribió a los inqui-

⁴ Noticias referentes al proceso del deán se encuentran en la «Probanza hecha a pedimento del Obispo Fray Francisco de Toral sobre la manera en que Fray Diego de Landa y otros religiosos usaron la jurisdicción eclesiástica [...] Enero de 1563» y en la «Respuesta de Fray Diego de Landa a los cargos hechos por Fray Francisco de Guzmán. Sin fecha», publicadas en *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, edición de France V. Scholes y Eleanor B. Adams, introducción de France V. Scholes, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo, 1938, vol. I, p. 286 y vol. II, p. 412.

⁵ Esto se puede comprobar con la determinación de Landa de remitir al inquisidor mayor la documentación del caso de Francisco Hernández, y con su explícito desconocimiento de la jurisdicción del provisor del Arzobispado de México sobre el mismo proceso. *Vid. Archivo de la Historia...*, vol. II, pp. 260-263.

⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 90.-5, «Carta de don Fray Diego de Landa a los Inquisidores de Nueva España, de 22 de marzo de 1574», publicada como apéndice por Héctor Pérez Martínez, en Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, pp. 289-290. [a las transcripciones de Pérez se ha añadido la acentuación y puntuación necesarias].

sidores; sus expresiones permiten apreciar la fricción que se había generado entre ambos por este motivo.

El obispo destas provincias me dixo escribía a vuestras señorías para que se le diese aviso de qué cosas y casos conoçía ese santo oficio. Respondile, que quando se ofreçiese caso lo diría, que es de heregía y espeçie de ella y otras cosas. Dixo, le enseñase la instrucción. Respondile, no podía sin espeçial mando de ese Santo Oficio, y como vuestras señorías bien saben siendo cosa fuera de su jurisdicción ordinaria todavía se remuerden [sic ...].⁷

A pesar del tono adoptado por el comisario, los inquisidores consideraron válida la duda del diocesano e instruyeron a Miranda para que le mostrara su comisión, la instrucción y las cartas del Santo Oficio que se refirieran en general a sus funciones, pues si bien esa actitud no era la usual, en el caso de Landa «tiénese tanta satisfacción de su christiandad, synçeridad y humildad, que parece cosa muy justa». No conformes con acceder en lo necesario para sosegar los escrúpulos del mitrado, le recomendaron al comisario que cuando tuviese necesidad de consultar algún negocio lo tratara con fray Diego, y no dejaron de instarle a mantenerse en paz y buena correspondencia con su prelado. Por último, los inquisidores ordenaron a Miranda les notificara si el obispo llegaba a ejecutar algo que excediera su jurisdicción.⁸ Saludables recomendaciones que, si se considera el desarrollo de sucesos posteriores, el comisario no debió haber cumplido.

Por entonces el obispo, como otros prelados de diócesis lejanas, recibió una relación del primer auto de fe celebrado por el Santo Oficio, en la capital del virreinato.⁹ Informe que, para los inquisidores, tenía el sentido de un recordatorio: «para que aún en los lugares más remotos del distrito tengan siempre la memoria fresca de que hay

⁷ «Contestación del Deán de Yucatán a los inquisidores de Méjico por el aviso del 1er auto de feé...», marzo 30 de 1574, AGN, *Inquisición*, vol. 77, exp. 26 <antes 25>, f. 134-134v.

⁸ «Respuesta de los inquisidores, Moya de Contreras y Bonilla, al comisario Miranda», mayo 25 de 1574, AGN, *Inquisición*, vol. 84, exp. 22, f. 117.

⁹ «Carta del inquisidor Bonilla al comisario Miranda», abril 28 de 1574, AGN, *Inquisición*, vol. 84, exp. 22, f. 143-144.

Inquisición». ¹⁰ En el caso de Landa tal llamado de atención resultaba particularmente oportuno.

A raíz del grave conflicto que a sólo unos meses de su llegada enfrentó al obispo con el gobernador de la provincia y el ayuntamiento de Mérida, provocado por la aprensión y destierro de un franciscano de la comitiva de Landa, porque al predicar en catedral había amonestado con singular rigor a los vecinos españoles, señalando sus «pecados públicos», y de la subsecuente excomunión que el diocesano fulminó contra las autoridades civiles, ¹¹ el deán comisario pudo de nuevo escribir a los inquisidores acerca de la competencia jurisdiccional: «Solamente me resta dar aviso y noticia, como soy obligado, de lo que en esta tierra e visto, y es que el señor obispo de ella no acaba de entender sino que es inquisidor ordinario, con cuánto le he dicho».

En seguida, Miranda añadió una advertencia sobre la animosidad mostrada por el diocesano hacia los colonos, con el fin de alertar a los inquisidores acerca del trasfondo que podían tener sus denuncias:

*Y cierto que si nuestro señor no oviera embiado el Sancto Oficio a esta Nueva España, como convenía, y como de antes los obispos conoçían de negoçios al Santo Oficio reservados, los vezinos de estas provincias ternían trabajo, porque todos fueran casos de inquisición; como vuestras señorías lo verán en negoçios que alla va a comunicar su compañero [...] y por lo que lleva, se verán los negoçios y su pasión y de quien lo embía [...].*¹²

Apasionamiento que, se decía entre los vecinos españoles, nació de antiguos rencores porque algunos de ellos habían declarado, como testigos de cargo, en ocasión de las informaciones que el obispo

¹⁰ «Carta de los inquisidores al Consejo, donde informan sobre la celebración del primer auto de fe y de las relaciones que habían enviado a los obispos de las diócesis más lejanas, entre ellos al de Yucatán», abril 5 de 1574. Citada en forma textual en José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades y Miguel Ángel Porrúa, 1987, pp. 43-47.

¹¹ M^a del Carmen León Cázares, Estudio preliminar en Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994 (Cien de México), p. 46.

¹² «Contestación del Deán de Yucatán a los inquisidores de Méjico avisándoles de haber detenido unos libros...», julio 17 de 1574, AGN, *Inquisición*, vol. 77, exp. 45 <antes 43>, f. 273-279v.

fray Francisco Toral realizó sobre los procedimientos del provincial Landa, al iniciar su gobierno en 1562.¹³

Una de las denuncias que por ese tiempo se presentaron ante el Santo Tribunal fue contra el gobernador y miembros del cabildo, por estorbar la libertad de predicación. La acusación no prosperó, pues no se le abrió proceso,¹⁴ sin embargo, la excomunión del gobernador duró meses, hasta que la Audiencia de México intervino para que el prelado lo absolviera.

Al mismo tiempo, el obispo enfrentaba problemas para ejercer con absoluta autoridad en el ámbito de la población indígena. En este caso el Santo Oficio no podía detenerlo, pero la Real Audiencia sí podía intervenir. Como parte de la visita pastoral que realizaba, el prelado comisionó a un franciscano para la averiguación y castigo de algunas culpas cometidas por los naturales de Campeche. Como el fraile impuso castigos corporales a autoridades de la república indígena, el cacique envió un procurador a la Audiencia de México para quejarse de las vejaciones y advertir que, si Landa se presentaba, huirían a los montes con tal de no encararlo. La Audiencia le remitió al obispo una real provisión en la que, además de insertar la cédula que prohibía encarcelar y aplicar castigos físicos a los naturales, hacía mención de su personal severidad, también ordenó al gobernador que liberara a los reos.¹⁵ Estas disposiciones pretendían detener al voluntarioso diocesano y mantener su régimen en los límites de la legislación vigente, en la práctica, bajo la vigilancia del gobernador civil, el cual según su interpretación de la justicia acudiría o no a darle auxilio en las actuaciones del tribunal episcopal.

Landa decidió aprovechar la oportunidad de la solemne consagración del arzobispo de México y exinquisidor, Pedro Moya de Contreras, para viajar a la capital del virreinato, presentarse ante la Audiencia y entrevistarse con los ministros del Santo Oficio. Antes de partir, otorgó a Miranda el nombramiento de provisor oficial, juez y vicario general,

¹³ Este argumento se repite en varios documentos, como en la Petición que la ciudad de Mérida presentó ante el gobernador para que no se admitiera el regreso del franciscano que, con su predicación, los había infamado, diciembre 26 de 1577, Archivo General de Indias [AGI], *Audiencia de México*, legajo 369.

¹⁴ «Denuncia contra Francisco Velázquez de Gijón, gobernador de Yucatán, Gómez de Castillo, Martín de Mirueña, Melchor Pacheco y el alcalde ordinario Rodrigo Álvarez, por no dejar predicar libremente», en AGN, *Inquisición*, vol. 32, exp. 6 <antes 5>, f. 162-165.

¹⁵ León, *op. cit.*, pp. 45-46.

es decir, dejó en manos del deán comisario la administración del obispado.¹⁶ Durante su estancia en esta ciudad, que se prolongó por largos meses, tuvo el honor de ser invitado a participar como predicador en el segundo auto de fe que celebró el Santo Oficio, el 6 de marzo de 1575. A pesar de que el número, la calidad social de los penitenciados y la gravedad de sus delitos no ofrecieran particular relevancia, la ocasión debió tener especial significación para fray Diego.¹⁷ Era una oportunidad como pocas para disertar en público, justo frente a las más altas autoridades civiles y eclesiásticas, del reino las mismas que con sus determinaciones de nuevo habían empezado a obstruir su personal forma de entender la lucha contra la heterodoxia sobre la necesidad de descubrir y castigar a quienes, fuera cual fuera su origen étnico o su situación social, atentaran por sus dichos o sus hechos contra la doctrina católica. Como se esperaba una copiosa concurrencia, esta vez el escenario fue la capilla de San José de los Naturales, uno de los primitivos monumentos de la labor evangelizadora franciscana y de su combate contra el paganismo. Si bien no se conoce el texto de aquel sermón, fray Diego no pudo haber desperdiciado una tribuna tan a propósito para expresar los criterios que, a lo largo de su singular experiencia, había acrisolado.¹⁸

También en la sede arzobispal, y acorde con el programa de depuración y censura de impresos, en que por entonces se empeñaba el Santo Oficio,¹⁹ el obispo se ocupó en mandar a imprimir, a su costa, unas cartillas en maya para la enseñanza de la doctrina, con la intención de quitar a los neófitos: «[...] muchos librillos y cuadernos viejos de mano que tenían y otras doctrinas llenas de muchos errores y grandes herejías, juntamente con imboçaciones de los demonios, allende que e tenido aviso particular de la santa Ynquisiti6n de México que se les quite todo esto [...]».²⁰

¹⁶ «Texto del nombramiento y aceptación del cargo», octubre 12 de 1574, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 386v-387.

¹⁷ Medina consigna que se trató de 31 reos penitenciados por bigamia, falsos testimonios, blasfemias, herejía luterana, «todos gente de baja extracción», *op. cit.*, pp. 50-52.

¹⁸ Sobre este auto no se conoce ningún relato. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 78.

¹⁹ El tema más frecuente en la correspondencia entre el comisario y los inquisidores es la requisa de libros, oraciones impresas e imágenes prohibidas.

²⁰ «Memorial del obispo de Yucatán al rey», sin fecha [¿1578?], AGI, *Audiencia de México*, leg. 369.

Tal empresa editorial pretendía dotar de textos, debidamente expurgados, a las escuelas donde los franciscanos instruían a los niños y jóvenes indígenas. El número de ejemplares debió ser cuantioso, sin embargo, la respuesta fue menos entusiasta que la expectativa del editor, pues un par de años después Landa informaba: «[...] en las escuelas no an tomado, hasta el día de oy dosçientas cartillas [...]».²¹

Durante la ausencia del obispo, la publicación de un edicto del Santo Oficio en Mérida, puso al deán, provisor y comisario Miranda en estado de convertirse en reo de la Inquisición a la que servía. Obedientes al mandato del tribunal de la fe, varios colonos, advertidos de sus antecedentes familiares como cristiano nuevo, descendiente de relajados y quemados por dogmatistas judaizantes, buscaron la manera de denunciarlo.²²

Enterado de la inquietud de ciertos vecinos y con el temor de que el Santo Tribunal fuera informado por otras vías, el propio Miranda sometió a interrogatorio a quienes decían era confeso y envió sus declaraciones a la Inquisición.²³ En la carta que acompañaba los testimonios, el comisario negó las evidencias y adujo como pruebas a su favor las varias informaciones de limpieza de sangre que había presentado a lo largo de su carrera eclesiástica. Como era costumbre, explicó lo que ocurría por la persecución de sus malquerientes y entre ellos incluyó al obispo, al que consideraba, por cuestiones del pasado: «aunque disimulado [...] el mayor enemigo que tengo». Además, Miranda llegó a sostener que fray Diego codiciaba el cargo de comisario para su compañero, el fraile desterrado, pues así podría «hazer mal a los veçinos desta ciu-

²¹ *Ibidem*.

²² Miranda había presentado su información de limpieza de sangre, ante el Santo Oficio en noviembre de 1571, AGN, *Inquisición*, vol. 61, exp. 2 y 3, f. 65-102, pero pronto se envió al tribunal una información en su contra por el cura de Mérida, Juan de Prado; aunque la causa era abuso de autoridad, en la carta que la acompañaba se aludía a su calidad de confeso (julio 14 de 1572). Moya de Contreras consideró la acusación como un infundio motivado por la envidia y se limitó a reprender al denunciante (septiembre 16 de 1572, vol. 75, exp. 5 <antes 3>, f. 14-18). Al mismo tiempo, por orden del gobernador de Yucatán, Diego de Santillán, uno de sus criados, Juan González, viajó a España para investigar los antecedentes del deán y corroboró su calidad de confeso, como lo escribió a uno de los inquisidores de México, vol. 80, exp. 8, f. 124-125. Entonces deben haberse iniciado indagaciones ante la Inquisición de Sevilla, vol. 66, exp. 4, f. 39.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 8, f. 124-129.

dad». ²⁴ A pesar de tan directa y grave imputación, no existen evidencias de que Landa hubiera intervenido. Sabía de los antecedentes del deán, porque años atrás se lo habían advertido en España, pero a la luz de sus escritos y actitudes resulta claro que el problema de la nueva cristiandad no estaba en el centro de las preocupaciones del franciscano. ²⁵ Para fray Diego los hombres eran responsables de sus actos, no de lo que hubieran hecho sus antepasados. Baste recordar que al ausentarse le había confiado la administración del obispado. ²⁶ Por el momento, la suerte del comisario quedó en suspenso. Los inquisidores, sin pronunciarse en ningún sentido, se limitaron a buscar y reunir pruebas. ²⁷

²⁴ Carta de Miranda a los inquisidores, octubre 4 de 1575, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 372-373. Si bien resulta paradójico que el delegado inquisitorial viniera de familia conversa, debe considerarse como uno más de aquellos que asumieron la vida cristiana con fidelidad y que, para abrirse camino en la jerarquía eclesiástica, mintieron respecto a su origen, con éxito; ya en su juventud había sido admitido como confesor por Tello de Sandoval, cuando éste dejó de ser inquisidor de Toledo para ser oidor del Consejo de Indias. *Ibidem*. A pesar de todo, Moya de Contreras no parece haber tenido una especial satisfacción de la persona del deán, pues le había explicado a Landa que su nombramiento respondía a no haber encontrado en Yucatán otro elegible. «Carta de don Fray Diego de Landa a los inquisidores de Nueva España, de 19 de enero de 1578», vol. 90-8, publicada como apéndice por Pérez en Landa, *op. cit.*, pp. 291-293. *Vid.* una mención acerca del personaje en Eva Alexandra Uchmany, «De algunos cristianos nuevos en la conquista y colonización de la Nueva España», en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, vol. VIII, p. 312.

²⁵ El principal testigo de cargo en la información levantada por Miranda, Juan González, declaró que, tres años antes, «[...] dyo notyçia al reverendísimo obispo de esta provinçia, que a la sazón estaba en corte para que como perlado y juez ordy(nario) y competente lo remedyase [...]», septiembre 25 de 1575, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 8, f. 124v. Sin embargo, años después, Landa escribe que le han dicho «de poco acá» que el deán es confeso, y comenta «no sé si es así». «Carta de Landa a fray Melchor de S. José», abril 28 de 1577, vol. 82, exp. 34 <antes 14>, f. 214-215. El señalar de forma tan vaga cuándo se había enterado, tal vez responda a la precaución de no ser tachado de remiso por no haber hecho nada al respecto.

²⁶ Si bien después de los enfrentamientos que tuvieron en 1577 escribió que lo había elegido por su provisor «compelido de no tener otro». «Carta de don Fray Diego de Landa a los Inquisidores de Nueva España, de 19 de enero de 1578», AGN, *Inquisición*, vol. 90-8, en Pérez, *op. cit.*, p. 292.

²⁷ Noticias de la Inquisición de Sevilla de que es falsa la información de limpieza de sangre de Miranda. Carta recibida en México el 31 de agosto de 1575. AGN, *Inquisición*, vol. 66, exp. 4, f. 39. Testimonio del clérigo Juan de Prado ante los inquisidores sobre el linaje de Miranda. Noviembre 28 de 1575, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 419-422v.

De regreso a su diócesis el obispo realizó una visita pastoral a la provincia tabasqueña. Durante la misma descubrió «que estaban todos los pueblos de la dicha sierra llenos de bruxos muy perjudiciales». ²⁸ Procedió contra los culpables y aplicó los castigos que creyó convenientes. En previsión de reafirmar el ámbito de la competencia jurisdiccional diocesana, escribió una carta a los inquisidores en la que, primero explicó, con el argumento de las enormes distancias, por qué había procedido sin el auxilio de las autoridades reales: «como hombre solo, muy apartado de quien me podía ayudar que es la Real Audiencia o su Gobernador de Yucatán»; ²⁹ en seguida, ponderó como provechosa para la cristiandad de los indios y el servicio de Dios su intervención, y a grandes rasgos dio cuenta del carácter de sus acciones:

[...] no sólo an confesado mucho número de gente espontáneamente y sin premia ser bruxos, pero a abido muchos de ellos que se an venido a acusar a sí propios, con tanta humildad y señales de buena cristiandad que pone espanto. A otros a sido necesario hacerles alguna fuerza, que habrán sido en toda esta Provincia hasta seis y no más.

Esto último, con el evidente propósito de mantenerse a salvo de acusaciones de abuso y maltrato, como las que habían provocado la amonestación de la Real Audiencia en el caso de Campeche:

[...] para que Vuestras Mercedes sean con brevedad avisados, enbío con esta carta a la Audiencia Real las ynformaciones que de esto por acá e hecho y las penitencias y castigos que les e dado, por que si acaso se hiciere por alla alguna siniestra relación Vuestras Mercedes estén advertidos de lo que pasa, con los demás que e castigado y desseado corregir lo e hecho de plano y con más brevedad por su muchedumbre, andandome yo propio de pueblo en pueblo a buscarlos por no sacallos de sus casas ni hazelles tanta molestia.

La irritación provocada por los procedimientos del obispo, en contra de quienes en realidad pueden identificarse como dirigentes espirituales de la religión autóctona, que sobrevivía en la clandestinidad en una provincia donde el control eclesiástico podía considerarse

²⁸ «Carta de don Fray Diego de Landa a los Inquisidores de Nueva España, de 20 de diciembre de 1575», AGN, *Inquisición*, vol. 90-6, en Pérez, *op. cit.*, pp. 294-295.

²⁹ *Ibidem*.

muy débil, se aprecia en la tradición que recoge haberse organizado una conspiración para asesinarlo, como se llegó a saber, más tarde, por declaraciones de los detenidos.³⁰

Concluida esa etapa de la visita, el obispo continuó el recorrido por la región peninsular. No obstante haber sido por largos años tierra de labor franciscana, de cuya efectividad fray Diego no estaba dispuesto a dudar; durante sus indagaciones, también allí descubrió: «muchas misserias assí de bruxos como de ydolatrías y dogmatizadores de falsísimas y peligrosas doctrinas».³¹ Circunstancia que vino a confirmarlo, una vez más, en sus convicciones respecto a la conversión, y así lo escribió al rey: «[...] entiendo que si en estos tales dogmatizadores y saçerdotes de los demonios que son los que perbierten a los demás no ay algún género de más castigo que el que a hasta aora avido que serán con mucha dificultad christianos los yndios».³²

Con el regreso de Landa a Mérida, lo que al principio de su gobierno se había manifestado en consultas y solicitudes de aclaración con el comisario del Santo Oficio, se convirtió en una abierta competencia jurisdiccional. A raíz de ciertos cargos que el obispo le hizo sobre su desempeño como provisor, Miranda lo desconoció como juez, renunció al provisorato y, aunque no afectaba su calidad de comisario, buscó amparo en la jurisdicción del tribunal inquisitorial.³³ Como en la argumentación de los descargos fray Diego creyó encontrar alguna proposición herética, remitió el caso a los inquisidores y estableció un plazo para que el deán se presentara ante ellos.³⁴

³⁰ El cronista franciscano Bernardo de Lizana transmite la noticia del atentado y la explicación milagrosa de su fracaso. *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, edición crítica de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12, cap. VI, p. 195-196.

³¹ «Memorial del obispo de Yucatán al rey», sin fecha, AGI, *Audiencia de México*, leg. 369.

³² *Ibidem*.

³³ «Auto del obispo donde se establecen los cargos referentes a la celebración de matrimonios considerados clandestinos, por no haberse guardado los cánones en su realización, abril 12 de 1577», AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 384. El caso más grave involucraba la unión de un encomendero moribundo con una antigua manceba de Miranda, lo que hacía sospechar que su objetivo fuera asegurar para la mujer la herencia de la encomienda.

³⁴ «Auto y proveimiento del obispo», abril 30 de 1577, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 399-400.

Al mismo tiempo, otro acontecimiento lo llevó a enfrentarse, uno como inquisidor ordinario y el otro como comisario del Santo Oficio, al pretender conocer ambos de un caso de «palabras mal sonantes» contra la fe, proferidas por un español.³⁵ Esto reanudó la discusión sobre los límites jurisdiccionales de los dos tribunales. Desde antes, el comisario le había advertido «no se intitulase más en sus mandamientos ynquisidor ordinario», y el obispo le había respondido «que cada uno podía usar de su derecho».³⁶ Una vez más el prelado le exigió, ahora bajo pena de excomunión, le mostrara la documentación que conservaba «para ver los casos que eran del Santo Oficio y los que no». Miranda se negó, de nuevo lo desconoció como juez y apeló ante los inquisidores de México, a los que informó sobre: «la pasión del obispo que lo quiere mandar todo, ordinario y apostólico y lo secular también», y aprovechó para advertirles, cómo: «[...] a dado comisiones por su obispado a religiosos que entiendan en las ydolatrías [de] los naturales destas provincias, que hay artas [...] y los que tienen y an tenido las comisiones se llaman comisarios del Santo Oficio y los notarios y alguaziles también».³⁷

Miranda, que debe haberse sentido muy intranquilo por el silencio que el Santo Oficio guardaba respecto a los testimonios sobre su linaje, y puesto que en la discordia actual andaba mezclado su desempeño como provisor, le escribió al arzobispo Moya de Contreras, para enterarlo de lo sucedido y quejarse de la «inclinación [...] tan belicosa y condición tan rezia» de su prelado.³⁸

Por entonces el problema entre los eclesiásticos ya era «un ruido» del conocimiento público, pues el deán había conseguido el apoyo de los adversarios de Landa para que denunciaran ante el arzobispo la «persecución» que padecía.³⁹

³⁵ El acusado era el exgobernador Diego de Santillán, el mismo que, en 1572, había ordenado la averiguación en España sobre el linaje de Miranda, AGN, *Inquisición*, vol. 80, f. 124-124v. Ahora, como temía al obispo, se había acusado voluntariamente ante el comisario para librarse de la jurisdicción episcopal.

³⁶ Carta del comisario Miranda a los inquisidores, abril 27 de 1577, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17, f. 393-394v.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Carta del deán para el arzobispo, julio 8 de 1577, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 396v.

³⁹ Escriben el gobernador Velázquez, su antiguo excomulgado (julio 11 de 1577), el teniente de gobernador, que ahora lo estaba por haberse rehusado a apoyarlo para prender a Santillán (julio 11 de 1577) y el ofendido Cabildo de

En la carta escrita por el gobernador se encuentra una relación de los procedimientos de la inquisición ordinaria en materia de idolatría, que más parecen describir sucesos de tres lustros atrás. Otra prueba de que el criterio de Landa y los métodos de los religiosos no habían cambiado:

[...] el señor obispo a enbiado por estas provincias algunos frailes con comisiones, nombrándose ynquisidores de la santa ynquisición ordinaria, llevando consigo españoles apremiándolos con descomuniones a los que no querían acetar ofiçios de fiscal, alguazil, notario, y desta manera colgaban y atormentaban y açotando a los yndios para que dixesen donde tenían los ydolos y algunos dezían lo que nunca pensaron. E procurado de yr a la mano a estas cosas hasta ynformar a vuestra ylustrísima, a quien suplico mande proveer del remedio que convenga, que lo que hasta aquí se a fecho sólo entiendo conpete a vuestra ylustrísima; digo por la orden que ellos lo llevaban, que por otra, bien entiendo que los obispos pueden y es su ofiçio.⁴⁰

El comisario pidió ante el Santo Oficio ser absuelto y liberado de los cargos. Afligido por el persistente silencio de los inquisidores, suplicó ser «consolado y visitado con carta de ese Santo Oficio, aunque yo no la merezca».⁴¹

Por su parte el obispo, en previsión de los reclamos que las quejas del exprovisor le provocaran, escribió al inquisidor con un tono respetuoso y conciliador, que destacaba su inclinación a establecer una convivencia armoniosa con el Santo Oficio sobre la base del conocimiento de las legítimas facultades correspondientes a cada autoridad, y responsabilizaba de lo ocurrido a la rebeldía de Miranda:

[...] soy uno de los hombres que más consolación an recibido con la venida de el Santo Oficio, a estas partes, de cuantos en ella ay y assí

Mérida (junio 24 de 1577), AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, fs. 415-415v, f. 397, f. 407 respectivamente.

⁴⁰ «Carta del gobernador Velázquez de Gijón, julio 11 de 1577», otra de la misma fecha y con los mismos argumentos envió a los inquisidores, AGN, *Inquisición*, vol. 83, exp. 4, f. 133-133v.

⁴¹ «Carta de Miranda a los inquisidores, julio 12 de 1577», AGN, *Inquisición*, vol. 83, exp. 4, f. 128-128v; petición de absolución de los cargos que le hizo el obispo, vol. 83, exp. 4, f. 135-146.

mesmo la recibo de que en esta provincia aya ministros que a este Santo Oficio sirvan y ayuden, pero esto entiéndese que a de ser sin agravio de nuestra dignidad y de las cosas que el derecho canónico la favorecen y honran [...].

Como el comisario se había atrevido a escribirle que no se hiciera llamar inquisidor ordinario, le había pedido:

[...] que me muestre el orden que tiene de las cosas en que yo no e de poner mano y de cómo no me debo llamar cuando me sea nescesario ynquisidor hordinario, para saver cómo me tengo de aver y no yr no solamente contra la voluntad de el pontífice, pero ni aun contra la de vuestra señoría, a quien yo tengo por señor y padre.

En seguida solicitaba la misma información en que había insistido siempre: «[...] porque sin herrar sepamos todos donde avemos de llegar y nos ayudemos y no nos ynpidamos, suplico a vuestra señoría se me dé abisso de las cosas en que yo no puedo poner mano, para guardar lo que así se me abisare».⁴²

No es posible determinar qué tan satisfactorias fueron las respuestas de los ministros del Tribunal a las dudas del obispo, pero sí que debieron reclamarle, además del rigor con que había tratado a Miranda, por usar el título de inquisidor, a lo segundo contestó, no sin un cierto dejo de impaciencia: «[...] no lo e hecho con gana que tengo de renombres, ni quitando a nadie el suyo, pues me lo llama el derecho y con todo eso me lo e llamado en las cossas de los yndios de las quales no conosze el Sancto Officio, empero, pues a Vuestra Señoría le paresce no le haga, cessará de aquí adelante».⁴³

Podía dejar el título, pero no la autoridad que estaba empeñado en ejercer sobre su feligresía.

Mientras tanto el deán, único representante del cabildo catedralicio presente en la diócesis, había quedado, por la enemistad con el obispo, prácticamente inmovilizado en sus funciones. Miranda sólo deseaba conseguir las licencias necesarias para abandonar la provin-

⁴² «Carta del obispo a los inquisidores, julio 12 de 1577», AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 383-384.

⁴³ «Carta de don fray Diego de Landa a los Inquisidores de Nueva España, de 19 de enero de 1578», AGN, *Inquisición*, vol. 90-8, en Pérez, *op. cit.*, pp. 291-293.

cia.⁴⁴ A sus males había de agregarse la determinación del Santo Oficio de privarlo del comisariado, en razón de haberse comprobado la calidad de su linaje.⁴⁵

Destituido el comisario, en los pocos meses de vida que le quedaron a fray Diego, su relación con los inquisidores de México se desenvolvió dentro de una respetuosa disposición a colaborar.⁴⁶

Si la existencia del Santo Oficio se considera como una cortapisa para el poder episcopal, en el caso del obispo de Yucatán su efectividad fue relativa. Landa gobernaba una diócesis, donde la población indígena era cuantiosísima en comparación con la europea, africana o mestiza.⁴⁷ Además, gozaba del apoyo de sus hermanos de hábito, quienes en realidad continuaban siendo los agentes más eficientes de control sobre la población autóctona, frente a una clerecía raquítica; cuyo representante de mayor jerarquía, único miembro del cabildo catedralicio que permanecía en la península y osaba resistirle, bajo el amparo de su comisión inquisitorial, era el deán, pronto desacreditado por causa de su origen.⁴⁸ Para enfrentar a las autoridades civiles e intentar sujetar a los colonos el diocesano contaba con el poderoso recurso de la excomunión; arma que esgrimía con frecuencia. Aferrado a sus ideas, severo, áspero, «amigo de su voluntad»,⁴⁹ tanto que parecía que quería «enmendar el mundo»,⁵⁰ Landa sólo cedió ante la muerte.

La singular experiencia de este franciscano como cabeza de la Iglesia en una provincia marginal, cuyo prolongado proceso de inte-

⁴⁴ «Informe del gobernador Guillén de las Casas al rey marzo 14 de 1578», AGI, *Audiencia de México*, leg. 359.

⁴⁵ Auto de 20 de agosto de 1578, AGN, *Inquisición*, vol. 80, exp. 17 <antes 20>, f. 380.

⁴⁶ «Carta de don Fray Diego de Landa al Inquisidor Mayor de Nueva España, fechada a 11 de diciembre de 1578», AGN, *Inquisición*, vol. 90-10, en Pérez, *op. cit.*, pp. 296-298.

⁴⁷ Los oficiales reales calculan que pueblan la península quinientos españoles y más de sesenta mil naturales. Carta al rey, abril 18 de 1577, AGI, *Audiencia de México*, leg. 365.

⁴⁸ Para examinar el estado de la clerecía, véase el informe que el gobernador Guillén de las Casas envía al rey, marzo 14 de 1578, AGI, *Audiencia de México*, leg. 359.

⁴⁹ Este calificativo se encuentra en la carta de los oficiales reales de Yucatán al rey del 7 de mayo de 1579, donde dan cuenta de la muerte del obispo, AGI, *Audiencia de México*, leg. 365.

⁵⁰ Frase en la carta de los oficiales reales de Yucatán al rey del 18 de abril de 1577, AGI, *Audiencia de México*, leg. 365.

gración al imperio español resulta también peculiar en varios sentidos, permite reflexionar acerca de las adaptaciones que, en la práctica, debieron tener las facultades propias de la actividad inquisitorial, otorgadas en forma general a los religiosos mendicantes, donde no había obispo residente y a los diocesanos de las Indias por lejanía del tribunal metropolitano.⁵¹ Por su circunstancia vital, en fray Diego se reunieron ambas condiciones aunque en momentos históricos distintos.

Landa dirigió la orden franciscana de 1556 a 1560 como custodio y ejerció el provincialato desde 1561 hasta 1563. Su autoridad inquisitorial cesó con la toma de posesión del primer obispo que logró llegar a Yucatán, en 1562. Luego, tras diez años de ausencia, regresó investido con la dignidad episcopal, justo cuando el recién establecido Tribunal del Santo Oficio de México, intentaba recuperar de los ordinarios aquellas facultades otorgadas por carencia y buscaba concentrar la jurisdicción inquisitorial en su personal calificado.

La actividad inquisitorial de Landa, durante la primera etapa, debe inscribirse en la realizada por sus hermanos de hábito. Desde el establecimiento de los franciscanos en Yucatán, en 1546, y antes de que fray Diego se incorporara a la misión, los frailes encarcelaban y castigaban indios. Como el propio Landa declaró: «en esto no innové yo nada».⁵² También, antes de que fray Diego alcanzara cargos directivos, ya intervenían en causas abiertas contra los españoles.⁵³ Alguna de las cuales, tuvo que tomar en sus manos al ser elegido custodio, dado que los procesos podían alargarse más allá de los periodos de gobierno y, por vía de apelación de los reos, llegar a involucrar a las autoridades civiles y a otras jerarquías eclesiásticas extraprovinciales.

⁵¹ Ante la carencia de un tribunal inquisitorial en las Indias, en 1517, el cardenal Ximénez de Cisneros, inquisidor general de España, otorgó a los obispos de sus diócesis poderes inquisitoriales con jurisdicción sobre los pobladores llegados del Viejo Mundo. Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, MCLMXXXV, p. 18.

⁵² «Respuesta de Fray Diego de Landa a los cargos hechos por Fray Francisco de Guzmán», en *Don Diego Quijada...*, vol. II, pp. 408-409.

⁵³ La primera intervención documentada de un superior franciscano en un proceso se refiere a la del comisario fray Juan de la Puerta, que además fungía como vicario general de la provincia por comisión del obispo de Chiapa, en el seguido contra Juan Vela por blasfemia. Sin embargo, quien inicia la realización de procesos propios de la inquisición ordinaria es fray Francisco Navarro, custodio anterior a la elección de Landa; como se puede ver en los publicados por Rubio Mañé en *Archivo...*

Sin embargo, el descubrimiento casual de evidencias del culto pagano lo llevó a ordenar una extensa averiguación sobre idolatrías y a respaldar los métodos inquisitoriales que sus frailes aplicaron en los casos de Maní, Hocaba-Homún y Sotuta, con el apoyo de las autoridades civiles provinciales, pero con el consecuente escándalo del mitrado, cuya llegada vino a interrumpirlos, y de los colonos encomenderos, en eterna competencia con los religiosos por el control de los pueblos indígenas.

Una década después, como obispo, Landa retomó la facultad inquisitorial sobre los indios, pero también buscó intervenir en los asuntos de los españoles, sin que la existencia del Santo Oficio lograra inhibirlo.

En el panorama novohispano de los setenta: de consolidación de instituciones, de los órganos de gobierno en manos de burócratas de carrera, de los tribunales encabezados por canonistas, del empleo de asesores universitarios, Landa resultaba un representante de la vieja guardia, del hombre de mente práctica, acción pronta y meta inmediata.

HETERODOXIA Y ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA EN LA NUEVA ESPAÑA: LOS ILUMINADOS ALUMBRADOS O ILUSOS¹

Isabel Lagarriga Attias

La idea de que el hombre tiene la posibilidad de trascender de un plano material de su existir a otro de tipo sobrenatural se pierde en el tiempo. Quizás ciertos estados especiales de conciencia fueron los que llevaron en la antigüedad a la suposición de que podía vivirse una realidad distinta. El sueño, las perturbaciones de la locura y las alucinaciones fueron vistos como circunstancias en las que se presentaba una percepción distinta a la cotidiana. Se ha intentado explicar dichos estados como fenómenos de posesión, de trance, de hipnosis o de desarreglos bioquímicos, dependiendo de los marcos ideológicos, religiosos o científicos, en los que se les ha situado en cada época de la historia.

Resulta interesante percatarse de que hoy en día las explicaciones antes mencionadas: la religiosa o la científica, permanecen para explicar percepciones particulares, distintas a las habituales, que con cierta frecuencia se dan en todos los individuos, sin contar el fenómeno del sueño que es algo recurrente y general. Los estados mencionados constituyen, entonces, variantes de lo que se considera la conciencia normal y se han etiquetado como estados alterados de conciencia.² Entre algunos de dichos estados de conciencia que una persona puede llegar a presentar³ se encuentran los estados de raptó, los meditativos, los que

¹ Deseo agradecer a la Dra. Noemí Quezada y a la Mtra. Enriqueta Manzo la valiosa asesoría y ayuda que respectivamente me brindaron para la realización de este trabajo.

² RD. Price-Williams, *Por los senderos de la psicología transcultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

³ Stanley Krippner, «Estados alterados de conciencia», en *La experiencia mística y los estados alterados de conciencia*, Barcelona, Editorial Kairós, 1980.

surgen en algunas de las expresiones de la histeria y los de la conciencia expandida, los cuales, unidos a los provocados por ingestión de tóxicos, llegan a integrarse en el campo de lo religioso, relacionándose, muchas veces, con la conocida como experiencia mística, caracterizada por una sensación de pérdida del contacto con el mundo circundante y por la posibilidad de tener acceso al plano espiritual por medio del éxtasis.

Se ha dividido al éxtasis en místico o profano, este último obtenido a través de la ingestión de drogas⁴ o en éxtasis divino y posesión demoníaca, como lo hace Bastide.⁵

El éxtasis místico ha sido definido como: «La absorción sobrenatural del alma en el amor de Dios y en las cosas divinas».⁶ Durante el éxtasis se experimenta una sensación de libertad momentánea en la que existe una separación entre el cuerpo y el alma y aparece la sensación de que esta entidad sale del cuerpo para fusionarse con la divinidad.⁷ Lewis,⁸ al referirse al trance y al éxtasis nos comenta que el primero es un estado inducido de agitación y activismo, mientras que el éxtasis se presenta como pasivo y tranquilo.

Lewis señala también que en relación con la experiencia mística es importante distinguir entre trance y posesión, aunque ambos se relacionen con estados alterados de conciencia y con enfermedad.

Las distintas expresiones del trance han sido consideradas como un fenómeno universal que puede, o no, estar ligado a la posesión.⁹ Lapassade¹⁰ lo considera como un estado letárgico similar a la hipnosis. Para este autor, el trance no es ni normal ni patológico y es pre-

⁴ER. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

⁵ Roger Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976.

⁶ Royston E. Pike, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 284.

⁷ Ernst Arberman, *Ectasy or Religious Trance*, Upsala, Scadinavian University Books, 1963, t. 1.

⁸ M. I. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Possession*, Londres, Routledge, 1971.

⁹ Luc D. Heusch, «Possédés, sonambuliques, chamans et hallucinés», en *La trance et l'hypnose*, Didier Michaud (ed.), Paris, Editions Imago, 1995, p. 25.

¹⁰ Georges Lapassade, «*Essai sur la Trance*», en *Encyclopédie Universitaire*, Paris, Jean-Pierre Large Editor, 1976, p. 20.

cisamente por el hecho de no estar en ninguna de estas condiciones, que desafía nuestra lógica. Por eso podemos, en un momento dado, hablar del surgimiento de otra conciencia.

La ortodoxia católica acepta algunos de estos estados de conciencia, como sucede con el éxtasis místico o la posesión. E incluso, la locura, concepto resbaladizo que ha tenido múltiples interpretaciones a lo largo de la historia, se ha considerado como objeto de atención religiosa. Así, en la Edad Media y hasta el siglo XVII, la locura se relacionaba con la herejía y la posesión demoníaca.

La herejía, al decir de Foucault¹¹ forma parte del «Sistema transgresivo», cuyo contenido varía con la época que se trate y abarca la idea de exclusión. La palabra herejía, según Chenu,¹² se refiere a «una adhesión totalitaria en el límite de la sacralización, a una separación, una desviación [...] Implica una ruptura por elección».

Al respecto este autor comenta: «El hereje, o sea el creyente que “elige”, comete: 1) Una impertinencia hacia Dios cuya palabra pretende escuchar. 2) Un distanciamiento y pronto una ruptura con su comunidad. Consecuentemente, el creyente común no tiene derecho a la herejía». Más adelante nos señala: «El hereje es un creyente fervoroso, incluso apasionado [...] La fe ha desencadenado en su espíritu una curiosidad ávida de penetrar en el misterio, por eso en su comunidad es admirado y temido a la vez». El hereje, según dicho autor, no siempre es un intelectual. Son muchas veces los marginados sociales los que adoptan ese tipo de soluciones.¹³

Las herejías han sido consideradas de dos tipos: cultas y populares; las segundas son una derivación de las primeras. El término popular, en la Edad Media, se refería a todo aquel que no estuviese en el ámbito eclesiástico o monacal, es decir a los laicos.¹⁴

¹¹ Michel Foucault, «Las desviaciones religiosas y el saber médico», en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Jacques Le Goff (comp.), México, Siglo XXI, 1987, pp. 9-16.

¹² M. D. Chenu, «Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo», en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Jacques Le Goff (comp.), México, Siglo XXI, 1987, pp. 2-3.

¹³ *Ibidem*, p. 3.

¹⁴ H. Grundmann, «Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media», en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Jacques Le Goff (comp.), México, Siglo XXI, 1987, p. 159 y también el prólogo y la bibliografía de ese mismo libro.

Entre las herejías que tuvieron lugar en España, tenemos a los conocidos como iluminados o alumbrados, cuyo nombre se debe a que consideraban poseer la luz de Dios. Al tacharlos de heréticos, la iglesia católica motivó que fueran perseguidos por la Inquisición. En la Nueva España se catalogó con este término a un buen número de individuos, hombres y mujeres, con conducta susceptible de ser incluida sea en la herejía propiamente dicha, en la brujería, en la locura o en la ficción.¹⁵ Al apreciar en ellos estados de conciencia particulares, a través de los cuales manifestaban lo que creían era un estado de santidad y de comunicación con lo sobrenatural, conductas semejantes, por cierto, a las de algunos terapeutas religiosos contemporáneos, nos pareció interesante estudiarlos.

En seguida presentaré de manera somera los antecedentes de esta manifestación que se extendió hasta la Nueva España.

El movimiento de los alumbrados surgió y se desarrolló en buena parte de España, a lo largo del siglo XVI (de 1570 a 1630). Según Márquez,¹⁶ este fenómeno se puede ubicar geográficamente en Guadalajara, Cuenca y Madrid. Menéndez Pelayo¹⁷ menciona alumbrados en Llerena y Sevilla. Huerga,¹⁸ por su parte, se refiere también a los de estos dos últimos lugares, así como a los de la Alta Andalucía.

Menéndez Pelayo¹⁹ considera entre sus antecedentes a la escuela Neoplatónica de Alejandría, a los gnósticos, los agapetas, los priscilia-

¹⁵ Noemí Quezada, «Alumbrados del siglo XVII: Análisis de casos», en *Religión en Mesoamérica XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 581-586; Noemí Quezada, «El umbral de la locura. El caso de fray Agustín Claudio», *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, vol. 23, pp. 195-236; Ernestina Jiménez Olivares, *Psiquiatría e Inquisición. Procesos a enfermos mentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina, 1992; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁶ Antonio Márquez, *Los Alumbrados, orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid, Editorial Taurus, 1972, p. 61.

¹⁷ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Argentina, Espasa Calpe, 1951, t. v, p. 195.

¹⁸ Álvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*, Seminarios Cisneros, Fundación Universitaria Española, 1978, vol. 1, p. 10.

¹⁹ Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 196.

nos, los Albigenses de Cataluña y León que surgen desde antes del siglo XIII en España y a los fraticellos o herejes de Durango en el siglo XV. También nos dice que la obra de Erasmo, el *Enquiridión*, publicada en 1524, contribuyó al desarrollo de este pensamiento, al igual que los escritos de algunos místicos alemanes, principalmente Eckart. Del mismo modo acepta una influencia del quietismo y el molinismo sobre dicho movimiento.²⁰ Según Kamen²¹ muchos alumbrados, al prohibirse el luteranismo en España, se inclinaron por el erasmismo con el que se hallaban identificados.

Para Menéndez Pelayo,²² el primer sospechoso aparece en 1512, mientras que Márquez²³ y Nieto²⁴ señalan fechas posteriores para su aparición. De acuerdo con estos dos últimos investigadores, la Inquisición inicia la persecución de la herejía que ahora comentamos en el proceso de Toledo de 1525. Según Márquez y Nieto los precursores del movimiento fueron Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz.²⁵

²⁰ El quietismo puede definirse como la doctrina mística de la quietud interior. Recuérdese que la mística es «La creencia y práctica [...] que busca [...] la unión íntima con Dios», Royston, *op. cit.*, p. 284. Para E. Allison Peers, *El misticismo español*, Buenos Aires, Espasa Calpe, S.A., 1947, p. 17, el misticismo español surge súbitamente en los albores del siglo XVI. El quietismo se presenta tanto en místicos cristianos como en algunas religiones orientales. Si bien lo encontramos en algunos místicos medievales, es en el siglo XVII cuando se extiende por Europa. Se divide en dos: *la doctrina quietista de la pasividad y la doctrina mística de la quietud*. Incluso en Sta. Teresa se encuentran algunas de esta creencias en su concepto de contemplación activa, en la que el espíritu, al dejar todo aspecto superficial, se entrega a la búsqueda de una actividad más profunda que la une a Dios. Miguel de Molinos (autor de la *Guía espiritual*) fue el principal representante de esta doctrina. T. Clark, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, Inglaterra, James Hostings (ed.), 1918, vol. 10, p. 533. El quietismo de Molinos se extendió por España, Italia y Francia. Influyeron en este último país Mme. Guyón y el obispo Fenelón.

²¹ Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, Buenos Aires, México, Editorial Grijalbo, S.A., 1977, p. 83.

²² Menéndez y Pelayo, *op. cit.*

²³ Márquez, *op. cit.*

²⁴ José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

²⁵ Pedro Ruiz de Alcaraz era natural de Guadalajara, Castilla La Nueva, donde nació en 1480. Sus padres eran descendientes de judíos conversos. Casado Alcaraz con Juana Suárez, tuvo diez hijos. Era un hombre inteligente, fue contador del Marqués de Priego y posteriormente el Marqués de Villena lo contrató como predicador laico en su castillo de Escalona. En 1524 la Inquisición lo detiene.

Una influencia importante en la aparición de los alumbrados fue que en el siglo XVI, el Cardenal Ximénez de Cisneros, con el objeto de defender los ideales católicos, tambaleantes por la Reforma, hizo traducir *La biblia*. Al quedar ese escrito al alcance del pueblo, dio origen a diversas interpretaciones de sus enseñanzas, algunas de ellas en conflicto con la ortodoxia. Los primeros alumbrados se reunían en conventículos para llevar a cabo su lectura. Cisneros alentó también la doctrina franciscana y dio pie, a fin de cuentas, a que surgieran dos movimientos: el de los «dejados o perfectos» de Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz y el de los «recogidos», representados por los Franciscanos: Francisco de Osuna, Francisco Ortiz y Cristóbal de Tendilla. Curiosamente, el movimiento de los dos primeros fue calificado de hereje, mientras que el de los «recogidos» se siguió considerando como ortodoxo. Las diferencias entre Alcaraz y los franciscanos fueron tan grandes, que estos últimos terminaron por denunciarlo ante la Inquisición.

Isabel de la Cruz tenía la absoluta certeza de «gozar del amor de Dios». Estar en el amor de Dios era para ella una garantía, gracias a la cual, aunque «hubiese seguido siendo una pecadora y cometido pecados nunca podría errar en materia de fe» pues Dios es la guía de la mente humana.²⁶ Cuando se le preguntaba a Isabel sobre «el amor de Dios» y la «libertad del amor de Dios» hacía la consideración de que mediante el amor se evitaba el error y se alcanzaba la verdad. Consecuentemente, los sacramentos y la jerarquía eclesiástica no tenían sentido para ella. La libertad del cristiano era vivir en el amor de Dios teniendo como guía al Espíritu Santo.

Para Alcaraz «estar en el amor de Dios, supone sabernos enormemente pecadores y con todo, perfectos». Sólo el «perfecto» es capaz de descubrir dentro de sí la radical naturaleza del pecado que lo habita. El amor de Dios en el hombre es consecuencia del amor de Dios hacia el hombre».

Después de ser sometido a tortura y pasar seis años encarcelado, Ruiz de Alcaraz es considerado hereje y se le condena a prisión perpetua. Dicho castigo le fue conmutado diez años después, cuando se le otorgó la libertad a cambio de realizar penitencias, ayunos y rosarios, así como la prohibición de salir de Toledo. Se ignora la fecha de su muerte. Alcaraz fue discípulo de Isabel de la Cruz de quien quince años antes de ser encarcelado por la Inquisición, había recibido enseñanzas. A su vez Alcaraz fue maestro de Juan de Valdés, el famoso iluminado erasmista español.

²⁶ Nieto, *op. cit.*, p. 110.

Esta idea del amor de Dios llevó a Alcaraz a negar el culto de la Eucaristía y la presencia de Dios en la hostia. Consideraba inútiles las obras de misericordia, el ayuno, las indulgencias y las Bulas Pontificias. Pensaba que el matrimonio y la vida seglar tenían un carácter sagrado y consideraba que la vida monacal o sacerdotal debería desecharse. Igualmente consideraba inútil el culto a los santos, la devoción Mariana y el agua bendita. Creía que los predicadores deberían predicar con el espíritu y no con la letra.

Por su parte, los frailes franciscanos de donde salen los «recogidos», muchos de ellos judíos conversos, planteaban una reforma eclesíástica de tipo apocalíptico, con un cambio en la iglesia aunado a una conquista político militar.

Además de las bases doctrinarias de Alcaraz, los alumbrados o iluminados, negaban los actos externos de oración y pensaban que la genuflexión era idolatría. Consideraban la cruz como un palo y veían a la Virgen en cualquier rostro de mujer. El acto del matrimonio representaba para ellos una especie de unión con Dios. Esperaban también la revelación divina.

Los alumbrados de Llerena y los cercanos a Extremadura realizaban la oración con una serie de movimientos ostentosos y burdos, sufrían desmayos, hacían gesticulaciones libidinosas pues afirmaban que se «derretían de amor por Dios». Cuando caían en ese estado, tenían revelaciones y visiones, durante sus éxtasis pensaban que el individuo estaba más allá del mal por lo que toda acción que cometieran les estaba permitida.

Muchas mujeres formaban parte de este grupo. Vestían como beatas. Se les veía absortas en la contemplación, andaban pálidas y sentían un ardor terrible que les quemaba. Su corazón se sobreexcitaba constantemente y sentían angustia y ansiedad. Oían ruidos extraños y voces.²⁷ Repetían varias veces la comunión pues pensaban que la gracia duraba lo que la hostia en el cuerpo. Huerga²⁸ comenta que «Las alumbradas andaban desquiciadas, sensualizadas, amodorradas».

Esta manera de pensar constituía una forma popularizada del pensamiento de Alcaraz y de la Cruz, la cual posteriormente se introdujo en la Nueva España, en donde los primeros grupos de alumbrados

²⁷ Menéndez Pelayo, *op.cit.*, p. 217.

²⁸ Huerga, *op. cit.*, 94.

aparecieron a finales del siglo XVI en las ciudades de Puebla de los Ángeles y México, donde llegaron a rebasar los doscientos adeptos. Su persecución se inicia con el proceso del Padre Platas en 1598.²⁹

El ilusionismo, que aquejaba a los de Llerena, encontró pronto un campo fértil en la Nueva España, principalmente entre mujeres exaltadas, beatas y monjas. La «ilusa» decía poder realizar milagros, tener revelaciones sobrenaturales, gozar de cierta santidad, profetizar y llevar a cabo actividades terapéuticas.³⁰ Muchas de estas mujeres fueron perseguidas por la Inquisición.³¹

Durante el estado de raptó y el periodo de pérdida de la conciencia que lo acompañaba, dialogaban con Dios u otros seres sobrenaturales debido a que alcanzaban en ese momento un estado de inocencia.

En el Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, registramos 53 casos de alumbrados. Nuestro propósito principal fue estudiar los que llevaban a cabo terapias. Encontramos que en 41 de los casos estudiados no se mencionaba la realización de curaciones, pero en el resto, o sea 12 casos, sí venían datos sobre la aplicación de procedimientos terapéuticos para tratar diversas enfermedades. Al respecto debemos tomar en cuenta que la Inquisición los perseguía por presentar una conducta sospechosa contraria a la fe y, por lo tanto, en los interrogatorios no se insistía sobre las prácticas curativas. El 55.75 por ciento de los procesos consultados se desarrollaron durante la segunda mitad del siglo XVII. Es en este periodo cuando aparecen registrados los que curaban. Los que no lo hacían se encuentran fechados entre 1649 y 1803.

Los alumbrados que curaban eran en su mayoría del sexo femenino, de origen español.³² Aparecen solteras y casadas en igual pro-

²⁹ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 148-154.

³⁰ Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los Heterodoxos en Nueva España)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, p. 160; Quezada, «Alumbrados...»; Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Lucía Célis, beatas embaucadoras de la Colonia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

³¹ A. S. Tuberville, *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 100-101.

³² Los datos que obtuvimos fueron, etnia: acusados españoles (31), acusados mestizos (6), acusados mulatos (5), acusados casados (1), sin dato de etnia (10). Estado civil: solteros (30), casados (12), viudos (7), sin dato (4). Lugar de origen: Xa-

porción. Entre las actividades que desempeñaban tenemos que los hombres eran: religiosos (14), mercaderes (2), barberos (1), tejedores (1), cirujanos (2), esclavos (1), cigarreros (1), ermitaños (1) y un caso aparece sin datos.

Las mujeres se desempeñaban de la manera siguiente: costureras (3), religiosas (3), beatas (3), sin dato (21).

Para darnos una idea de la forma de actuar de estos alumbrados terapeutas, presentaremos de manera muy somera algunos ejemplos en los que pueden apreciarse conductas muy disímboles.

Agustina Rangel,³⁵ alumbrada que curaba utilizando terapia prehispánica, era una mestiza originaria y residente de Michoacán a la que Quezada³⁴ incluye entre los curanderos estudiados por ella. Nosotros, por nuestra parte, ya hemos analizado su caso en otro trabajo.³⁵ Estaba casada, tenía 26 años, de ocupación costurera, utilizaba para sus curaciones la *Rosa de Santa Rosa*,³⁶ es decir, el peyote, al igual que el estafiate. Al ingerirlos decía realizar vuelos mágicos, pues recorría todo el Arzobispado y sabía todo lo que pasaba en él. Iba también al purgatorio donde veía a las almas que allí se encontraban. Dialogaba con Sta. Rosa los martes y los viernes, y según ella, gracias a esto último, podía curar lo que los «Médicos no curaban».

lapa, (1), San Ángel Mex. (1), Pachuca (1), Cd. de México (3), Atlixco, Pue. (1), Querétaro (1), Zacatecas (1), San Luis Potosí (1), Veracruz (1), Montañas, Burgos (1), Montañacelo, León (1), Celaya (1), Sevilla (2), Puebla de los Ángeles (1), Valencia (1), Española (1), Zingapácuco, Michoacán (1), Amatitlán, Guatemala (1) (único caso que no es de Nueva España), sin dato (31).

³⁵ AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 522, exp. 2, f. 92-234.

³⁴ Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

³⁵ Isabel Lagarriga Attias, «Algunos elementos chamánicos entre los Alumbrados o Iluminados de la Nueva España», en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, Nueva Época, Octubre-Diciembre, pp. 4-13.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 2, f. 103, Relataba que «abiendola tomado [a la Rosa de Santa Rosa] vió al cielo y al infierno y en él a algunas personas que había conocido acá. Y que también vió a un hombre casado que había comunicado a una amiga suia que estaba ardiendo en llamas. Y que vió el Valle de Josaphat y que la Virgen Santísima y Nuestro Señor Jesucristo y Santa Rosa, no le habían dado licencia para que contase lo que vió en el Valle de Josaphat». Por este tipo de revelaciones fue tachada de alumbrada. Estaba firmemente convencida de «[...] Haber conseguido entera santidad con dicha flor de Santa Rosa».

Se jactaba de que: «[...] La Virgen Santísima hacía muchos milagros por su intercesión diciéndole como había de curar a los enfermos[...]».

Podemos ver, En esta curandera, acusada también de alumbrada, algunos elementos chamánicos³⁷ presentes hasta hoy día en nuestro territorio.

La cuñada de Agustina, Juana la Cucuilteca, española de ochenta años de edad con residencia en Guadalajara, también curaba. La Inquisición la acusó por «hábito descubierto de Sta. Teresa, por alumbrada y estafadora».³⁸

Otro caso es el de Juan de Torres y Thomas, originario de Valencia, España, viudo, de 52 años, con residencia en Oaxaca, quien además de ser cirujano, empleaba terapéuticas heterodoxas basadas en aspavientos y convulsiones ligadas más a su condición de alumbrado que de médico. Recetaba medicinas sospechosas de las que los farmacéuticos «no podían encontrar ni bondad ni maldad alguna».

Aun cuando la propia Inquisición lo consideró como epiléptico (de ahí seguramente sus aspavientos), no se atenuó por ello su sentencia, la cual se basó en sus expresiones heréticas entre las que se encontraba el haber dicho: «Que después de Dios no había hombre tan perfecto como él» y que, «en ningún sitio había encontrado a un padre espiritual».³⁹ Estuvo, sin duda alguna, influenciado en estas ideas por el pensamiento de los alumbrados de su lugar de origen. Este cirujano fue también portador de algunas de las ideas médicas populares españolas de la época, de modo que se le acusó de realizar curas mágicas a hechizados y de haber señalado que poseía recetas, basadas en la utilización de chiles y ajos, para contrarrestar los efectos maléficos del Demonio.

³⁷ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

³⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 697, exp. 11, f. 134-151.

³⁹ *Ibidem*, f. 279, también mencionaba que tenía espíritu profético y que le hablaba Jesús el Nazareno en una pintura que tenía de él. Comentaba que «Dios le había librado de muchos males, persecuciones y balazos y que tenía un don especial para ver los interiores [...]». A muchos de los enfermos les decía que estaban hechizados, según el testimonio de uno de ellos: «En diferentes ocasiones le repitió que estaba hechizada y le aplicaba un agua con la cual directamente arrojaba por la orina cabellos colorados, azules y negros [...] y le relató haber curado a un eclesiástico al cual le hizo arrojar pescaditos por la boca y así mismo le dijo a esta declarante que tuviese cuidado con su cuerpo porque tenía un diablo dormido y que bebiese agua de chile porque era contra el hechizo y que comiese ajo por la mañana».

Llegados a este punto es pertinente hacer ver, cómo la propia cultura, asimilando aspectos incluso contradictorios, se ve reflejada en la conducta de los casos reseñados, en los que las influencias prehispánicas y españolas se entremezclan.

En seguida presentamos una muestra de curas místicas practicadas por algunos alumbrados, para hacer ver el aspecto religioso con diversos grados de perturbación mental, aunque no sabemos cómo aparecieron uno y otro. Es decir, si la perturbación mental condujo a reinterpretar ciertas experiencias, o si el grupo social, ante la presencia de lo extraño e inexplicable, ayudó a que se insertara en el ámbito de la religión una conducta que en otros contextos hubiese sido juzgada como patológica.

Como ejemplo de estos casos tenemos a:

Juan Bautista de Cárdenas,⁴⁰ al parecer originario de la isla de Palma, de 55 años, acusado en Puebla por «Andar con hábito de ermitaño, por iluso, alumbrado, sembrar y practicar doctrinas contrarias a la religión».

Era notorio su estado de confusión mental pues no recordaba ni su nombre, ni el de su padre. Entre otras cosas decía que «Había visto a Moisés y que Dios se presenta visible e invisiblemente en forma de un joven ángel». Tenía visiones de la Santísima Trinidad.

Se le acusa también de haber llamado purgatorio «a cualquier cosa que parezca Dios en este mundo» y le oyeron decir en alguna ocasión que: «Dios no lo mandaba que se confesase sino que no pecara» y que «Dios le había enviado para corregir y enseñar a los sacerdotes y que era maestro de sacerdotes».⁴¹

Rezaba unas letanías *sui generis*, que entre otras cosas, decían:

«Virgen del perro, Virgen del cencerro, Virgen del Tasajo, Virgen de la canoa, Virgen del Pilar, Virgen del Comal, Virgen de la olla, Virgen de la polla, Virgen del alacrán, Virgen de la araña».

También decía: «Santa María de los ladrones, Santa María de los ratones» y cosas por el estilo referidas a otros santos. Alegaba que estas letanías eran «Ensalmos para los enfermos».

Vemos en este personaje algunos rasgos reveladores de la influencia ejercida en aquel tiempo por los alumbrados, con un giro especial algo irreverente, producto quizás de su confusión mental. Por

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp.1, f. 1-100

⁴¹ *Ibidem*, f. 3, el acusado llamaba Purgatorio a «Cualquier cosa que se pareciera a Dios en este mundo».

otro lado, pensamos que el repetir «ensalmos para los enfermos», lo ubica entre los poseedores de técnicas terapéuticas populares españolas, en las que se consideraba la oración como vehículo importante para alcanzar la salud.

Tenemos otro caso con rasgos semejantes en María de la Encarnación Romero,⁴² mujer casada cuyo grupo étnico no se menciona, aunque deducimos que era española o quizá mestiza por proceder de Tepetlaoztoc y haber sido detenida en Puebla por «Iluminada y sospechosa de la fe». Sus hermanas, Teresa de Jesús, Josefa, Nicolasa y Catalina, presentaron la misma situación en diferentes momentos y fueron juzgadas por lo mismo.⁴³

Los raptos de María de la Encarnación se presentaban cuando estaba en ceremonias públicas, tal vez como medio para lucrar y entregarse a conductas poco honestas. Ella exigía que durante éstos no se le hiciera ruido. Caía en un trance que empezaba con un desmayo en el que presentaba contracciones corporales mientras oraba. Decía tener visiones de ángeles de alta jerarquía que venían a entregarle diademas. En el curso de las ceremonias que organizaba decía que sacaba almas del purgatorio. Tanto ella como su guía espiritual Joseph de Bruñón, también acusado de alumbrado, se creían escogidos y en gracia de Dios. Durante el estado de *arobo*, María de la Encarnación hablaba con una voz muy especial. De esta manera imitaba el estado de inocencia de los ángeles.

En sus reuniones se leían Epístolas a Santo Tomás y decían que si no llegaban a entender dichas lecturas, los ángeles venían a ayudarlos. Se preocupaban por las personas injustamente expulsadas de la Iglesia.

María de la Encarnación quedaba a veces como suspendida, sin hablar, y entonces decía ver: «las glorias de Dios».⁴⁴

Entre los objetos que los seres sobrenaturales le habían entregado, se encontraba un rosario cuyas cuentas, entre otras cosas, le servían para realizar milagros y para sanar.

⁴² AGN, *Inquisición*, vol. 503, exp. 23, f. 453-521.

⁴³ Quezada, «Alumbrados...»; Solange Alberro, «Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España», en *Presencia y transparencia de la mujer en México*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 79-94; y Solange Alberro, «La Licencia Vestida de Santidad; Teresa de Jesús falsa beata del siglo XVII», en *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega (ed.), México, Grijalbo, 1987, pp. 219-237.

⁴⁴ Tres de los seguidores de María de la Encarnación señalaron: «le daba Dios a la dicha María de la Encarnación aquel estado de inocencia [para] ayudar a los necesitados, y que la llevaba su angel en espíritu a socorrer a tales necesitados, y que

Por último, y aparentemente sin rasgos patológicos, tenemos a Águeda de Salas,⁴⁵ española, originaria de Mérida, Yucatán, cuya edad no se especifica. Su padre espiritual era fray Diego Fernández, de la Orden de San Francisco, guardián del convento de la Mejorada. Ambos fueron detenidos, la primera acusada de alumbrada y el segundo por haber publicado que a Águeda se le aparecía la Virgen en la iglesia y «que tenía unos rosarios que había bendecido Jesucristo y cuyas cuentas [que le servían para curar] repartió entre varias personas». Su guía espiritual también pretendió sanar a los enfermos pero, al parecer, sin buenos resultados.

CONCLUSIONES

En estos ejemplos de curas místicas vemos que sus protagonistas se encuentran imbuidos en actitudes propias de los alumbrados considerados por la Iglesia como falsos místicos. Muestran raptos, comunicación divina, visiones, revelaciones y posesión de objetos sagrados, entre otras cosas.

No está de más repetir que, salvo algunas excepciones, el movimiento de los alumbrados que aparece en la Nueva España podría quedar incluido dentro del concepto de herejía popular mencionado al inicio de este trabajo.⁴⁶

Por otra parte, el término de alumbrado fue utilizado por el Tribunal de la Inquisición para designar conductas de individuos que en ocasiones obraban de manera poco cuerda o en franca simulación. Interesa remarcar aquí, que todos ellos acompañaban su actuar con un estado especial de conciencia diferente del normal.

Los alumbrados mentalmente enfermos, los farsantes o los creyentes verdaderos en su doctrina herética, participaban de los valores religiosos del momento: la búsqueda de la santidad, el trascender al plano sobrenatural dialogando con deidades, el pensar que podían hacer milagros o incluso liberar a una nación. Por último, estaba presente en ellos una actitud rebelde a la represión de la ortodoxia católica.

esto era con tal beneficio, que tocándole la dicha María de la Encarnación a la persona necesitada con aquella cruz [que se relata tenía en su mano durante el rapto] en la boca le daba Dios contrición y venía el apóstol San Pablo y la absolvía de culpa y pena».

⁴⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1286, exp. 14, f.77-94.

⁴⁶ G. Leff, «Herejías Cultas y Herejías Populares en la Baja Edad Media», en *Herejías y sociedades en la Europa Preindustrial, siglos XI-XVIII*, Jacques Le Goff (comp.), México, Siglo XXI, 1987.

Consideramos importante destacar el caso de los terapeutas, pues en muchas ocasiones estos especialistas presentan como rasgo distintivo algunas características psicológicas entre las que podemos encontrar francas patologías: epilepsia, alucinaciones, histeria, etcétera, que en el seno de algunos credos son requisito necesario para el logro de la salud.

La cultura proporciona, la mayor parte de las veces, formas de domesticación e interpretación de estos padecimientos, por lo que las creencias de este movimiento, distorsionado por una heterodoxia popular, sirvió de campo fértil para ello.

Estos casos son un buen ejemplo de las formas como varios factores se entrelazan para dar lugar a una práctica religiosa de tipo curativo.

En primer lugar se encuentra el cuerpo de creencias y la especial relación que se tenga con la jerarquía eclesiástica. Puede haber aceptación o rebeldía, dependiendo de la forma como dicha jerarquía se acerque al creyente.

En segundo lugar tendríamos las vicisitudes de la vida social. Si esta última está llena de frustraciones, si no se permite a los individuos alcanzar cierto grado de satisfacción de sus necesidades, iniciarán una búsqueda por caminos no trazados o previstos por la comunidad.

En tercer lugar encontramos la concepción que se tenga de ciertas enfermedades. Algunas de ellas, por las características especiales como se presentan, son consideradas como una señal de la divinidad o de las fuerzas demoniacas. Cuando así se les visualiza, el individuo que las padece se siente dotado de fuerzas especiales que le sirven para sanar. Como dijimos más arriba, la locura parece ser domesticada y permite al que la padece reorientarla. En lugar de que sus perturbaciones de conducta le alejen de la sociedad, le dan pie a reinsertarse en ella. Lo extraño de la enfermedad abre al mismo tiempo al grupo social la posibilidad de enfrentarse a algo que tiene visos de sobrenatural. Ese tipo de estados, como los inducidos a través de drogas o por otros medios que llevan al trance, o a la exaltación religiosa, se convierten en instrumentos solucionadores de problemas. Se consigue entonces curar.

Todos esos elementos son visibles en los alumbrados, cuya conducta merece que se hagan análisis con más detalle para poder ver como se conjuntaron distintos factores ideológicos, de condición social y de salud, para convertirlos en herejes y en terapeutas.

ALUMBRADOS NOVOHISPANOS EN EL SIGLO XVII

Adriana Rodríguez Delgado

En los albores del siglo XVI, mientras se consolidaba el poderío de una España imperial, Europa experimentaba cambios profundos a nivel socio-económico y político-religioso. En el terreno religioso, el profundo catolicismo español vio nacer en su seno movimientos heterodoxos, que constituyeron una nueva realidad, tal es el caso de los alumbrados o iluminados.

Los alumbrados representaron un movimiento de reforma en la España del Siglo de Oro, debido a que su doctrina significó una nueva vía espiritual para alcanzar la unión con Dios.

El término de alumbrados fue utilizado por el pueblo castellano desde 1510-1512 para referirse a dos tipos de personajes: el místico ardiente y los clérigos-laicos, monjas y beatas con fama de santidad. Para el vulgo, un alumbrado fue un hipócrita, un maleante, un mandrín con capa de santidad.¹

Con la publicación del Edicto de Toledo de 1525, el nombre de alumbrado cambió de sentido, es decir, que a través del Edicto el término adquirió contenido histórico y doctrinal,² pues en él las 48 proposiciones de los alumbrados aparecen sistematizadas, ya que son los jueces quienes con los testimonios de los acusados y acusadores conformaron el *corpus* de la doctrina alumbradista.

En edictos posteriores el rubro de alumbrados versaba así:

¹ Alvaro Huerga, *Historia de los alumbrados 1570-1630. I Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Madrid, España, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1978, p. 7.

² Antonio Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid, España, Taurus, 1972, p. 81.

*ALUMBRADOS: si sabéis o habéis oído decir que alguna o algunas personas vivas e difuntas hayan dicho o afirmado que es buena la Secta de los Alumbrados o Dexados, especialmente, que la oración mental está en precepto divino y que con ella se cumple con todo lo demás. Y que la Oración es Sacramento debaxo de accidentes. Y que la Oración mental es la que tiene este valor. Y que la Oración vocal importa muy poco. Y que los Siervos de Dios no han de trabajar ni ocuparse en ejercicios corporales. Y que no se ha de obedecer a Prelados ni Padre ni Superior en quanto mandaren cosa que estorbe las horas de la Oración mental y contemplación. Y que dicen palabras sintiendo mal del Sacramento del Matrimonio. Y que nadie puede alcanzar el secreto de la virtud sino fuere discípulo de los maestros que enseñan la dicha mala doctrina. Y que nadie se puede salvar sin la Oración que hacen y enseñan los dichos maestros, y no se confesando con ellos generalmente. Y que ciertos ardores, temblores y desmayos que padecen son indicios del amor de Dios y que por ellos se conoce que están en gracia y tienen el Espíritu Santo. Y que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas. Y que se puede ver y se ve en esta vida la esencia divina y los Misterios de la Trinidad cuando llegan a cierto punto de perfección. Y que el Espíritu Santo inmediatamente gobierna a los que así viven. Y que solamente se ha de seguir su movimiento e inspiración interior para hacer o dexar de hacer cualquier cosa. Y que al tiempo de la elevación del Santísimo Sacramento por rito y ceremonia necesaria se han de cerrar los ojos. O que algunas personas hayan dicho o afirmado que habiendo llegado a cierto punto de perfección no pueden ver Imágenes Santas ni oír sermones ni palabra de Dios [u] otras de la dicha secta y mala doctrina.*³

Para la sociedad española del Siglo de Oro, un alumbrado era aquel que se sentía iluminado por la luz de Dios, luz que le proporcionaba un estado de gracia y un alto grado de perfección que le permitía perpetrar acciones de cualquier índole (especialmente en materia de conducta sexual), mismas que los practicantes no consideraban pecaminosas; sin embargo, las autoridades eclesiásticas, calificaban tales prácticas no solamente como erróneas sino también como heréticas, ya que ponían en entredicho las enseñanzas de la doctrina cristiana.

³ Edicto de Fe, 15 de febrero de 1650, ciudad de México, en AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 436, exp. 14, foja 227, y *Ramo Edictos*, volumen 3, f. 99-103.

En la génesis del iluminismo español pueden apreciarse tres corrientes: los alumbrados recogidos, los alumbrados dejados, y los alumbrados apocalípticos. De estas tres corrientes, sólo la de los dejados fue acusada de herejía por la Inquisición.

Corrientes del iluminismo español	Recogidos	Dejados	Apocalípticos
<i>Lugar</i>	Castilla La Nueva	Castilla La Nueva	Castilla La Nueva
<i>Exponentes</i>	Los franciscanos de la Salceda: Francisco de Osuna y Francisco Ortiz	Isabel de la cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz	Los franciscanos: Juan de Olmillos y Francisco de Ocaña
<i>Medios para alcanzar la unión con dios</i>	Por las tres vías de la mística	Por la experiencia personal y la práctica de la oración mental	Por la tradición mesiánico política europea y la apocalíptica española

Los alumbrados «dejados» interpretaron las Escrituras basándose únicamente en la inspiración personal; rechazaron las obras exteriores como instrumento de salvación; afirmaron que la vida de libertad fundada en el amor de Dios nunca podía conducir al error, sino a la verdad y que el hombre dependía totalmente de la misericordia de Dios, de ahí la designación de «dejados».⁴ Éstos se fraccionaron en cuatro grandes conglomerados:

- Los del reino de Toledo (1510-1512-1530), cuyas figuras principales fueron Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz.
- Los de la provincia de Extremadura (1570-1582), que tenían como cabecilla al clérigo Hernando Álvarez acompañado de un nutrido séquito de beatas.
- Los de la Alta Andalucía (1575-1590), movimiento que a su vez se dividió en dos subgrupos: el de Baeza integrado por los discípulos del maestro Juan de Ávila; y el de Jaén con Gaspar Lucas y su discípula María Romera como líderes.

⁴George H. Williams, *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1938, p. 20.

• Los de Sevilla (1622/25-1630 aproximadamente), seguidores del maestro Juan de Villalpando y la beata Catalina de Jesús.

Los alumbrados de Extremadura se convirtieron en el grupo más famoso y popular de la época, pues gracias a ellos la noción de «amor puro» para alcanzar la unión con Dios, que propusieron los maestros del alumbradismo toledano, se transformó en un amor sensual y sexual, es decir, que de un misticismo mal entendido se pasó a una verdadera relajación de costumbres. El alumbradismo extremeño también significó la clave del traspaso de la herejía alumbradista a tierras americanas.

Alumbrados españoles	Años	Exponentes	Doctrina
<i>Toledo</i>	1510/12-1530	Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz	El amor de Dios a través de la oración mental
<i>Extremadura</i>	1570-1582	P. Hernando Álvarez y P. Cristóbal Chamizo	El amor de Dios a través de la oración mental se traduce en impecabilidad
<i>Alta Andalucía</i>	1575-1590	Baeza: Pedro de Hojeda, Francisco Hernández, Diego Pérez de Valdivia, Hernando de Herrera Jaén: Gaspar Lucas y la beata María Romera	Baeza: El amor de Dios a través de la oración mental, se traduce en impecabilidad. Jaén: El amor de Dios a través de la oración mental, se traduce en impecabilidad
<i>Sevilla</i>	1622/25-1630	Juan de Villalpando y la beata Catalina de Jesús	El amor de Dios a través de la oración mental se traduce en impecabilidad

En Nueva España, la infiltración de la doctrina alumbradista se debió a la emigración de españoles que ávidos de fama y fortuna, de honor e hidalguía, llegaron a poblar las nuevas tierras conquistadas. El español que arribó del Viejo Mundo trajo consigo todo su bagaje cultural, incluyendo el germen de la inquietud religiosa característica

de la época,⁵ inquietud que practicada en forma contraria a lo que estipulaba la Iglesia católica se transformaba en heterodoxia.

Seguramente los recién llegados de Extremadura, fueron los transmisores de las «nuevas» y revolucionarias ideas de la doctrina alumbradista, pues sólo así se explica «las noticias del “descubrimiento” y del castigo de los alumbrados de Extremadura se difundían, a hombro de rumor y de olas, por Nueva España».⁶

Los Alumbrados novohispanos fueron herederos directos del alumbradismo extremeño, ya que carecieron del sentido estrictamente doctrinal de la génesis del alumbradismo toledano, y más bien se caracterizaron por la tendencia hacia las cosas sobrenaturales, los actos extraordinarios como raptos, arrobos, ardores, temblores, desmayos, etcétera, es decir, lo que los alumbrados llamaban «indicios del amor de Dios» y, en general, todas las aptitudes que hicieron de la transgresión un espectáculo público y popular.

Ese paso de la herejía alumbradista a territorio novohispano en las postrimerías del siglo XVI originó que un sector de la población, en proporción mínima, desviara su atención a una nueva forma de religiosidad popular, la cual fue acogida por hombres y mujeres, religiosos y laicos, todos ellos con un sólo propósito: dedicar su vida «al amor de Dios».

Aunque en los albores del siglo XVI ya encontramos una falsa acusación contra una beata por alumbrada, fue hasta la década de 1590 cuando se presentaron las primeras manifestaciones de doctrina alumbradista en Nueva España.

El primer foco de alumbrados surgió en la ciudad de Puebla de los Ángeles, concretamente en el convento de las monjas dominicas de Santa Catalina de Siena, donde el capellán Juan Plata y la monja profesa Agustina de Santa Clara vivieron una relación pseudo-mística en compañía de sus cómplices: Luis de Zárate, clérigo de menores en Cholula; la viuda Catalina de Lidueña; y el clérigo Alonso de Espinosa, ayudante de la capellanía del convento de Santa Catalina de Siena.

⁵ Alicia Gojman Goldberg, *Los conversos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, s/f, p. 59.

⁶ Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados 1570-1630. III Los alumbrados de hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, España, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, p. 562.

El segundo foco de alumbrados se desarrolló en la ciudad de México, teniendo como cabecilla al laico Juan Núñez de León, balanzario de la Real Caja en Casa de Moneda, acompañado de las beatas Ana de Guillamas o de Peralta y Marina de San Miguel.

Ambos grupos de alumbrados se caracterizaron por evangelizar: la oración mental, el rechazo de la oración vocal y las obras exteriores, la comunión frecuente, el menosprecio por el estado eclesiástico, la interpretación de la Sagrada Escritura y otros libros devotos, pero fundamentalmente, por afirmar que a través del amor de Dios se llegaba a tal estado de perfección que se podían cometer acciones pecaminosas sin pecar.

La «santidad» que giró en torno de los alumbrados de Puebla y la ciudad de México, significó el medio ideal para esconder las verdaderas relaciones (pasiones carnales) que hubo entre los integrantes de dichos grupos. Por ejemplo, el confesor Juan Plata y su hija espiritual Agustina de Santa Clara justificaron sus amores prohibidos a través del estado de gracia que les confirió la vía espiritual del alumbradismo; Plata se decía hombre privilegiado por Dios, exento de tentaciones, y Agustina de Santa Clara no podía pecar porque gozaba de un alto grado de santidad. Lo mismo ocurrió entre Juan Núñez de León y Marina de San Miguel.

Para erradicar los efectos del nuevo «camino de santidad» que empezaba a circular entre los moradores de la ciudad de México y Puebla de los Ángeles, la Inquisición condenó a los maestros del movimiento, es por ello que, Juan Plata, Agustina de Santa Clara y Marina de San Miguel fueron condenados a abjuración de Levi, reclusión perpetua y a salir penitenciados en el Auto Público de Fe de 1601.⁷

El balanzario Juan Núñez de León tuvo que esperar un par de años para recibir su condena que fue de: reclusión de seis años en un hospital, abjuración de vehementi, destierro y salir en el Auto de Fe de 20 de abril de 1603.⁸

En el siglo XVII, la doctrina de los herejes Alumbrados se manifestó en diversos puntos del territorio de la Nueva España y se caracterizó por conjugar raíces españolas con aspectos propios de la cultura novo-

⁷ *Ibidem*, pp. 693-711. José Toribio Medina, *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Miguel Ángel Porrúa, 1987, pp. 125-126.

⁸ *Ibidem*, p. 140. Huerga, *op. cit.*, pp. 715-772.

hispana, misma que se conformó mediante la fusión de elementos españoles, indígenas, negros, mestizos, criollos, etcétera, que al unísono dieron vida a la llamada cultura del barroco novohispano.

Esa nueva caracterización de la doctrina de los alumbrados en el siglo XVII, fue el medio por el cual logró su permanencia entre ciertos sectores de la población novohispana, lo que indica que se produjo un fenómeno de sincretismo en el delito de alumbrado. Por sincretismo entendemos: la combinación de elementos salidos de culturas diferentes que dan origen a un nuevo sistema;⁹ es decir, que la doctrina alumbradista experimentó una interacción con diversos elementos culturales para dar paso a lo que llamaríamos un alumbradismo típicamente novohispano.

Como se dijo con anterioridad, los alumbrados, durante el siglo XVII, surgieron en diversos puntos del virreinato de la Nueva España, específicamente en la ciudad de México y en los estados actuales de Puebla, México, Querétaro, Michoacán, Jalisco, Aguascalientes y Oaxaca.

En 1624 se presentaron las primeras testificaciones contra un ermitaño acusado de alumbrado. De 1628, fecha en que quedó sobreseído el proceso del ermitaño, nos remitimos a la década 1649-1659, periodo que significó el ascenso de la transgresión (llegando a la cifra de nueve procesos). Se vuelve a tener noticia de otro caso de alumbradismo hasta el año 1663, pero después de esa fecha hubo una ausencia de diez años para que se volviera a registrar otro proceso en el año 1673.

A partir de 1680 puede decirse que el delito de alumbrado cobró más importancia entre las filas inquisitoriales, ya que hubo una mayor continuidad en las fechas de los procesos; sin embargo, el número de éstos fue muy reducido, sólo contamos con: dos procesos en 1684, una Relación de Causa en 1686, seis procesos en 1687, dos en 1692, una en 1693, tres en 1694, una en 1696, una más en 1697, y por último dos procesos en 1699. Los años que aquí se retoman corresponden a las fechas en que dieron inicio las causas inquisitoriales.

El número total de casos contra alumbrados en el siglo XVII fue de 31 procesos, de los cuales 9 son procesos completos, es decir, los que cumplieron con cada uno de los pasos del procedimiento inquisitorial, y los 22 restantes sólo son denuncias, testificaciones y uno que otro auto.

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982, pp. 43-49.

La distribución geográfica de los casos de alumbrados queda de la siguiente manera:

Estado actual	Número de procesos
Aguascalientes	un caso
Ciudad de México	veinte casos
Estado de México - Chalco	un caso
Jalisco - Guadalajara	un caso
Michoacán - Valladolid y Pátzcuaro	dos casos
Oaxaca - Antequera	un caso
Puebla - Puebla y Cholula	tres casos
Querétaro - Querétaro y San Juan del Río	dos casos

De los 31 casos que hubo contra alumbrados, 19 corresponden a hombres y 12 a mujeres. Estos hombres y mujeres pertenecieron al grupo étnico de los españoles (doce individuos), los criollos (diez individuos), los mestizos (uno individuo) y uno de origen portugués.

De las doce mujeres acusadas de Alumbradas, tenemos a cuatro casadas, una viuda, seis solteras y una cuyo estado civil desconocemos; sus edades van de los 18 a los 80 años de edad aproximadamente; los oficios que ejercieron estas mujeres fueron: costureras (6), una fabricante y vendedora de redes, pero también hubo otras mujeres (4 en total), cuya condición fue el estado de beata.

Con respecto a los 19 varones que también fueron acusados de alumbrados, tenemos a cuatro casados, tres viudos, un soltero y tres individuos de estado civil desconocido. Las edades de estos infractores van de los 30 a los 75 años de edad; en cuanto a los oficios hubo: cuatro ermitaños, un labrador, un tejedor de puntas, un recolector de limosnas, un sastre, un fabricante de aguardiente y un contador; pero aparte tenemos un vagabundo y ocho religiosos: tres presbíteros, un prebendado de la Catedral de México un franciscano, ministro de la Tercera Orden y tres agustinos.

El *corpus* de la doctrina alumbradista básicamente consistió en:

- Oración mental
- Propositiones contrarias al dogma católico

- Rechazo de las dignidades eclesiásticas
- Signos de santidad
- Comunicación con seres sobrenaturales
- Actitudes anormales
- Deshonestidades carnales

Estos elementos se volvieron el *modus vivendi* y el quehacer cotidiano de todas aquellas personas cuyo único fin fue la unión del alma con Dios.

Analizando algunos de los casos más representativos del alumbradismo del siglo XVII, en relación con los lineamientos doctrinales antes descritos, tenemos que:

El primer proceso inquisitorial, o mejor dicho, las primeras testificaciones de 1624-1628, se refieren al ermitaño Diego Felipe, sevillano que llegó de la metrópoli a la Nueva España, muy probablemente con el anhelo de mejorar su estatus social y económico; el ermitaño era un hombre viejo, gordo, alto y colorado, gran comelón y bebedor de chocolate, cuyo error consistió en alardear de su estado de santidad entre los moradores de la ciudad de México, por lo que fue acusado de alumbrado ante el tribunal del Santo Oficio.¹⁰

El ermitaño Diego Felipe practicó la oración mental, gracias a la cual «había peleado con todos y había vencido mediante la oración el mundo, diablo y carne, cuando ya quería amanecer le había bajado del cielo una serenidad muy grande con que había quedado muy consolado».¹¹ Fue en contra de los sacramentos de la Iglesia católica; Diego Felipe decía «que había tres géneros de oración, una que comenzaba en el estomago, y otra [sic] que le hacía en la garganta y otra en la boca que llamaba vocal».¹² Daba pláticas espirituales a religiosos y laicos; sobre todo iba a los conventos de monjas a tratar cosas de espíritu con algunas religiosas; encomendó a Dios personas vivas, enfermos, difuntos, y también conocía el destino de las almas que se iban al purgatorio; para realizar estos menesteres decía tener licencia de

¹⁰ Adriana Rodríguez Delgado, «La aculturación en la heterodoxia novohispana: causa seguida contra Diego Felipe, procesado por alumbrado», en Silvia Elguea Véjar (coord.), *La otredad. Los discursos de la cultura hoy: 1995*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Centro de Cultura Casa Lamm y Universidad de Louisville-Kentucky, 1997, pp. 143-152.

¹¹ AGN, *Inquisición*, 1628, Ciudad de México, vol. 364, exp. 7, f. 383v.

¹² *Ibidem*, f. 389v.

Dios; tuvo raptos y se arrobaba alzando el rostro con los ojos abiertos como mirando al cielo con los brazos extendidos. Por estas y otras razones, los calificadores del Santo Oficio consideraron al ermitaño Diego Felipe: alumbrado, embustero, soberbio, temerario y escandaloso.

El proceso del ermitaño quedó sobreesido en 1636, desconocemos las causas, lo único que sí se menciona es que Diego Felipe murió en 1637.

Juan Bautista de Cárdenas, español nacido en el pueblo de Ycod de los Vinos en la Isla de Tenerife, viudo de 50 años de edad, vecino de la ciudad de Puebla, fue un hombre alto de cuerpo que vistió hábito de ermitaño: saco pardo con cadenas, medias de lana, un jubón de badana con cardas, saga alrededor de la garganta ceñida con un «orillo» y pendiente de él una alcancía, y en la mano un palo con una cruz; esta manera tan peculiar de vestir tenía como finalidad juntar muchas limosnas.

Antes de arribar a la Nueva España, Juan Bautista de Cárdenas fue marinero, soldado, «mercachife», mayordomo, anduvo por el reino de Perú, islas Canarias y de Barlovento, Caracas, Maracaibo, Santo Domingo, La Habana, Panamá y Guayaquil; una vez establecido en la ciudad de Puebla, se dedicó a vagabundear en las calles, ya fuera pidiendo limosnas para los pobres, o bien, dando a conocer la doctrina de los alumbrados.

Juan Bautista de Cárdenas decía que «Dios se presenta visible e invisiblemente a los hombres [...] Dios lo guiaba y presentaba lo que había de hacer»;¹³ hablaba mal del señor Obispo y de otros religiosos diciendo que todos tenían comunicación ilícita con mujeres; hacía penitencia en el campo, no frecuentaba los sacramentos, llevaba tres años de no confesar ni comulgar, un día que fray Juan de Malpartida, religioso de la orden de los predicadores, morador en el convento de Santo Domingo de la ciudad de Puebla, instó al ermitaño a confesarse, éste le dijo «déjeme Padre, qué me he de confesar si no tengo que ni memoria de nada, Dios sólo me manda no peque». Al mismo religioso también le dijo:

[...] el principal tentador es Dios supuesto que permite que los ángeles de tinieblas y luces nos tienten, en fin Padre déjeme que me anda con que me confiese y comulgue que Dios me enseña y obliga, fuera de los ermitaños no se confesaban ni oían misa, en lo que me dice de la misa sólo los

¹³ AGN, *Inquisición*, 1673, Puebla, vol. 623, exp.1, f. 5v-6.

*domingos y fiestas de guardar me manda la iglesia, fuera de dejar a Dios por Dios no es dejar a Dios, me ocupo en esta ocupación de pedir limosna, enseñando predicando a que hagan penitencia y den limosna.*¹⁴

Con este tipo de proposiciones lo único que ganó Juan Bautista de Cárdenas fue ser denunciado ante la Inquisición.

La causa inquisitorial contra el ermitaño comenzó en 1673 y culminó en 1677; entre los hechos más relevantes de este proceso están: el 23 de noviembre de 1673, que fue aprehendido en Puebla. El 29 de noviembre, ya estando en la ciudad de México, fue destinado a la celda número 2 con ración ordinaria de dos reales; el 1° de diciembre le fue hecha la primera Audiencia. En 1674, el 22 de enero, se le puso la acusación, el 12 de junio la segunda acusación, el 1° de agosto se le leyó la Publicación de testigos, el 9 y el 15 de noviembre fue exorcizado por el padre Antonio Núñez, de la Compañía de Jesús y el padre fray Nicolás de Lomas respectivamente. El 5 de julio de 1675, fue puesto a cuestión de tormento (5 vueltas en el potro, la sesión duró una hora aproximadamente, de las 10 a las 11 de la mañana), por contradecirse en sus respuestas, a la acusación y a la publicación de testigos, y por desobedecer lo que mandaban los señores inquisidores. En 1677, el 9 de septiembre, por fin se le dictó la sentencia: abjuración de Levi, prohibición de andar con hábito de ermitaño, cuatro años de destierro de la ciudad de México, Puebla y ocho leguas en contorno, el primero de esos años en el Colegio de San Pedro y San Pablo y los tres restantes en la ciudad de Querétaro.

Las testificaciones de 1684 y 1685 contra el portugués Manuel Fernández, nos muestran a un hombre de edad avanzada (74 años), vestido con hábito de terciario franciscano, que vivió en la ermita de las Ánimas del Purgatorio del «Puente» de Cholula, en donde fue el encargado de recolectar las limosnas.

Este portugués creyó tener una vida muy santa porque leía constantemente libros espirituales, hacía ayunos y penitencias, también consideraba que después de su confesión general en 1650 no había pecado mortalmente, razón por la cual, Dios le mandó escribir las revelaciones que había tenido en su vida.

Manuel Fernández decía «venía de parte de Dios a comunicar un negocio muy grave, que era menester que hubiese tesorero reli-

¹⁴ *Ibidem*, f. 3v.

gioso que fuese docto y virtuoso [...] Dios lo había enviado para reformar este reino [...] su licencia era divina, revelada de Dios, que no se hallaba otra en este mundo, que todos eran ignorantes». Pero así como hablaba maravillas de él mismo también criticaba severamente el estado eclesiástico, por ejemplo, «conocía al señor Obispo, por un hombrecillo de mal juicio, sin gobierno, que a dicho señor Obispo y al señor Virrey de este reino, el mayor ladrón que hay en el mundo, contenido en muchas figuras de la sagrada escritura, los castigaría luego que empezase su predicación que ya era tiempo».¹⁵

Por tales proposiciones, Manuel Fernández fue calificado de soberbio, hereje formal, iluso-alumbrado, sospechoso de dogmatizante, temerario e injurioso. La causa queda suspensa, en el índice de causas, se dice que el Fiscal pidió mandamiento de prisión, sin embargo, el Tribunal respondió «no haber lugar».

La criolla Ana de Zayas, de 45 años de edad, casada, natural y residente de la ciudad de Puebla, se hacía llamar «La Paloma», «La Hormiga» y «La Salamandra», esta mujer fue acusada ante el Santo Oficio de Alumbrada.

Ana decía tener comunicación directa con Dios, al grado de discutir con él pasajes de la Escritura; encomendaba personas a Dios porque «estaba hecha consultora en el trono de Dios de los casos y determinaciones de los estados de los hombres, por esto no se vaciaba su casa de gente a decirle que encomendase a Dios de tomar sus estados»;¹⁶ al hablar de las revelaciones que tenía mezclaba cosas jocosas con «chanzas»¹⁷ indecentes; no obedecía a los padres espirituales porque «su esposo Dios mandaba hiciese otra cosa»;¹⁸ en unos papeles que redactó puso sobrenombres a los eclesiásticos, los clérigos

¹⁵ AGN, *Inquisición*, 1684, Valladolid, vol. 522, exp. 6, f. 334-336.

¹⁶ AGN, *Inquisición*, Lote Riva Palacio, vol. 49, se presenta un «Índice general de las causas de fe que se han seguido en este Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México desde su fundación que fue el año de 1571 hasta el de 1719. Hecho en tiempo de los Señores Inquisidores licenciados Dn. Joseph Cienfuegos, Dn. Francisco Garzaron visitador general de los tribunales de este Reino de la Nueva España y Dn. Francisco Antonio Palacio y del Hoyo». AGN, *Inquisición*, 1694, Puebla, vol. 692, exp. 2, f. 334-336.

¹⁷ Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, Edición facsímil*, Madrid, España, Gredos, 1976, vol. 1, p. 304: «chanza significa dicho burlesco, festivo y gracioso, a fin de recrear el ánimo o de ejercitar el ingenio».

¹⁸ AGN, *Inquisición*, 1694, Puebla, vol. 692, exp.2, f. 334-336.

eran los pollos de la llave dorada, los dominicos eran los pollos de la estrella, los franciscanos eran los pollos de la marca, y los de San Hipólito eran los pollos peregrinos; según Ana de Zayas dichos papeles fueron escritos por Dios. Alardeaba haber tenido tentaciones del Demonio, un día «se le puso el demonio a su lado izquierdo, no en forma visible sino sensible, habiéndole propuesto una tentación deshonestísima, se humilló delante de Dios y dijo al Demonio: Ello es que mi voluntad, ni la tuya, no se ha de hacer, sino la de Dios, si Dios quiere que yo peque, pecaré, y sino quiere, muchos tales para ti».¹⁹

El parecer de los calificadores fray Joseph Sánchez y fray Diego Trujillo fue que Ana de Zayas podía estar engañada por dos principios: locura, o «tumor del espíritu»;²⁰ en cambio, el calificador fray Angel Dorantes opinó que la mujer era sospechosa del error de los herejes alumbrados, «padece alguna ilusión diabólica que es el indicio más probable que en materia de ilusiones tienen y observan los místicos».²¹

La causa contra Ana de Zayas quedó suspendida, la última información que se conoce es un auto de formal prisión y otro para remitirla a la ciudad de México.

El proceso del bachiller Pedro Martínez de Escobar, clérigo presbítero, natural y vecino de Páztcuaro, es uno de los más significativos en el estudio de los alumbrados novohispanos del siglo XVII; este religioso presentó todas las características de un alumbrado:

- Práctica de la oración mental. El clérigo manifestaba que la oración mental y la obediencia al Padre espiritual era tan necesaria para salvarse como el comer lo era para sustentar el cuerpo; a las mujeres que gobernaba en espíritu les prohibía el ayuno para así poder dar paso a la oración mental.

- Transgresión de los sacramentos. Pedro Martínez daba a todo género de personas la sagrada comunión; abusaba del sacramento de la penitencia; no daba la absolución en la confesión, porque no se mencionaban los nombres de los pecadores; revelaba los pecados oídos en la confesión.

- Deshonestidades carnales. El religioso congregaba a un grupo de mujeres para adiestrarlas en los Ejercicios de San Ignacio, después de tales prácticas, las mujeres se desnudaban y azotaban unas a otras.

¹⁹ *Ibidem*, f. 173.

²⁰ *Ibidem*, f. 181.

²¹ *Ibidem*, f. 188v.

A pesar de que tales proposiciones formaban parte del *corpus* de la doctrina alumbradista, el bachiller Pedro Martínez de Escobar fue absuelto de la instancia del juicio, y sólo se le amonestó para que se ajustase a las disposiciones de la Iglesia católica; esta resolución fue dada el 17 de diciembre de 1700, es decir, que su proceso duró seis años (1694-1700).

Un caso curioso fue el de la castiza de Valladolid, Agustina Rangel (proceso de 1684-1688), que fue calificada por el Santo Oficio de alumbrada. Agustina tenía los dones para curar a las personas, de hecho la información narra con lujo de detalle las sesiones curativas de esta mujer, el por qué se le relaciona con la palabra alumbrada es algo que desconocemos; intuimos que los Inquisidores conectaron sus visiones con las visiones seudomísticas de los alumbrados.

Según Agustina Rangel, ella curaba a los enfermos con estafiate y polvos de Santa Rosa por intercesión de Santa Rosa, quien le decía los males que aquejaban a los enfermos. Después de varias sesiones de curación los enfermos sanaban.

El 8 de febrero de 1688, Agustina Rangel fue sentenciada a abjuración de Levi, vergüenza pública con 200 azotes, dos años de servicio en los hospitales de la Concepción y el de Jesús Nazareno.

El problema de los alumbrados novohispanos del siglo XVII, nos lleva a varias reflexiones importantes: la primera es que el delito de alumbrado evolucionó en términos cuantitativos, es decir, la transgresión sufrió un aumento considerable de casos; si en el siglo XVI a penas se registraron ocho procesos, en el siglo XVII la cifra aumentó a 31 casos.

La segunda es que la herejía alumbradista experimentó un fenómeno de adaptación al medio social y cultural desarrollado en el virreinato de la Nueva España; por ello podemos definir al alumbradismo novohispano del siglo XVII, como un movimiento aculturado que combinó el misticismo de la doctrina de los «dejados» con una relajación de costumbres.

La tercera es que a pesar de los distintos casos no hubo un consenso uniforme en la posición de los inquisidores para considerar si un individuo era o no alumbrado; concretamente nos referimos a los casos de Agustina Rangel y Pedro Martínez de Escobar; la mujer fue calificada de alumbrada a pesar de que todo indicaba que era curandera, y por el contrario, el clérigo fue absuelto del delito de alumbrado aun cuando incurrió en los errores de la doctrina alumbradista.

En cuanto al de la doctrina, diremos que la oración mental siguió siendo la parte medular para alcanzar la tan ansiada comunicación con Dios; los raptos y arrobos cobraron mucha mayor fuerza, se hicieron manifiestos en lugares sacros como iglesias, ermitas o conventos, en sitios públicos como plazuelas y mercados, o bien, en casas particulares. La intención era mostrar el mayor alarde de virtud y santidad, ya que así se podían obtener importantes dádivas.

En cuanto a la transgresión de los sacramentos, la doctrina alumbradista siguió siendo una doctrina antisacramental que cuestionó los dogmas de la Iglesia católica, lo que significó negar la legitimidad de la Iglesia como institución.

Por último diremos que la doctrina de los herejes alumbrados en Nueva España fue una de las diversas formas de religiosidad popular que se desarrollaron en el siglo XVII, el cual se caracterizó por ser una época de exaltación de la santidad y la divinidad; por ello, no es raro encontrar que ciertos sectores de la población colonial, cansados de la rigidez de la doctrina católica, hayan desviado su atención a otro tipo de doctrinas heterodoxas que les permitía llevar una vida más relajada.

EL DISCURSO PERSEGUIDO O LA PALABRA ENCARCELADA: CAUSAS CONTRA HEREJES Y BEATAS DEL SIGLO XVIII NOVOHISPANO

Norma Guarneros Rico

La Inquisición como objeto de estudio ha llamado la atención de diferentes disciplinas o campos de conocimiento, cuyos especialistas muestran verdadero interés en el tema. Historiadores, juristas, filósofos, literatos, médicos y antropólogos, entre otros, contribuyen a integrar, desde diferentes puntos de vista, la imagen de la institución, la cual está asociada con los procesos y su acción traducida en términos de persecución, represión, control, dominación, inculcación, etcétera.

Ya sea que se parta desde la perspectiva de principios generales que se manifiestan en realizaciones individuales, o desde la perspectiva de vivencias particulares (estudios de caso), que permiten establecer procesos sociales, las investigaciones que tienen como propósito tratar un aspecto de la acción inquisitorial en el contexto de la Colonia, nos permiten inferir aspectos de la cultura de ese tiempo, que constituyen, según se ha manifestado en estudios recientes, el «crisol» donde se conformaron los rasgos fundamentales de la cultura actual.¹

En este marco nos hallamos toda una producción textual que, sin clasificación (pues sale de la demarcación por hallarse sin tiempo preciso), sin filiación exacta y con el mérito de considerarse como sobreviviente a las imposturas de los siglos, se encontraba sin nombre, sin ubicación genérica, sin pertenencia dada la mixtura de su contenido, el cual resulta difícil de clasificar en una disciplina en concreto.

La historia toma esta producción como «documentos» cuyo carácter singular y curioso permite a los investigadores asomarse a un cúmulo de

¹ Esta referencia se tomó del curso que dictó el doctor Bolívar Echeverría y su grupo de colaboradores en el proyecto que culminó con la publicación del libro *Ethos barroco y mestizaje cultural*, México, Editorial El Equilibrista, 1995.

datos, notas e incidencias que constituyen «calas» en la cotidianidad de un multitud de hombres y mujeres que representan la vivencia de una sociedad en una época determinada. Cada uno de dichos testimonios conlleva la expresión de una «voz» que recupera inquietudes de carácter diverso, así como malestares individuales y colectivos.

La literatura, es decir, los teóricos e historiadores de la literatura, se han sentido desprovistos de los referentes teóricos necesarios para dar cuenta de su significación. Una historia del discurso literario a la manera en que la ha propuesto Bajtín para el caso de la novela europea, estaría ausente no sólo para el caso de México sino para el ámbito hispanoamericano. Así se considera de entrada que es necesario abrir las perspectivas de los estudios literarios, que permitan el acceso a los posibles aportes que estos textos «encerrados» puedan hacer a la conformación de una historia de la cultura que considere las expresiones reconocidas por la tradición, junto con aquéllas que las complementan: las no reconocidas, no permitidas o no legitimadas.

Con esta perspectiva en mente, se ha continuado un proceso, que de hecho, lleva ya algunos años desarrollándose con muy buenos frutos, de análisis textual de los escritos que nos ocupan. Se parte del hecho de que la legislación y la actuación del Tribunal en las causas de fe elegidas permiten caracterizar, primero, un tipo de acusados, una minoría que representa un pequeño sector de la sociedad colonial, de esa población sin voz y sin rostro, cuyo registro no encontramos en los manuales o enciclopedias: voces olvidadas que permiten «reencontrar las huellas de mundos desaparecidos y que se conservan en la memoria popular»,² voces de hombres y mujeres que fueron consignados por el delito de herejía.

Recordamos que herejía implica una desviación que opera a diferentes niveles (teológico, político, artístico, etcétera). Nace cuando la Institución desea proponer una concepción de mundo emanada de un cuerpo de creencias y tradiciones que la sustentan como mediadora en la relación Dios-Hombre. La Iglesia se preocupa por efectuar una cristalización de verdades inspiradas, aceptadas y enseñadas por el cuerpo eclesiástico, que aparece al mismo tiempo que la Iglesia se transforma en Institución organizada y que no admite movimientos aislados. La Inquisición, por ejemplo, vigila y ataca a disidentes, de-

² Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 95.

clarados o no, y a todos aquellos que proponían nuevas formas y perspectivas de vida religiosa. Éstas constituyen la heterodoxia como un sistema de opinión, fuerte y organizado, compuesto por la desviación, disidencia y elección que supone la herejía; es una posición alterna al orden socio-cultural instituido que se genera a partir los fundamentos que la sustentan.

Los casos considerados dentro de esta categoría, o tipo de herejía, constituyen un objeto de estudio que interesa a la literatura en tanto sus testimonios no se reducen a la mera transcripción que se hace de sus vivencias, o de las de los testigos que los observaron o escucharon a través de la pluma del secretario del Santo Oficio; más bien los reos, acusados o acusadas, al tener la necesidad y la oportunidad de dejar sus hechos y sus palabras por escrito (textos requeridos por el Santo Oficio y anexados en los legajos que componen sus causas), nos dejan oír lo que tienen que decir sobre aquello que les ha tocado vivir y lo que piensan respecto a esa experiencia.

Convendría analizar en principio, cómo es que esta materia prima permite constatar, antes que otros aspectos, los rasgos del delito por el que fueron encarcelados: adherirse a las doctrinas condenadas por la Iglesia y que iban contra la doctrina sana. Los llamados alumbrados, ilusos, molinistas, dejados, quietistas, pseudomísticos y perfectos (en el siglo XVIII los vocablos enlistados son tomados como equivalentes, aunque histórica, filosófica y teológicamente cada uno merecería un tratamiento aparte), se caracterizan como personajes relacionados por la práctica de una doctrina religiosa que se mueve entre los límites de la ortodoxia y la herejía en tres aspectos generales:

1) Social: por sus posiciones encontradas con la oficialidad, representada en las instituciones eclesiásticas (Iglesia e Inquisición).

2) Cultural: por sus testimonios escritos asociados con su visión particular de la vivencia religiosa matizada por sus excesos, visiones, arrebatos, etcétera.

3) Espiritual: en razón de sus prácticas devocionales colectivas que suponen un rompimiento con la tradición de fe y búsqueda del misterio divino por medio de la experiencia más que del conocimiento o la fe.

A estos podríamos agregar algunos rasgos particulares como el de la «contemplación pura» (la propuesta cognoscitiva mediante la experiencia de fe), la vivencia personal y la socialización de la doctrina, así como su preferencia por grupos socialmente marginados (los

(conversos y las mujeres, por ejemplo) y, finalmente, las desviaciones patológicas de carácter sexual y sobrenatural.³

Las dos causas que se toman como ejemplo se relacionan, además de las características señaladas, por:

- Transgredir el sacramento de la confesión.
- Fingir revelaciones, arrebatos, éxtasis.
- Ostentar una falsa imagen de santidad.

Se identifican también con el tipo de herejía al que se ha aludido: la de los alumbrados. Aunque es necesario señalar que en el caso de la mujer, la palabra que se usa es «ilusa», y los términos «dejado» y «quietista» se utilizan en la censura al fraile; y para ambos se utiliza pseudomísticos (esto al menos en las causas que aquí se reseñan, no en la totalidad de los casos consignados por el mismo delito).

Cada uno de ellos encarna un complejo proceso en el que la escritura adquiere un papel relevante en tanto nos permite asistir y presenciar los actos más notables que los llevaron a su condena. De esta forma es posible estudiar la existencia, la presencia y la indudable incidencia del Tribunal, con todo el aparato de legislaciones, edictos, torturas, autos de fe, condenas, sentencias, cadenas, prisiones, alguaciles, comisarios, testigos, que apoya la labor ya no tanto de evangelización sino de catequización y educación que lleva a cabo la Iglesia, en el ámbito del barroco novohispano (y en el de la mentalidad y la conciencia de quienes ahí viven).

Al ser estudiados tales procesos es posible rastrear la forma en la que esta institución permea hasta los sentimientos y percepciones más íntimas del individuo y cómo el sistema de creencias penetra al espacio más recóndito de su existencia: la creación.

Así comenzamos por reseñar el escrito autobiográfico de nuestro primer acusado, fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús, un fraile hipólito que gustaba de vencer las tentaciones abrazando a dos hijas de confesión y entonando coplas a lo divino que él mismo componía, durante el novenario de un difunto, nueve noches, a las cuatro de la mañana, recostados el fraile y la mujer, junto con otro joven amigo del fraile, en un mismo colchón, al centro de una habitación donde dormían diez personas más. Tenía fama de penetrar el pensamiento, curar enfermedades, pronosticar el futuro, tener visiones y

³ Antonio Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, Editorial Taurus, 1979, p. 117.

arrebatos, dirigir espiritualmente a hijos de confesión y transgredir los sacramentos, en concreto el de la confesión.⁴

El segundo escrito, el libro de la vida de una mujer, María Cayetana Loria, quien aprendió a leer como producto de un milagro, siempre y cuando no intentara acercarse a novelas como *El Quijote*, u otros libros mundanos. Esta mujer solía ver a Jesús vestido de sacerdote cada vez que elevaba una plegaria y una mirada a la imagen del Cristo de Xalpa (Ixmiquilpan en el estado de Hidalgo). Su únicas muestras de santidad fueron la devoción constante a la confesión y la resistencia a un segundo matrimonio.⁵

El primero de los textos, un relato autobiográfico que el fraile escribe como anticipación de la confesión que ha de rendir al Tribunal, nos narra su existencia hasta el momento de entrar a la orden religiosa. Cada uno de sus actos réprobos lo condenaba como un gran pecador, hasta el momento en que acontece su conversión (la muerte de su madre). A partir de ahí los hechos sobrenaturales conviven, como él mismo lo hace, con los hechos reales: visiones y éxtasis, pulque y naipes, oración mental y contemplación, falsas revelaciones y mentiras recurrentes, ayuno y penitencia, golpes y caricias, amor divino, amor humano. Sólo la primera parte se lee en su texto. La contraparte aparece en las testificaciones de dos esclavas quienes, asustadas por la liberalidad con que el fraile trataba a sus amas y engañaba a sus amos y escandalizadas por la forma en que aquel fraile vencía a las tentaciones, llamándoles según su propia doctrina, deciden llevarlo ante el Tribunal.

El segundo es la biografía que al parecer la mujer dictó a su confesor, pero que, en algunos pasajes, es factible que escribiera ella misma. Ahí se narra la vida llena de ingenuidad e inocencia de la mujer que hasta el momento de quedar viuda, prácticamente no conoce la maldad humana. Ésta se presenta en forma de un pretendiente terco e irascible, viejo y poco atractivo, que la lastima al grado de dejarla en «cuatro pies» de los golpes que solía darle por no acceder a sus deseos. Pena que se ve agravada cuando los confesores de la Iglesia del pueblo ya no quieren atender sus diarias confesiones, y cuando el grupo de asiduas confesadas la agreden por tanta insistencia. En este trance es cuando comienza a recibir la atención de un sacerdote misterioso, al que nadie ve, pero que, según las palabras del mismo, todos conocían.

⁴ AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 867, exp. 1.

⁵ *Ibidem*, vol. 1157, exp. 3.

El religioso desconocido se dirigía frecuentemente al último de los confesores que la mujer tuvo a través de las palabras de ella.

El primer escrito narra en orden cronológico las vivencias del fraile.

Comencé el noviciado, en el cual me dio el Señor tal eficacia que no di en todo el año la más mínima nota en las palabras, obras y demás anexos al estado [...] es verdad que todavía el hombre viejo me adornaba y tenía imaginaciones de ascensos, disposiciones y otras pataretas. Pero también es cierto que desde el día referido del ingreso me animé a no desagradar al señor en cosa grave [...] A lo menos, no me acuerdo de un pecado mortal advertido; mis palabras ya eran cautas, cristianas, de ejemplo, y al parecer edificativas.⁶

El segundo se estructura por el número de apariciones del sacerdote desconocido, que resulta ser la encarnación de la imagen del Cristo de Xalpa.

5 de septiembre de 76.

Comenzó en sus conflictos a suplicar a la sagrada imagen del S[eño]r de Xalpa, y n[uestr]a S[eñor]a del Carmen se dolieran de ella en aquel aprieto tan evidente. Fueron tantas y tan afectuosas sus peticiones q[u]e esa misma noche como a las siete, entró en su casa un sacerdote vestido en forma de clérigo con sotana, cuello y guantes. Habiéndola saludado con mucha afabilidad, con estas palabras: «la paz de Dios sea contigo hija». Y consolándola con gran paciencia y mansedumbre, y cariño, sacó un santo óleo, puso la estola, y la oleó.⁷

Vistas de esta manera, las obras no muestran la causa por la que sus creadores fueron llevados ante el Tribunal.

Sin embargo, una lectura detallada de los textos, así como un análisis cuidadoso de la estructura permite ver cómo los acusados, tanto fray Agustín como María Cayetana, conocen bien las vidas de santos, hagiografías, biografías ejemplares, pasajes bíblicos, escritos teológicos y, especialmente, textos místicos. Incluso, parecen reproducir en sus

⁶ La referencia se toma del texto actualizado que aparece como anexo en: Norma Guarneros, *Modalidades literarias de una heterodoxia novohispana*, tesis de grado, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1991, p. 170.

⁷ Ángel Vázquez, *Vida de María Cayetana Loria*, Mecanograma, México, 1997, s/p.

vivencias narradas un modelo de vida religiosa vigente, que se expresa por todos los medios posibles. Pero de acuerdo con lo reseñado anteriormente, esta reproducción sólo opera en lo escrito, no en los hechos.

Así, por ejemplo, el texto del fraile no habla de la forma en la que dirigía espiritualmente a sus hijos de confesión (de hecho, por ser religioso laico no podía tener hijos de confesión), ni de que incluía, según las testificaciones de las esclavas, bofetadas, golpes y regaños; tampoco de su necesidad de beber pulque en cuanto salía de una de sus visiones o arrobos; o de su gusto por el juego de naipes, momento en que solía tener sus arrobos.

Igualmente, el libro de la vida de María Cayetana Loria no habla de sus persecuciones constantes a los confesores con quienes llegó a tener, al parecer, un trato muy estrecho, al grado de irse a servir como criada a su confesor, Ángel Vázquez, cuando éste huía de las autoridades eclesásticas, quienes le habían reconvenido por no haber renovado sus licencias para confesar. Pero sí se extiende el texto en detallar una a una las milagrosas apariciones del sacerdote «misterioso» cada vez que alguna persecución le sobreviniera o cuando no tenía más dirección espiritual que orientara el perfeccionamiento de su fe. Todo ello referido puntualmente y a la manera tantos otros escritos hagiográficos de la época.

Esto no resulta extraño cuando se considera que el alambicado ambiente espiritual del barroco novohispano era un terreno fértil para la exacerbada imitación de vidas ejemplares, modelos de santidad que impregnan las manifestaciones discursivas de la época lo mismo en las artes que en la escritura. Antonio Rubial, en su tesis doctoral, cita al respecto lo siguiente, en palabras de Bell y Weinstein:

[...] lo que a nosotros nos interesa no es si los personajes llamados santos fueron figuras reales o creacionales de la leyenda del mito o de la propaganda, sino que a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores. La hagiografía crea esquemas de pensamiento, concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, dramatiza valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y del sentimiento.⁸

⁸ Antonio Rubial, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, tesis doctoral, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1991, p. 7.

Asimismo, Edelmira Ramírez explica respecto al sermón lo que se lee en seguida:

La tríada de elementos esenciales de un sermón habla en sí de un método de agresión interno, cuyas vías de intromisión en la conciencia de los sujetos se hacía justamente, en sentido inverso al significado del término consciente, porque el deleite obnubilaba la razón al aguzar la esfera sensorial que se alertaba a través de un complejo aparato representativo [...].⁹

Y Josefina Muriel, en su obra *Cultura femenina novohispana*, al hablar del tipo de lecturas que les eran propias a las mujeres de la época (aunque desde luego no sólo a ellas), comenta:

Las obras de carácter filosófico, teológico, religioso y moral fueron propagadas por los misioneros, maestros de colegios y universidades. Se leía y estudiaba la Biblia, [...] Circulaban profusamente las obras de los padres de la Iglesia [...] Las vidas de los santos y santas, individuales o en colecciones [...] Las obras de los clásicos cristianos españoles como Fray Luis de León, fray Luis de Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, el beato Juan de Ávila y las de la madre María de Jesús de Ágreda, María la Antigua y los Libros de horas se encontraban en las casas de las familias piadosas.¹⁰

En este inventario destaca la obra de autores místicos. Este tipo de textos eran de lectura común inclusive para aquellos que apenas sabían leer, como sería el caso del hipólito, quien aprende cuando ingresa al convento y al cabo de un año termina una lectura de Santa Teresa y otra fray Luis de Granada, hecho nada extraño puesto que se encontraba en un convento. Pero también es el caso de María Cayetana, de quien no tenemos referencia cierta sobre los títulos o autores que probablemente leyó, pero sí sabemos que aprendió a leer de modo milagroso porque deseaba enterarse de las fiestas del jubileo. En torno a las lecturas frecuentes de las mujeres de la época, Muriel comenta:

⁹ Edelmira Ramírez, *Persuasión y violencia en un sermón barroco*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 6.

¹⁰ Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 20.

*Las obras de ascética y mística ocupan un puesto primordial entre las producciones y ediciones tanto allá como acá. Nada hay que tenga tanta divulgación como la literatura religiosa, pues hasta los intereses nacionales están integrados en ella. Las mujeres leen en gran parte este tipo de literatura vinculado a la consciente razón de su propia existencia.*¹¹

Así pues, se podría afirmar que tanto la instrucción oficial en escuelas y conventos, como la educación familiar en la casa y en la Iglesia, estaba imbuida de perspectivas y valores que conformaban y apuntaban hacia la vida religiosa. Las palabras de Pilar Gonzalbo resultan apropiadas en este sentido:

*Los medios empleados en el magisterio popular eran la predicación, la confesión y la participación en la vida de la comunidad, así como la producción literaria, a la que tuvieron acceso quienes sabían leer. Mediante las congregaciones se pretendía fomentar la vida religiosa y asegurar el control sobre gran parte de los individuos de cualquier comunidad. Las enseñanzas impartidas en sermones, misiones y textos catequísticos y morales eran el fundamento de la educación cristiana, interpretada muchas veces con una visión práctica y acomodaticia [...] La meta era cambiar al mundo, cristianizarlo, purificarlo, instaurar el reino de Cristo en la Tierra.*¹²

El perfeccionamiento de la vida cristiana con base en modelos no sólo leídos sino contemplados, llegó a ser común en la vida de hombres y mujeres de la época barroca. Doctrinas, catecismos, vidas de santos, biografías de monjas, sermones panegíricos, sermones funerarios, festividades litúrgicas regulares y seculares, donde se exalta la vida de fundadores, santos y santas patronos de las órdenes o de alguna parroquia en particular, así como pinturas, esculturas, fachadas, retablos, conforman un discurso de edificación que incita la contemplación de imágenes piadosas que bien podían trasladarse a la vida cotidiana del buen observante. La hagiografía, en especial, constituye un ejemplo de ese discurso que edifica. Margo Glantz explica la hagiografía como ejemplo de ese tipo de discurso:

¹¹ *Ibidem*, p. 22.

¹² Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1980, p. 47.

La hagiografía es una escritura particular, que narra la vida de los santos. Es por ello, una escritura edificante. Para Sebastián de Covarrubias, [...] edificar tiene además de su significado original, el de construir, un sentido figurado: «dar buen ejemplo uno con su vida y costumbres llevando a los demás tras sí con imitarle». Las vidas de santos pretenden dejar de lado lo singular y lo específico, para destacar lo ejemplar, la médula del discurso, aquello que es cíclico, tautológico, redundante. La hagiografía católica española del siglo XVII – tanto en la metrópoli como en las colonias – se especializa en un tipo de discurso subordinado que no relata propiamente la vida de los santos, sino la de aquellos que al dar pruebas de «humildad profunda, mortificación extremada, pureza angélica», optan por el camino de la perfección, o son postulados por sus biógrafos para la santificación.¹³

Esta recurrencia de las manifestaciones culturales a modelos para imitación destaca el sentido edificativo del discurso (que ahora se entiende no sólo como el escrito sino como el hablado, el visto, el oído), en tanto promueve la construcción de un edificio «singular», que se asienta sobre «la piedra de toque»: Cristo que es el cimiento o base de la «arquitectura de las vidas» de seres comunes, como el fraile y la beata, que a veces llegan a transformarse en extraordinarios.

En esa operación de armar las partes transformando el cuerpo mismo en material de construcción «del edificio verbal», el creyente adapta sus vivencias al recorrido del camino espiritual que lo lleve a acercarse a los modelos que conoce. Pretende, como el hipólito, evocar la figura de un Santo Cojuelo, o como María Cayetana, la figura de las santas que resisten las tentaciones de un pretendiente que las aleje del camino de la virtud.

Pero es justamente en este calco de un discurso ajeno, por más que esté aprendido, donde tiene lugar la transgresión. El camino de perfección seguido por los místicos supone un ideal muy elevado, difícil de imitar y de alcanzar. La vida cotidiana llena de inquietudes y carencias, contradice lo estipulado por el modelo. Si se consideran los juicios a las mujeres de la época que poseemos, no parecerá extraña tal situación, en virtud de sus limitaciones intelectuales, afec-

¹³ Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz. ¿Hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 185.

tivas, emocionales, entre otras, les sería muy difícil ir en pos de la santidad. Y en el caso de los hombres, su ignorancia y debilidad limita también su acceso al ideal.

Así, una vez que se ha iniciado la construcción del edificio espiritual a través de la observancia de las doctrinas en imitación de los modelos, el individuo tiene que afrontar todas las vicisitudes que supone el ejercicio de una religiosidad interior, sin dejarse seducir ni engañar por la arrogancia de establecer una doctrina personal que se aleje de lo estipulado en los márgenes de la ortodoxia. Y qué espacio más movedizo que el de la vivencia de la fe por medio de visiones, éxtasis y arrebatos, pues es ahí donde aparece la herejía como desviación, al conjuntar «muestras de un fervor auténtico con dosis de exaltación personal, engaños, exacerbación pasional, deseo febril de hechos extraordinarios, mezcla de doctrinas sanas y perniciosas».¹⁴

Y, sin embargo, fueran esas vivencias réprobas, interiorizadas y humanizadas, las que sirvieron como inspiración de los escritos que nos ocupan. El choque entre aquello a que se aspira y aquello que se respira, genera un tipo de escritura que, tomando el esquema de la ejemplaridad y edificación, procura disfrazar, a la vez que disculpar, el proceder pecaminoso.

De esta forma el escrito confesional del fraile, que se anticipa a la petición formal de su testimonio por parte del tribunal, así lo revela. Y el libro de la vida de la beata la exime no sólo a ella, sino al confesor, quien la ve como un recurso de expiación de sus propias culpas. El presbítero Ángel Vázquez había llevado, hasta ese momento, un trayecto de vida tanto o más pecaminoso que el de la mujer.

La conciencia vertida en la letra o el texto constituye el testimonio de una vida que queda fijado en el legajo, en la causa de fe, como muestra del error y la ignorancia, pero también como ejemplo de la caída. Por ello no resulta extraño el epígrafe con el que abre el texto del Hipólito: «Nadie puede leer este escrito que es de conciencia [...] si alguien llegar a tenerlo quemarlo sin leerlo».

La ortodoxia exige la observancia fiel y directa, el camino recto, sin salidas, sin dobleces; la herejía abre una brecha hacia la desviación, la alternativa y la transgresión.

¹⁴ Andrés Martín Melquiades, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, p. 359.

*Las fórmulas y doctrinas alumbradas se encuentran en estrecha relación con las formulaciones místicas. Son de ordinario los mismos problemas, con mayor agresividad, sin moderación ni discernimiento. El alumbradismo no es una vía espiritual perfectamente elaborada doctrinal y prácticamente. No es tampoco un sistema doctrinal transmitido de maestros a discípulos.*¹⁵

La primera, al condenar los excesos de los acusados como Alumbrados, no sólo castiga los excesos perniciosos. Vigila y encierra el discurso que los manifiesta y lo hace ver como propuesta individual de una vivencia interior de la fe que se aleja histórica y doctrinalmente de lo que la tradición ha instituido como cierto. En otro orden de ideas, Jean Franco expresa: «[...] lo que me ha interesado aquí no es tanto el discurso institucionalizado como sus límites, los débiles, los espacios en que se forman otros discursos que, si no llegan a ser resistencias, por lo menos explicitan para el individuo, lo disfuncional de las cosas».¹⁶

Estos textos, consignados junto con sus creadores como transgresores, son perseguidos y, al igual que ellos, son encarcelados, pues representan una poética de la transgresión que revela otro sentido, uno más humano y tal vez por ello más legítimo, el de la herejía en su sentido cabal de subversión. Es decir, la adopción de un discurso oficial, vertical e impuesto por la tradición y la cultura, una vez que se ha hecho propio, regresa a sus fuentes enriquecido con una visión de mundo individualizada que se expresa a través de la palabra. Éste, en lo personal, sería tal vez el sentido en el que vale la pena rescatar los textos, los acusados y su mensaje, es decir, el más puro sentido de la heterodoxia: la alteridad y la subversión.

¹⁵ *Ibidem*, p. 363.

¹⁶ Jean Franco, *Las conspiradoras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 23.

MIGUEL SERVET Y LA INTOLERANCIA RELIGIOSA

Ma. del Pilar Tonda Magallón

En octubre del año 1553, el Consejo de Ginebra pronunció su fallo final sobre el proceso seguido al prisionero Miguel Servet (1511-1553), médico y teólogo español, que decía así en uno de los fragmentos finales de la sentencia: «[...] que sea conducido a Champel y allí quemado vivo, y sea ejecutado mañana y sus libros quemados [...]».¹ Dos años más tarde fueron condenados a ser decapitados cincuenta partidarios del grupo liberal conocido como los *libertinos*, que se oponía al aparato autoritario encabezado por uno de los principales reformistas de la época: Juan Calvino, francés, nacido en Noyon (1509-1564), el cual creó una república protestante en Ginebra, además de propagar la Reforma en Francia y en Suiza. En esta condena, aparte del grupo liberal, se incluía el nombre de Amadeo Perrin (único representante de los *libertinos* que presencié personalmente la lectura de la sentencia de Servet) y en ella se añadía: «[...] que sus cuerpos sean hechos pedazos y clavados a postes y que a Perrin, antes de ser decapitado, se le corte una mano [...]».² Perrin pudo escapar, pero Daniel Berthelier, uno de los hijos del libertador de Ginebra, fue decapitado ese mismo año.

El proceso de Servet en Ginebra y el asesinato jurídico con que terminó han sido y siguen siendo el cargo más grave que se ha levantado en contra de la reforma calvinista. Los autores que han tratado el tema forman un copioso acervo de obras. Entre ellos se encuentran los más antiguos: Allworden, Mosheim, D'Artigny y Trechsel; la valiosa relación del proceso hecha por Rilliet de Candolle en 1844; las brillantes refle-

¹ Augusto Dide, *Miguel Servet y Calvino*, Valencia, F. Sempere y Compañía Editores, s/f, p. 201.

² *Ibidem*.

xiones de Emilio Saisset; la biografía de Servet escrita por el fisiólogo inglés, el doctor Willis; y, treinta monografías más, entre las que destacan las del pastor de Magdeburgo, Enrique Tollin. Este último consagró veinte años de su vida a reconstruir la memoria del mártir español.³

Las repercusiones de la intolerancia religiosa han subsistido a lo largo de todas las épocas, y si se busca un ejemplo de alguna de sus supervivencias la encontraremos en la misma Revolución Francesa. Los escritos de inspiración calvinista expresados por Rousseau contribuyeron a introducir y a mantener en la Revolución Francesa una política sangrienta. Robespierre, influido por la teoría que Rousseau había recibido de Calvino presionó para que la Convención Nacional decretara que «el pueblo francés reconoce la existencia del ser supremo y de la inmortalidad del alma».⁴ La consecuencia fue que el ateísmo se consideró antinacional y un medio de conspiración contra la República. Así se convirtió Robespierre en un incansable denunciante y perseguidor de las opiniones, combatiendo las de Gaudet, Vergiaud, Gensonné, Hébert y Danton. Impuso entonces a la misma Convención Nacional el terrible decreto cuyo artículo XIII amenazaba con el rigor de las leyes a todo aquel que turbara el ejercicio del culto religioso, lo cual equivalía a delatar y entregar al verdugo a todos los adversarios de las ideas de Rousseau. A través del *Contrato social*,⁵ la República retrocedía a la intolerancia calvinista. Robespierre, alma del Comité de Salvación Pública, ejecutaba, casi a finales del siglo XVIII, con un sistema más moderno en ese entonces, de la hoguera se pasaba a la guillotina.

La concentración de poderes en manos de los mandatarios del pueblo como único medio de garantizar el predominio de la voluntad general, es una manifestación del fracaso del propio modelo rousseauiano. El ginebrino pretende ensamblar dos términos opuestos: libertad y coacción. La terrible contradicción en que se debate Rousseau —que será la misma a la que tendrá que hacer frente Robespierre— consiste en que para conseguir transformar a hombres no solidarios, egoístas e independientes, en un cuerpo colectivo que persiga el bien común, hay que recurrir necesariamente a la violencia, que se legitimará en nombre de la voluntad general.

³ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 980.

⁴ Dide, *op. cit.*, p. 250.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1988.

Los escritores liberales, desde Benjamín Constant, quien desarrolló en 1815 la argumentación contra Rousseau, hasta autores contemporáneos, sienten un profundo rechazo hacia el discurso rousseauiano, que les parece constituye una amenaza contra la libertad individual. Querir imponer hoy ese sistema anacrónico, dice Constant, significa querer implantar la tiranía. Aunque este autor no duda de las buenas intenciones del ginebrino, su sistema le parece una puerta abierta al despotismo.⁶

Pero hay muchas más supervivencias de la intolerancia religiosa. En la segunda mitad del siglo XIX vemos el caso del catedrático Julio Barny. El Consejo de Estado de Ginebra encargó a este profesor de la Universidad del mismo sitio diez conferencias públicas que se impartirían en la Casa de la Ciudad. En ellas Barny expuso el tema del libro escrito por él y titulado: *Los mártires del pensamiento*, que concernía a su posición de repudio hacia todos los verdugos y perseguidores. Entre las víctimas citó a Miguel Servet a quien le consagró las dos más bellas lecciones del curso, como un ejemplo de mártir perseguido por los católicos y condenado a muerte por los protestantes. La respuesta fue inmediata, los diarios religiosos atacaron, a pesar de que recientemente se había censurado enfáticamente la intolerancia clerical. Si Servet había sido quemado en Ginebra, era precisamente en esta ciudad donde no debía hablarse de él.⁷

Se encargó a Burgener que defendiera la memoria de Calvino. Éste argumentaba que la Reforma en Ginebra, y en el mundo entero peligraba si se dejaba atacar un dogma considerado clave del cristianismo y que Calvino en el siglo XVI era el guardián del dogma de la Trinidad. Se recurrió además al argumento del anacronismo, en este caso poco acertado, acerca de que el catedrático Barny no había sabido contemplar los acontecimientos desde el punto de vista del siglo XVI y que había formulado su juicio a través de las ideas del siglo XIX; a lo que el profesor respondió que esas consideraciones eran absurdas, que era como afirmar que las nociones más elementales del bien y del mal databan de nuestro tiempo y como suponer que en la época de Calvino la teología hubiese ahogado toda conciencia en el mundo. No obstante, las presiones sobre el catedrático Barny persistieron, hasta que finalmente se vio obligado a presentar su dimisión en 1864.

⁶ Lo que sustenta la legitimación rousseauiana de la coacción es su concepción de la naturaleza humana, influida, entre otras cosas, por la dualidad cristiana entre cuerpo y alma. Según el ginebrino la unión de libertad y coacción es la manifestación, a nivel general, de la contradicción íntima del ser humano, mitad Dios y mitad Demonio.

⁷ Dide, *op. cit.*

VIDA DE MIGUEL SERVET

En Tudela, el año 1511 nació Servet, aragonés de origen y navarro de nacimiento. Aprendió en España el latín, el griego y el hebreo y asistió a las escuelas de Zaragoza. En 1528 fue enviado por su padre a la Universidad de Tolosa en Francia, donde se registró en la especialidad de derecho. Se inclinó entonces por el estudio de la Biblia y contagiado por sus compañeros revisó los libros de la Reforma alemana, especialmente los *Loci communes* de Melanchton, lo que influyó en su pensamiento haciéndole perder su fe católica. No obstante, comenzó a interpretar las escrituras por su cuenta, lo que hizo no fuera «ni ortodoxo, ni luterano, ni anabaptista,⁸ sino un heresiarca *sui generis*»,⁹ con intenciones de reformador.

Nombrado secretario de fray Juan de Quintana, confesor de Carlos V, viajó por Italia y Alemania, asistió a la coronación del Emperador en Bolonia (1529) y a la Dieta de Augsburgo.¹⁰ Conoció a Melanchton y probablemente también a Lutero. Después se retiró de su empleo y por entonces no estaba ni con los católicos ni con los protestantes.

Se instaló Servet en Basilea, ciudad protestante, y comenzó a preparar un ensayo que tituló *De Trinitatis erroribus*, que atacaba el misterio de la Trinidad. Los teólogos reformistas se alarmaron ante esta irreverencia hacia su religión y Ecolampadio (Juan Hausschein), a la sazón cabeza de la iglesia en Basilea, se comunicó con Zuinglio informándole que un español llamado Servet, contagiado de herejías arrianas y otros errores, negaba que Cristo fuera real y verdaderamente hijo eterno de Dios. Respondió Zuinglio que tal doctrina «es capaz de minar los fundamentos de nuestra religión [...]».¹¹

Ante las exhortaciones de Ecolampadio (que lo llamó judaizante) y de los pastores de Estrasburgo, que eran Bucero y Capitón, el autor antitrinitario se limitó a arreglar algún pasaje del libro y acto seguido consiguió un impresor en Hagenau, Alsacia, que lo editó anónimamente,

⁸ Los *anabaptistas* fueron una secta de religiosos alemanes de principios del siglo XVI. La mayor parte de los adeptos eran campesinos y la nobleza protestante de Alemania, mandada por Lutero, los exterminó en 1525 en la batalla de Frankenhausen.

⁹ Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 983.

¹⁰ Los protestantes presentaron en 1530 su famosa confesión de Augsburgo, formulario redactado por Melanchton que contenía 28 artículos dedicados a la profesión de fe de los luteranos, el cual fue mostrado a la Dieta de Augsburgo.

¹¹ Citado por Dide, *op. cit.*, p. 23.

para no comprometerse. En esta primera publicación el latín de Miguel Servet no es de primer orden, pero se expresa sencilla y claramente con gran brío, proveniente de la enérgica personalidad del escritor. Sin embargo, hay un absoluto desorden en las materias que se tratan, a pesar de que tenía una disposición concertada y metódica en su pensamiento.

Sobre el escándalo provocado en Ratisbona por el *De Trinitatis erroribus* escrito por Servet, informó una carta de Aleandro que en dicha ciudad no se hablaba más que de tal libro. Agrega Aleandro que el doctor Quintana, confesor de su majestad, ha tratado al autor, hombre de veintiséis años apenas. Reconoce en su crítica del dogma trinitario su espíritu penetrante y dialéctico, pero dice que la elegancia de la forma y la erudición escriturística de que está lleno el libro le parecen revelar una colaboración alemana. Servet había sido acólito de Ecolampadio en Basilea.

Para el teólogo español *La biblia* era la base de todo el conocimiento y lo que no se encontrara en ella no tenía validez alguna. Y lo mismo que para los luteranos era lícito negar el libre albedrío y el poder de las obras, Servet se proponía desentrañar el dogma, creía tener derecho a hacerlo. Pero la indignación de los teólogos protestantes fue patente, los magistrados de Basilea prohibieron la circulación del libro y quisieron perseguir al autor, pero Ecolampadio se opuso.

En determinado momento Servet quiso someter su obra a juicio de Erasmo, buscando la aprobación del anciano; no obstante, éste se negó a oírlo, tal vez debido a su aguda prudencia y cautela, no queriendo verse involucrado con uno de aquellos *alumbrados* españoles que había interpretado las ideas erasmistas a su propia manera; y además, porque Erasmo ya había sido acusado tiempo atrás de inclinaciones hacia el arrianismo, de manera que ahora no podía aceptar que un antitrinitario buscara apoyo en él. Erasmo sabía que la suerte no siempre tenía en cuenta las intenciones del autor en cuanto a la divulgación, la semidivulgación o el estricto respeto al secreto. A menudo una carta pasaba por muchas manos, como en el caso de la carta que Servet escribió a Erasmo en 1514. Más de una vez Erasmo escribió: «Sed, pues, prudentes en las cartas, nuestros detractores están al acecho para interceptarlas». ¹² El prestigiado sabio tenía razón, fueron precisamente las cartas personales que Servet envió a Calvino y que

¹² Johan Huizinga, *Erasmo de Rotterdam*, Barcelona, Salvat Editores, 1986, p. 183.

éste entregó sin ningún escrúpulo a las autoridades, el testimonio que pesó en gran medida para lograr su condena.

Sin duda Servet fue uno de los muchos españoles que Erasmo despertó a la reflexión religiosa. Pasó como un relámpago en el horizonte de los españoles que llegaron a Alemania con el séquito del emperador Carlos V y en su afán por preservar del contagio herético avisaron a la Inquisición de Zaragoza, pero ésta no llegó a detenerlo.

Servet no se retractó nunca de sus convicciones, ni siquiera cuando le conducían a la hoguera. En 1532 publicó dos diálogos más sobre *De iustitia regni Christi et de charitate*. Derdier resume el contenido de tales diálogos diciendo que es una respuesta a las objeciones de Bucero contra *De Trinitatis erroribus*. El pensamiento religioso de Servet en esa época se refleja con más claridad en uno de sus pequeños tratados referentes a la justificación, al reinado de Cristo, a la relación entre la Ley y el Evangelio y a la caridad, que en sus discusiones acerca de la Trinidad.¹³ En ellos se ve el cuidado que puso el autor aragonés en conciliar el pensamiento de Lutero con el catolicismo, de salvar las obras en la justificación por la fe. En algún párrafo de su tratado de cristología Servet dice así: «[...] yo podría llamarme hijo de Dios si no tuviera participación natural con el que es su verdadero hijo de cuya filiación depende la nuestra, como de la cabeza los miembros [...],¹⁴ y continúa «[...] Dios con su verbo creó el mundo y le comunicó su espíritu y lo comunica a nosotros internamente. En otro tiempo no era Dios adorado en verdad, sino en sombra, en templos de madera, en tabernáculos de mármol. Ahora el templo de Dios es el mismo Cristo, a quien vemos con internos ojos y hemos de venerar con espiritual adoración».¹⁵

El autor español se rebela contra las consecuencias morales de la justificación luterana y defiende el libre albedrío, además aboga por la eficacia de las obras, resumiendo su doctrina con enérgicas frases: «La fe es la puerta; la caridad, la perfección. Ni la fe sin la caridad, ni la caridad sin la fe».¹⁶ Y aunque sus ideas acerca de no admitir la validez de los

¹³ Los tratados de juventud de Servet se han hecho más accesibles debido a la traducción inglesa de Earl Morse Wilbur, «The Two Treatises of Servetus on the Trinity», en *Harvard Theological Studies*, Harvard, Harvard University Press, 1932, t. XVI. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 427.

¹⁴ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 992.

¹⁵ *Ibidem*, p. 993.

¹⁶ *Ibidem*, p. 994.

decretos del Papa, de manifestar su desaprobación respecto a las ceremonias y a los votos monásticos son reformistas, por otra parte se lamenta de la falta de libertad dentro del protestantismo.

Afirma Servet que en el hombre está la plenitud de toda divinidad; que en el cuerpo de Cristo se concilia, concurre, recapitula y resuelve todo: Dios y el hombre, el cielo y la tierra, y el cuerpo mismo es divino, hecho de la substancia de la deidad y que descendió del cielo. Estas aseveraciones tampoco son aceptadas por el catolicismo, y menos aún cuando escribe que Cristo viene a ser «no una criatura, sino partícipe de todas las criaturas».¹⁷ En este punto se vislumbran sus tendencias panteístas que cristalizaron en su posterior libro teológico, *Christianismi restitutio* del que hablaremos más adelante.

MIGUEL SERVET SE ALEJA DE LA TEOLOGÍA

Puede suponerse que después de la publicación de sus libros, Servet no podía vivir tranquilo entre los protestantes de Alemania y Suiza. Consecuentemente, decidió irse a Francia, cambiar su nombre y suspender sus especulaciones teológicas. Durante 21 años se dedicó a la medicina, a la astrología y se llamaría desde entonces Miguel de Villanueva (Michel de Villeneuve).

Durante esta etapa, el anteriormente teólogo español se dedicó a ser corrector de imprenta, oficio que en aquella época requería de un profundo conocimiento de las lenguas sabias y literatura. Servet hizo un trabajo admirable y superó la antigua versión latina del *Ptolomeo* que había hecho Bilibaldo Pircheimer. Realizó una obra maestra de tipografía y de erudición, lo que le valió ser llamado *padre de la geografía comparada*. El libro fue vendido con facilidad a pesar de su elevado precio y Servet fue reconocido como un hombre de ciencia cuyo prestigio fue en aumento al hacerse discípulo del destacado Sinforiano Champier, médico que había escrito numerosas obras, botánico y astrólogo.

Tal fue el punto de partida que permitió a Miguel Servet alcanzar el grado de Maestro en Artes y Doctor en Medicina en la Universidad de París, después de lo cual empezó a ejercer su profesión con mucho éxito. En 1537 divulgó un excelente tratado de terapéutica que se editó en cinco ocasiones en un lapso de once años, obra de notable progreso sobre la ciencia de su tiempo, así lo afirmó el doctor Willis. Pero el gran descubrimiento de Servet acerca de la *circulación pulmonar*

¹⁷ *Ibidem*, p. 993.

o circulación de la sangre aparece en su libro titulado *Christianismi restitutio* impreso en 1553. Con esta obra no hay duda de que Servet se anticipó a la gran síntesis de William Harvey (1578-1657), y así ha sido aceptado científicamente.

La segunda edición del *Ptolomeo*, publicada en Lyon, incluye una dedicatoria de Servet al arzobispo del delfinado de Viena, que no era otro que su antiguo discípulo Pedró Paulmier, quien demostró tener un profundo afecto por el médico y teólogo español. El año siguiente publicó la *Biblia Latina* debido a lo cual esta vez mereció el calificativo de *padre de la exégesis racional*. Esta obra se adelantó un siglo a Spinoza, Eichorn y otros autores dedicados a este tipo de interpretación bíblica.

Fue entonces cuando el arzobispo del delfinado de Viena, el citado Pedro Paulmier, lo llamó y lo conservó cercano a él diez o doce años (desde 1542 a 1553) durante los cuales vivió tranquilo y estimado de todos bajo la protección, el respeto y el afecto de monseñor Paulmier.

RETORNA MIGUEL SERVET A SUS DISERTACIONES TEOLÓGICAS

Servet había conocido a Calvino muchos años atrás, en 1534. Calvino era de corazón duro, envidioso y mezquino, de entendimiento estrecho pero claro y preciso, organizador rigorista, inflexible, incommovible y tirano; escritor correcto pero seco, sin elocuencia, alma de hielo. Fue un hombre siempre enfermo, y describía con mucho detalle las numerosas enfermedades repugnantes y dolorosas que le acosaban, de manera verdaderamente desagradable.¹⁸ Tal vez estas condiciones de su salud disculpan en cierta medida la violencia y la rudeza de su carácter que lo hizo un ser sombrío, irritable y cruel. Servet era la antítesis, de espíritu franco, abierto, llevado por su afán de exponer sus ideas y discutir las, volvía a intentarlo con Calvino, como lo había hecho con los otros reformistas: Ecolampadio, Bucero y Melanchton.

Si años antes Servet no había conseguido dialogar con el Ministro del Evangelio protestante, esta vez, doce años después, en 1546, decidió escribirle. La correspondencia con Calvino duró dos años, durante los cuales muchas veces Servet le hizo preguntas clave, intentando de buena fe que el reformista se las aclarara. Pero éste respondía con tono y dogmatismo de maestro, así que la comunicación fue deteriorándose gradualmente. Por una parte el teólogo español empezó a perder la paciencia, y por el otro, la exasperación y la cólera de Calvino fueron creciendo.

¹⁸ Dide, *op. cit.*, pp. 120-122.

Evidentemente Servet era un hombre de gran entendimiento, pero afectaba un tono de superioridad que el orgullo de Calvino no podía tolerar. Se sumaba a este juego de arrogancia la gravedad de las palabras de Servet, con las que ofendía los fundamentos del calvinismo y de toda la Reforma. Argumentaba así: «[...] hacéis caer a los hombres en la desesperación y les cerráis las puertas de los cielos [...] No sabéis lo que es la fe, ni las buenas obras, ni la regeneración [...]».¹⁹ Servet escribió a Calvino no menos de treinta cartas (que aparecen al final de su libro póstumo *Christianismo restituito*) llenas de injurias contra el propio reformador, llamándole ímprobo, blasfemo, ladrón y sacrílego, además de atacar a la Trinidad.

No hay que olvidar que la violencia verbal de los teólogos protestantes de este periodo era frecuente. Entre las numerosas frases que pueden ilustrar este lenguaje de burlas groseras está por ejemplo el discurso que compuso Lutero en tiempos de Pablo III contra el Papado, que dice así: «El Papa está lleno de diablos, que hasta los escupe y se los suena [...]».²⁰ Y se puede seguir mostrando la furia de los jefes de la nueva Reforma, escribe el reformista al mismo Papa: «Mi pequeño Pablo, mi pequeño Papa, mi pequeño borrico, no vayas tan aprisa, ha helado y te romperás una pata [...]»²¹ A propósito de la rebelión anabaptista, de los campesinos contra los príncipes y señores, hace Lutero un llamamiento a la fuerza: «[...] al perro rabioso se le mata [...] ha pasado el tiempo de la misericordia. Hemos entrado en el de la cólera y el de la cuchilla [...]»²² El mismo lenguaje es empleado por otro de los reformistas: Teodoro de Bèze, discípulo de Calvino, cuando repite en su obra sobre la vida de éste, en dos pasajes al hablar sobre Servet: «[...] acumuló todos los hedores que Satanás vomita contra la verdad de Dios [...]»²³ Y vemos que Calvino era igual de vulgar y de violento en sus expresiones, con este mismo tono de mal gusto dice: «Hacemos demasiado honor a estas bestias cornudas llamándolas obispos. Tampoco conviene el título de Papa a este bandido que ocupa el sitial de Dios [...]»²⁴ La escuela de Westfalia según Calvino era *un pestilente establo de puercos*. En muchos escritos persiste en injuriar

¹⁹ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 1007.

²⁰ Dide, *op. cit.*, p. 20.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*, p. 215.

²³ *Ibidem.*, p. 231.

²⁴ *Ibidem.*, p. 21.

a los que no consideraba sus seguidores, a los cuales llama constantemente *perros rabiosos*. Cuando Servet está en la prisión, próximo a recibir la sentencia de muerte y entre otras cosas acusa a Calvino de *homicida*, éste responde: «Este perro ha torcido el hocico [...]».²⁵

Pero volviendo a estos momentos cruciales en que Servet pierde aquel tacto, diplomacia y cautela que caracterizaron a Erasmo,²⁶ nos encontramos con que la situación empeoró aún más cuando Calvino recibió un ejemplar de su propia obra fundamental y predilecta, *Institutiones religionis christianiae* con los márgenes cubiertos de anotaciones injuriosas y despreciativas sobre la obra y el autor, mismas que había escrito Servet. Acerca de este incidente, Calvino comentó: «[...] no hubo página que no manchara con su vómito [...]»²⁷ El odio estaba desatado, pero Servet se encontraba en desventaja, Calvino tenía el poder absoluto, su dominio sobre Ginebra llevaba doce años de estar firmemente establecido.

Hacía tiempo que la situación religiosa era delicada, y así se lo escribía Luis Vives a Erasmo en 1534: «Estamos pasando por tiempos difíciles, en que no se puede hablar ni callar sin peligro. En España han sido encarcelados Vergara y su hermano Tovar, como también otros hombres doctos. En Inglaterra, los obispos de Rochester y de Londres, y Tomás Moro. Ruego al cielo que te dé una vejez tranquila».²⁸ Este cuadro se hubiera podido complementar con las persecuciones de que fueron víctimas en París los Lectores Reales. Tal reacción brutal que responde a las primeras manifestaciones atrevidas del sector protestante no es un fenómeno exclusivamente español. La represión en España no se distinguió tanto por su crueldad como por el poder del aparato burocrático, policíaco y judicial de que disponía. Su organización centralizada cubría toda la Península y se extendía hasta el extranjero, como lo prueban sus gestiones hechas en Alemania, en Italia o en Francia contra Servet y otros personajes. En su contra se manifestaron los espíritus libres y el odio de los *cristianos nuevos*. La Inquisición se apoyaba en el sentimiento de *cristiano viejo* de las masas populares y en la resistencia a toda crítica de sus devociones tradicionales, por influencia de los frailes mendicantes.

²⁵ *Ibidem*, p. 189.

²⁶ Huizinga, *op. cit.*

²⁷ Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 1007.

²⁸ Bataillon, *op. cit.*, p. 490.

Por otra parte, la razón que defendía y por la que murió *Tomás Moro* (Thomas More) amigo íntimo de Erasmo, parte de que en el rompimiento con Roma veía el fracaso de la civilización europea; y en la reforma de Enrique VIII y del alto clero y la nobleza inglesa que lo apoyaban, percibía la consagración oficial y el exacerbamiento de las depredaciones que describe en el libro primero de su *Utopía*, su sueño humanístico.

Los primeros años de la conquista conocieron en Nueva España el nuevo humanismo, el de raíces humanas y humanistas. Sabemos que fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México y don Vasco de Quiroga, manejaron un ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro (Basilea 1518), que llevaba anotaciones de ideas platónicas en el margen.²⁹

Don Vasco, futuro obispo de Michoacán, inspirado en dicha *Utopía*, fundó dos pueblos-hospitales, los de Santa Fe, en México y en Michoacán.³⁰ La misma idea utópica era compartida por los famosos *doce franciscanos* que se ofrecieron para la gran empresa del apostolado en Nueva España, así como por Zumárraga y por el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés. Fundamentaba don Vasco su esperanza en que los naturales del Nuevo Mundo estaban todavía en la edad de oro; y al estudiar la organización ideal situada por la fantasía de Tomás Moro en las islas nuevamente descubiertas, se maravilla de encontrarla tan apropiada a la inocencia de aquellos naturales. Más que a una sociedad económicamente feliz y justa, aspiraba Quiroga a una sociedad que viviera conforme a la bienaventuranza cristiana. La intención era incorporar a los naturales al cuerpo místico de Cristo, sin que perdieran sus buenas cualidades. Así se fundaría en el Nuevo Mundo una *Iglesia nueva y primitiva*, mientras los cristianos de Europa se empeñaban, como decía Erasmo, en «meter un mundo en el cristianismo y torcer la Escritura divina hasta conformarla a las costumbres del tiempo».³¹

El inglés decapitado por Enrique VIII, no hizo otra cosa en su vida y en toda su *Utopía*, que tratar de humanizar el fanatismo cató-

²⁹ Silvio Zavala, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, Editorial Robredo, 1937, citado por Eugenio Imaz, *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 17.

³⁰ *Información en derecho*, en los apéndices de *Don Vasco de Quiroga*, reimpresión de la biografía que publicó don Juan José Moreno en el siglo XVIII, seguidas de las Ordenanzas de Hospitales, Testamento, Información en derecho, etcétera, compilación de Rafael Aguayo Spencer, México, 1940.

³¹ Bataillon, *op. cit.*, p. 831.

lico, pero se encontró con el espectáculo de Alemania, avispero de todos los fanatismos.³² Por un lado: la emancipación de Roma, el atesoramiento de riquezas, el nacionalismo; y por el otro: la Reforma, el capitalismo y las grandes riquezas. Era necesaria una razón de Estado, y de ahí surgió *El príncipe*, escrito por Maquiavelo.

Ahora bien, Servet estaba envuelto en los problemas de la época, en esta misma lucha por el pensamiento religioso libre y corría peligro ante los dos fuegos como Tomás Moro. Ni uno ni otro mostraron, como Erasmo, la habilidad de cuidar cada una de sus palabras. Si Servet había encomiado su conocimiento de *La biblia*, si había afirmado que sólo sus palabras tenían validez, por qué no recordó aquel pasaje de San Pablo, en Romanos XIII cuando dice: «Porque los gobernantes no son de temer a la obra buena, sino a la mala [...]», y más adelante: «Pagad pues a todos lo que se les debe: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que temor, temor; al que honra, honra».³³ Es evidente que Servet fue imprudente, desafiaba nada menos que al terrible Calvino, quien por faltas mucho menores había ordenado en Ginebra la decapitación, la tortura, el cadalso o la hoguera; o bien penas menores, como encarcelamientos, latigazos, destierros, etcétera muchas veces por profedir malas palabras contra los predicadores, o simplemente por contradecir al *gran reformador*. Los habitantes de la ciudad estaban estrechamente vigilados, una visita anual de casa en casa permitía establecer el estado religioso y moral de cada uno; otra manera de detectarlo era la asistencia al sermón semanal de los ministros del Evangelio, estrictamente obligatoria so pena de castigos severos. No fue Servet el único que pagó con su vida el atrevimiento de pensar diferente de Calvino.

Esta situación recuerda la de los cristianos sometidos durante la dominación musulmana en España, la de los *mártires voluntarios* cordobeses del siglo IX que insultaban a Mahoma en plena mezquita mayor o en la curia del cadí y eran ejecutados como consecuencia de sus blasfemias contra el Islam. Esta actitud desafiante y peligrosa para los cristianos o mozárabes condujo al emir Abd al Rahmán II a convocar un Concilio en Córdoba con la asistencia de los obispos de las diócesis andaluzas. La respuesta fue unánime, prohibir tales actos por

³² Imaz, *op. cit.*, «Estudio preliminar», p. 20.

³³ *La biblia*, Epístola del Apóstol San Pablo a los Romanos, capítulo XIII, versículos 3 y 7.

considerarlos *suicidios* pues, como sabemos, la Iglesia cristiana convivía con el gobierno musulmán.³⁴

No obstante, el hecho de que Servet desafiara a Calvino no atenúa la culpa de éste, la condena y la manera en que manipuló el proceso. Su lenta venganza, con la complicidad de los principales reformistas protestantes, empaña la imagen no sólo de Calvino sino de toda la Reforma. La ejecución de Servet es uno de los ejemplos de mayor barbarie y del más feroz encarnizamiento.

LA OBRA PÓSTUMA DE MIGUEL SERVET

Finalmente, Servet envió a Calvino el primer borrador de su libro póstumo: *Christianismi restitutio*, recomendando su lectura y agregaba: «[...] allí encontrarás cosas estupendas e inauditas; si quieres iré yo mismo a Ginebra a explicártelas».³⁵ Pero Calvino no contestó, ni le restituyó el manuscrito; seguramente ya maquinaba otros planes. En efecto, escribió a Guillermo Farel, pastor de Neufchatel, el más devoto y fiel de los amigos de Calvino, una carta que terminaba con una terrible amenaza. Refiriéndose a Servet decía: «[...] si viene, juro que no ha de salir vivo de mis manos o poco ha de valer mi autoridad [...]».³⁶

La publicación del *Christianismi restitutio* de Servet era comprometida: un editor de Basilea le devolvió el manuscrito y se excusó de no editarlo. Pero el autor, con sus propios recursos, consiguió que a través del impresor Baltasar Arnoullet se estableciese una prensa clandestina, dirigida por Guillermo Guérout, y en tres o cuatro meses se imprimieron mil ejemplares.

El teólogo español es clara y sencillamente unitario, el Hijo es con el Padre una virtud, deidad y potestad y una naturaleza. Las divinas personas son *formas varias* de la divinidad. Dice: «el Padre es la sola substancia y el solo Dios, del cual todos estos grados y personas descienden». Servet va modificando su opinión y admitiendo el Cristo preexistente como «prototipo o figura del primer mundo».³⁷

Continúa explicando, a través de las diversas fases del libro, que llama a Cristo Dios y a su cuerpo «peculiar tabernáculo de la Divini-

³⁴ Ma. del Pilar Tonda Magallón, «Movimientos cristianos de rebeldía en la España musulmana», en *Revista AM*, Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, No. 5.

³⁵ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 1007.

³⁶ Carta conservada en la Biblioteca Nacional de París, citada por Dide, *op. cit.*

³⁷ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, pp. 988-989.

dad», y que el Espíritu Santo es el soplo de vida que se aspira y respira en la materia, el enérgico y vivo aliento que lo anima todo dentro y fuera; «El viento, el fuego, los ángeles, son diversas manifestaciones del mismo espíritu». ³⁸ Y es en este punto donde se inicia el *panteísmo* de Servet, consecuencia de todo sistema antitrinitario. También ha sucedido, como observa Menéndez Pelayo, que «dan con el panteísmo todos los herejes españoles cuando discurren con lógica». ³⁹

En las siguientes partes de la obra aparecen influencias de Capiton y expone: «[...] porque de Dios fluyen los rayos esenciales y los radiantes ángeles. Del pecho del padre salen los vientos, de su cabeza los múltiples rayos de la divinidad y todo es la esencia de Dios, y no hay en el mundo más que lo que Dios con su carácter hace subsistir y Dios es la esencia de todas las cosas». Estas afirmaciones son panteístas, así como cuando declara que Dios es «la esencia universal y esenciante». ⁴⁰

La primera parte del libro está dividida en siete apartados, como el antiguo tratado de *Trinitatis erroribus*, del cual difiere en muchas cosas. El proemio es una fervorosa plegaria a Cristo Jesús, Hijo de Dios, para que dirija la mente y la pluma del escritor. Después comienza una teoría de la luz, entre material y espiritual que da al sistema de Servet un carácter marcado de emanatismo «[...] esa luz divina penetra hasta la división del alma y del espíritu [...] y lo llena todo [...] la luz de Dios sostiene y penetra todas las formas del mundo, y es, por decirlo así, la forma de las formas». ⁴¹

Una vez más las ideas panteístas ⁴² de Servet son indiscutibles, sobre todo cuando afirma, numerosas veces, que «Dios es todo lo que ves y todo lo que no ves» y, finalmente, que «es la forma, el alma y el

³⁸ *Ibidem*, p. 989.

³⁹ *Ibidem*, p. 1035.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 990.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1009.

⁴² Según el panteísmo hay sólo una única substancia o naturaleza, a saber: el ser existente por sí, absoluto, eterno, infinito e impersonal. Éste es concebido de diversas maneras: como vida (Bergson); substancia inmutable (Spinoza); ser abstracto indeterminado (Hegel); absoluto (Fichte); voluntad ciega (Shopenhauer); idea y voluntad a la vez (Hartmann). Al conocerse el hombre a sí mismo, es Dios en realidad quien se conoce a sí mismo. Formas principales del panteísmo: a) Panteísmo *inmanentista* (Monismo); panteísmo *trascendente* (místico) que es el panteísmo indio de la filosofía del Vedanta (Plotino, Escoto Eriúgena); y el *panteísmo-trascendente*. Walter Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1978.

espíritu universal». ⁴³ Para apoyar estas exposiciones cita textos de Maimónides, Aben Hezra, Hermes Trimegisto, Filón, Yámblico, Porfirio, Proclo y Plotino.

Al final del *Christianismi restitutio* añade las treinta cartas, antes mencionadas que envió a Calvino y una *Apología contra Melanchton*, que es tal vez la parte más bella del libro por la viveza y rapidez de estilo, en ella habla del error de los luteranos, a quienes tacha de gnósticos por negar el poder de las obras.

Como se ha dicho, Servet es unitario, porque para él las personas de la Trinidad no son más que modos o dispensaciones de la esencia divina. Tanto los italianos como los españoles partidarios de la Reforma resucitaron en el siglo XVI las ideas antitrinitarias, inaugurando el racionalismo moderno. Así sucedió con Juan de Valdés ⁴⁴ y su discípulo Ochino, o con Servet y Alfonso Lingurio, y les siguieron Valentino Gentilis, Juan Pablo Alciato, Mateo Gribaldi de Padua, Jorge Biandrata, Nicolás Paruta, la célebre academia de Vicenza, establecida por los años de 1546, y los dos socianos de Siena: Lelio y Fausto, que difundieron la secta en Polonia y le dieron su nombre, secta de los *socianos* o *unitarios*.

La derivación neoplatónica ⁴⁵ en todo lo que se refiere a la teoría de las ideas es evidente en Servet, además de que él mismo lo confiesa. Tales doctrinas se predicaban en la Florencia del Renacimiento y el teólogo había profundizado en ellas, deslumbrado por el principio de la unidad y consustancialidad de los seres. Cree lo mismo que Plotino, que Dios es lo *Uno*, la unidad universal en su simplicidad perfecta, el ente universalísimo, pero abstracto. Panteísmo entre emanatista e idealista.

Más que a Plotino, Miguel Servet se parece a Proclo, a quien cita, sobre todo en la doble consideración de lo *uno*, como cosa inimaginable e inaccesible en sí, pero a la vez esencia omniforme, fondo y *substratum* de todos los seres. Nadie desarrolló en los siglos XVI y XVII con fórmulas tan crudas

⁴³ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 1010.

⁴⁴ Bataillon, *op. cit.*, pp. 339-340.

⁴⁵ El neoplatonismo no es sólo, como su nombre indica, una renovación de la filosofía de Platón, sino un sistema que, además del pensamiento platónico, recoge con gran vigor especulativo las restantes direcciones fundamentales de la filosofía antigua, excepto el epicureísmo, así como también ideas religiosas y místicas incluso de Oriente. Fue expuesto primero por Plotino. Éste coloca en la cumbre de su sistema el *Uno*, que está por encima de todos los contrarios. La unidad del pensar y del ser constituye la esencia de la mente. En forma parecida procede Proclo que dio la última forma sistemática al neoplatonismo. Véase: Brugger, *op. cit.*

y precisas como Miguel Servet el misticismo panteísta de los alejandrinos. También tiene similitudes con Giordano Bruno. En la hoguera de Miguel Servet acaba el panteísmo antiguo y en la hoguera de Bruno comienza el panteísmo moderno. Se parecen en la concepción primera de Dios como unidad vacía y abstracta, de la cual todas las cosas emanaron. Uno y otro profesan la doctrina de la substancia única y ambos aprendieron en libros neoplatónicos. Difieren en que Bruno ya no es cristiano, sino absolutamente racionalista, y Servet era gran devoto de Cristo y lo ponía como centro de toda su concepción teológica y cósmica. Los dos son hombres de ciencia y han dejado grandes adelantos científicos: Servet el descubrimiento de la circulación de la sangre y Bruno el sistema copernicano.⁴⁶

También hay puntos comunes entre el filósofo Spinoza y el pensamiento tanto de Servet como de Giordano Bruno. En lo que se refiere al panteísmo, afirma como ellos que Dios es la causa *inmanente* de todos los seres; que no hay nada fuera de Dios; que las cosas particulares no son más que modos o manifestaciones de los atributos divinos; que la substancia en cuanto substancia no es divisible; que la mente humana es una parte del infinito entendimiento de Dios.

Otra semejanza de Servet con otros pensadores relevantes es su concepción cristológica, lo más original de su sistema. El famoso teólogo Schleiermacher (moderno panteísmo alemán), en su *Dogmática* (1821), habla de un Cristo que no corresponde ni a la ortodoxia ni tampoco al Cristo puramente *histórico y humano* de los racionalistas, es un ser superior, cuya perfección consiste en la *conciencia de Dios*. Sus doctrinas acerca de la regeneración y la Iglesia se parecen también a las de Servet. Pero es Emilio Saisset quien expone el problema de la metafísica servetiana cuando señala: «La clave de todas las dificultades que presenta está en que quiere ser a la vez cristiana y panteísta [...]».⁴⁷

DENUNCIA ANTE EL INQUISIDOR GENERAL DE FRANCIA

Una vez terminada la impresión de su obra *Christianismi restitutio*, Servet empaquetó cajas de cien ejemplares cada una y envió cinco de ellas a Pedro Merrin y otra a Juan Frellon para que los vendiera en la feria de Frankfort. El resto fue guardado por su amigo Bertet, que vivía en Chatillon.

⁴⁶ Menéndez Pelayo, *op. cit.*, pp. 1038 y 1039.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1039, citado por él.

Uno de los ejemplares remitidos a Frelon llegó pronto a manos de Calvino. Allí el reformista pudo leer todas y cada una de las ideas expresadas por Servet, contrarias a la Reforma, pero a ello se agregaba la publicación de las treinta cartas que le había escrito, muchas llenas de frases de menosprecio e injurias hacia el ministro, resultado de las últimas controversias que habían culminado con la exasperación del teólogo español.

Calvino planeó hábilmente denunciar a Servet ante la Inquisición francesa de una manera indirecta, a través de la cual él no aparecería nunca. Sus intervenciones en los juicios de Servet fueron siempre por intermedio de otras personas que manipulaba. Intercaló en las cartas que habitualmente dictaba a Guillermo Trie, y que iban dirigidas a Arneys, un pariente católico de éste, un párrafo en el que lo presionaba para abandonar su apostasía. En ese párrafo delataba a Servet como blasfemo y hereje, describiendo el libro que se había editado clandestinamente. Calvino no se comprometía, escribía a través de la pluma de Trie.

La respuesta fue inmediata, Arneys puso en manos del inquisidor general de Francia, Mateo Ory, la carta y las hojas del libro de Servet incluidas en ella. El inquisidor ordenó registrar la casa de Servet en donde sólo se encontraron ejemplares de su opúsculo contra los médicos parisienses. Hubiera sido imposible probar nada, pero el inquisidor Ory le pidió a su primo Trie un ejemplar completo del *Christianismo restituito* para ver si el nombre de Servet aparecía en alguna parte. La respuesta de Calvino, a través de Trie, fue enviar las cartas que le había escrito Servet, lo cual se consideraría como una prueba irrefutable, puesto que eran manuscritas y Trie agregaba que le había «costado mucho trabajo sacarlas de manos de Calvino».⁴⁸

Esta prueba no bastó al inquisidor, ya que la identidad de Miguel Servet no correspondía con la de Miguel de Villanueva, ni probaban que éste fuera autor del libro. Esta vez Calvino, haciéndose pasar por Trie, le dio pormenores de la identidad de Servet y de los impresores.

El inquisidor Ory, previa consulta con el cardenal, el arzobispo de Viena, Paulmier, los vicarios y varios teólogos, procedió a detener a Servet y al impresor. El interrogatorio, que duró del 5 al 6 de abril del año 1553, no condujo a ninguna aclaración. Servet negó su verdadero nombre y aseguró solamente haber escrito libros de medicina, así como el *Ptolomeo*. El proceso continuó y descubrieron la imprenta clandestina,

⁴⁸ Dide, *op. cit.*, p. 90.

cuyos empleados declararon no saber latín ni el contenido del libro que imprimían. No obstante el impresor fue encarcelado, aunque por poco tiempo, y afirmó creer lo que Servet le había dicho, que el libro era una refutación a las herejías de Lutero y Calvino. Evidentemente los jueces fueron benevolentes con Servet, sabemos que el arzobispo Paulmier lo estimaba y todo induce a pensar que facilitaron su evasión.

Después de escapar de la prisión Servet duró cuatro meses indeciso, finalmente pensó en irse a España tomando el camino de Italia, pero por error de cálculo, o creyendo que no lo descubrirían, llegó a Ginebra el 13 de agosto y se hospedó en un albergue llamado *La Rose*. Planeaba embarcarse a Zurich, no obstante, se presentó en el templo donde predicaba Calvino, el cual al reconocerle inmediatamente le delató al síndico de Ginebra y esa misma tarde lo detuvieron. En este punto cabría reflexionar respecto a cuál fue el motivo que condujo a Servet a tomar tal determinación, si se trataba de una autodestrucción, de un tormento anímico profundo que le condujo a dejarse atrapar por Calvino.

El proceso inició, pero como la ley de Ginebra exigía que el acusador fuese reducido a prisión juntamente con el reo y sujeto a la ley del Talión si mentía, Calvino nombró a su cocinero Nicolás de la Fontaine acusador de Miguel Servet. Siguiéron largos interrogatorios y Servet reclamó un abogado, lo cual no le fue concedido. A todo esto los magistrados de Viena solicitaron que se les entregase el reo, pero Servet se arrojó a los pies de los síndicos de Ginebra rogando que no lo enviasen a una muerte cierta. Error de Servet, tal vez se hubiese salvado, protegido por el arzobispo.

Por último, los jueces determinaron dirigir una consulta a las iglesias reformadas y a los consejos de los cuatro cantones protestantes (Berna, Basilea, Zurich y Schaffausen). El tribunal encargó a Calvino esa consulta, por lo que el proceso se detuvo durante quince días. En lo que llegaba el fallo de las iglesias, el 15 de septiembre se presentaron treinta y ocho artículos sobre el procesado, mismos que contenían las principales herejías y errores en que había caído el acusado: «su doctrina contra la Trinidad; la filiación de Cristo; el Logos y el Espíritu Santo; la esencia omniforme de Dios; el bautismo de los párvulos y la regeneración».⁴⁹ Se dio copia de ellos a Servet y éste los fue contestando uno por uno, agregando injurias hacia Calvino. Ratificaba sus aseveraciones e incluso las justificaba apoyándolas en pasajes de Tertuliano, San Ireneo y San Clemente Papa.

⁴⁹ Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 1026.

La respuesta de Calvino irritó aún más a Servet que acabó por desatar sus imprecaciones contra el predicador de Ginebra, llamándole «Simón el Mago, impostor, delator, calumniador, pérfido, canalla [...]»,⁵⁰ y extendiéndose más escribía una carta en latín dirigida a Calvino en la que además le señalaba nada menos que su ignorancia filosófica.

La única esperanza que le quedaba a Servet era la respuesta de las iglesias suizas, pero Calvino cuidó mucho de cerrar ese camino de salvación escribiendo de antemano a los pastores de las iglesias, les explicaba las terribles faltas de Servet e indicaba los términos en que debían responder la consulta. El proceso se alargaba ilegalmente contra las normas establecidas en Ginebra y mientras el tiempo transcurría, el infeliz prisionero se consumía de frío, hambre y miseria, acostado sobre un montón de paja y devorado por los piojos, como él mismo se había lamentado en los mensajes que enviaba al Consejo.

El 22 de septiembre Servet escribió dos peticiones a los jueces, en las que explicaba que se le había acusado falsamente, pedía justicia y formulaba cargos otra vez contra Calvino. El 19 de octubre llegó la respuesta de las iglesias y durante tres días se discutió la suerte del acusado.

Algunos miembros del Consejo se inclinaron por el destierro o por la reclusión. Amadeo Perrin se manifestó a favor de Servet y pidió que la causa se llevase al tribunal de los Doscientos. Finalmente el partido de los clericales venció al de los *libertinos* y el 26 de octubre del mismo año de 1553, se redactó la sentencia a que condenaba Servet a ser quemado vivo.

Con impasible crueldad Calvino comentaba la reacción del reo, diciendo: «[...] mostró Servet una estupidez de bestia bruta cuando se le vino a anunciar su muerte. Así que oyó la sentencia se le vio con los ojos fijos como un insensato, ora lanzar profundos suspiros, ora aullar como un furioso. No cesaba de gritar en lengua castellana: ¡Misericordia! ¡Misericordia!».⁵¹

Al recobrar el dominio de sí mismo la madrugada del 27 de octubre de 1553, el día de su ejecución, Servet pidió ver a Calvino. El ministro se presentó con sus consejeros y Servet le pidió: «[...] Que me perdones si te he ofendido [...]»,⁵² a lo que Calvino le respondió que era a Dios a quien tenía que pedir perdón. Pero el condenado a muer-

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 1031.

⁵² *Ibidem*, p. 1026.

te no pensaba en retractarse. Poco después se condujo a Servet ante el tribunal y se dio lectura a la sentencia, que en su parte final decía:

[...] En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por ésta nuestra definitiva sentencia, que damos aquí por escrito, condenamos a ti, Miguel Servet, a ser atado y conducido al lugar de Champel y allí sujeto a una picota y quemado vivo juntamente con tus libros, así de mano como impresos, hasta que tu cuerpo sea totalmente reducido a cenizas, y así acabarás tu vida, para dar ejemplo a todos los que tal crimen quisieren cometer.⁵³

El ánimo de Servet flaqueó y cayendo de rodillas gritaba: «¡El hacha, el hacha y no el fuego!». Se acercó entonces Guillermo Farel para decirle: «Confiesa tu crimen y Dios se apiadará de tus errores [...]», pero Servet contestó: «No he hecho nada que merezca la muerte [...]». Después, de rodillas levantaba los ojos al cielo exclamando: «¡Jesús, salva mi alma! ¡Jesús, hijo del eterno Dios, ten piedad de mí!».⁵⁴

El verdugo le ató las manos y con una cadena de hierro lo sujetó al poste, pasó alrededor de su cuello una cuerda gruesa dándole cuatro o cinco vueltas. A un lado clavó su libro. Después, sobre la cabeza de Servet el verdugo puso una corona de follaje empapada en azufre. Prendió fuego a la pira por delante del prisionero y luego por las demás partes. Al verse rodeado de llamas Servet lanzó un grito tan horrible que heló de espanto a la multitud.⁵⁵

La muerte llegó lentamente pues la leña estaba verde, como si los verdugos quisieran hacer más prolongada y dolorosa su agonía. El suplicio duró dos horas y Servet clamaba: «¡Infeliz de mí! ¿Por qué no acabo de morir? [...] ¡Eterno Dios, recibe mi alma! ¡Jesucristo, hijo de Dios eterno, ten compasión de mí!».⁵⁶

Algunos de los que presenciaban la muerte de Servet conmovidos echaron leña seca a la hoguera para abreviar el martirio. Más tarde, no quedó más que un montón de cenizas que esparció el viento.

LIBROS ACERCA DE SERVET

Los tiempos de intolerancia religiosa tardaron todavía en desaparecer, y otra de sus manifestaciones fue la censura de los libros por la Inqui-

⁵³ *Ibidem*, p. 1032.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Dide, *op.cit.*, pp. 211 y 212.

⁵⁶ *Ibidem*.

sición. Las Cortes Constituyentes que se reunieron en Cádiz de 1811 a 1813, con el objeto de edificar una España moderna, centraron sus debates más encarnizados en la iniciativa de suprimir el Tribunal de la Inquisición o la de seguir apoyándolo. A pesar de la supresión del Tribunal, decretada en enero de 1813, su actividad se renovó en 1814 por intervención de Fernando VII, y no fue sino hasta 1834 cuando la Inquisición desapareció definitivamente.⁵⁷

Este movimiento gradual de oposición al Santo Oficio se agudizó a partir del siglo XVIII. Fue durante ese siglo cuando las condenas se multiplicaron, como consecuencia de los acontecimientos que ocurrían en Francia a partir de la segunda mitad del mismo siglo, es decir, la Revolución Francesa. En efecto, el cometido que a partir del edicto de 1786 correspondió al Tribunal fue defender el orden político y social establecido, frente al contagio revolucionario. De ahí la colaboración estrecha que se estableció entre el gobierno español y la Inquisición, opuestos hasta hacía poco en la cuestión del control de libros, y asociados desde ese momento en lucha común contra las ideas que podían derrumbar tanto a la monarquía como a la Iglesia. Las condenas inquisitoriales siguieron, a veces muy de cerca, a la literatura filosófica, de cuyo peligro había tardado en percatarse el Tribunal. La vigilancia se acentuó en la medida en que mayor interés adquiriría la actualidad filosófica en los medios ilustrados de España, cuya hostilidad a la Inquisición era manifiesta.⁵⁸

La mayor preocupación que manifestó el Santo Oficio durante la primera mitad del siglo XVIII fue, sin duda, el *jansenismo* y las ideas teológicas afines. Esta actitud provenía de que la Inquisición estaba controlada por los padres de la Compañía de Jesús. El índice de los libros prohibidos correspondiente al año 1747 es una muestra del peligro que la Inquisición veía en el *jansenismo*; los autores de tal *Index* fueron los jesuitas Casani y Carrasco, cuyo pensamiento coincidía con el del inquisidor general Pérez Prado y del confesor de Fernando VII, el padre Rávago. La prohibición de libros se complementaba con

⁵⁷ Marcelin Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus Ediciones, 1973.

⁵⁸ *Ibidem*. Entre las obras filosóficas que se condenaron, algunas son las siguientes: *L'esprit des lois* de Montesquieu (prohibido ocho años después de su primera edición); *Discours sur les origines de l'inégalité* de Rousseau; *L'Esprit* de Helvetius; *Dictionnaire philosophique* de Voltaire y *Los incas* de Marmontel.

un catálogo de obras (*Bibliotheca janseniana*) consideradas *jansenistas* su autor, el jesuita Domingo de Colonia.⁵⁹ Sin embargo, Benedicto XIV no estuvo de acuerdo en que se incluyera en ese catálogo autores explícitamente aprobados por Roma; por otra parte, Colonia acusaba de *jansenistas* a muchos autores ortodoxos. Pero el rey Fernando VII apoyó el criterio del Santo Oficio, ya que era partidario en esos momentos de la doctrina jesuítica, a pesar de que su decisión podría afectar las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Esta postura no es extraña en las relaciones con el Papado, ya que la Inquisición española había procedido siempre en sus juicios con independencia de Roma.

Entre los partidarios y enemigos del *jansenismo* se levantó una polémica. Este vocablo era en boca de sus adversarios un sinónimo, entre otras cosas, de *jacobinismo*,⁶⁰ de ahí que en el Santo Oficio surgiera la reacción *antijansenista* que recibió un refuerzo con el regreso de los jesuitas exilados. Sin embargo, el proceso que conduciría al derrumbamiento de la Inquisición continuaba inexorablemente; en el mismo seno del Tribunal había ya personas que dudaban, tal vez no de la legitimidad, sino de la eficacia de los métodos inquisitoriales en materia de censura. No faltaron personajes, como el secretario del Tribunal de la Corte, Llorente, y el canónigo Villanueva, que a raíz de la agitación de 1808 y de la reunión de las Cortes, se pronunciaron por la supresión radical del Santo Tribunal.

Por otra parte, la barrera del Santo Oficio, extendida tanto en los puertos (sobre todo Cádiz, sobre el que no pudieron tener control nunca) como en las fronteras de los Pirineos, fue ineficaz. Ya desde el siglo XVI el Tribunal de Sevilla alertaba respecto a la entrada por la Aduana de Cádiz y la salida para las Indias que, no obstante el registro establecido, «[...] se llevan e introducen muchos libros prohibidos y perniciosísimos a la religión y al estado [...]» En octubre de

⁵⁹ A. Mestre, «Inquisición y corrientes ilustradas», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, Biblioteca de Autores Cristianos, inciso 6, p. 1247.

⁶⁰ Doctrina profesada por el partido extremista de la Convención Nacional Francesa en tiempos de la Revolución. Los miembros pertenecientes a este partido político de Francia se llamaron *jacobinos* y su opinión democrática era avanzada. El vocablo *jansenista* proviene de Cornelio Jansen, teólogo holandés, obispo de Iprés (1585-1638), adversario de los jesuitas. Su obra principal fue *Augustinus* (1640) en la cual expone, desde su punto de vista, las doctrinas de San Agustín sobre la gracia, el libre albedrío y la predestinación, que dio origen a la doctrina llamada *jansenismo*.

1556 se dictó una Cédula «que manda no se vean ni se lean en las Indias libros prohibidos por la Inquisición, y se tomen todos y se envíen al Consejo».⁶¹ No sólo las exportaciones de libros hacia América suponían el establecimiento previo de un inventario detallado, También los funcionarios que iban a incorporarse a sus puestos en el Nuevo Mundo debían comunicar a la Inquisición la lista de obras que llevaban consigo.

La diversidad de los puntos de entrada se prestaba a que se realizasen numerosos fraudes con la complicidad de las autoridades locales. La penetración a la Península de las obras prohibidas está plenamente atestiguada. Defourneaux señala acertadamente que los libros condenados en los *Index* son los que ya circulaban por España, puesto que los calificadores y el dictamen final de prohibición se prolongaba la mayoría de las veces por largos años. Por razón de las estrechas relaciones económicas y políticas que hubo siempre entre las monarquía francesa y española, el libro francés constituyó el más temible peligro para el pensamiento tradicional español y la Inquisición fungió como muro defensivo en el campo religioso, filosófico, político y moral. Sin embargo, se ha constatado que a despecho de la vigilancia de los inquisidores, España no se mantuvo ajena a las grandes corrientes intelectuales de los demás países europeos. A todo esto se suman otras circunstancias fortitas como el restablecimiento de las relaciones con el país vecino (al término de la guerra con Francia de 1793 a 1795), que a pesar de la redoblada vigilancia de la Inquisición en las fronteras acarreó una verdadera invasión de obras francesas y el tribunal se vio rebasado por la enorme tarea de controlar la cantidad de libros y escritos sediciosos «que incitan a los pueblos contra la autoridad legítima».⁶²

Fue hasta el siglo XVIII cuando los autores ilustrados se preocuparon por la crítica de las instituciones tradicionales y la difusión del saber. Aunque los escritores sobresalientes tardaron en defender la causa de Servet, en ese siglo apareció Voltaire, cuya moral natural estaba fundada en la tolerancia y la razón, congruente con el pensamiento de la época. En el mes de mayo de 1757 escribió una carta en el *Mercur de France*, en la que decía que Calvino, verdadero asesino de Ser-

⁶¹ Defourneaux, *op. cit.*, pp. 120 y 117.

⁶² *Ibidem*, p. 133.

vet, tenía un alma atroz. En carta dirigida al abate Du Vernet, fechada en Ferney el 16 de abril de 1765, Voltaire decía:

*[...] Lo que aumenta aún más la indignación contra Calvino y la compasión hacia su víctima, es que Servet, en sus obras publicadas, reconoce claramente la divinidad eterna de Jesucristo [...] Esta barbarie, por lo demás, que pretendía llamarse justicia, podía ser considerada como un insulto al derecho de las naciones [...].*⁶³

No obstante, la Inquisición española había condenado, antes de 1762, tres obras de Voltaire (Francisco María Arouet 1694-1778): *La Henriada*, que figura en el índice de 1744 (aunque había sido publicada en 1723 sin el nombre del autor); *Lettres philosophiques*, prohibidas en 1756; la tercera: *Histoire de Charles XII*, de 1731, publicada en España en 1740-41. Pero fue en 1762 cuando apareció en los edictos inquisitoriales el nombre de Voltaire al condenarse sus obras impresas en Ginebra (veinte tomos) y en Dresde, Leipzig, Amsterdam, Londres y otros lugares. La prohibición alcanzaba aun a los que tenía licencia y se extendió a todas las obras aparecidas y por aparecer, es decir, *in totum*. Esto no fue obstáculo para que la Inquisición censurara individualmente las obras del autor que fueran apareciendo ulteriormente. El caballero Bourgoing (en su *Mémoire sur l'Espagne*) dirigida en 1779 a los ministros de Asuntos Exteriores decía: «Hacía mucho tiempo que el Santo Oficio había proscrito las obras de Voltaire presentes y futuras [...]». ⁶⁴ La Inquisición de México, en 1784, decidió condenar algunas obras de Voltaire y envió sus censuras al Tribunal Supremo.

Después de la supresión del Tribunal de la Inquisición en España, en 1834, encontramos numerosos autores que tratan el tema de Servet ya abiertamente. En 1839 Trechsel publicó el primer volumen de una historia de los protestantes unitarios, dedicado totalmente a Servet, y en años sucesivos autores diferentes analizan con rigor el tema del heterodoxo aragonés y de numerosos disidentes ilustres.

En 1844 la Sociedad de Historia y Arqueología de Ginebra publicó una amplia descripción del proceso. En 1848 Emilio Saisset se ocupaba de las obras de Servet y en 1856 en la *Revista de Instrucción*

⁶³ Dide, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁴ Defourmeaux, *op. cit.*, p. 160.

Pública, Aquiliano Suárez escribía una serie de estudios sobre el mismo personaje. También el teólogo Tollin, de Magdeburgo, estudió la vida y la doctrina de Servet, de manera extensa y pormenorizada.

El siglo XVI español ha ofrecido campos de investigación muy ricos, entre ellos los estudios de Tellechea sobre Carranza y su proceso inquisitorial, así como el libro de este mismo autor titulado: *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxia* (Salamanca 1977) el cual tiene su complemento en José Luis Novalín quien se dedicó a estudiar por vez primera, y con plena autoridad, la figura del inquisidor general Fernando de Valdés. En este campo destacan los excelentes trabajos dedicados a Miguel Servet por Ángel Alcalá y en especial su *Restitución del cristianismo* que es la primera versión traducida del latín al castellano.⁶⁵ Hemos citado también la traducción inglesa de las obras de Servet por Earl Morse Wilbur titulada *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*.

CONCLUSIÓN

Si comparamos los dos grandes campos religiosos que a partir del siglo XVI dividieron la hasta entonces unificada Europa, observamos en el sector protestante un cambio paulatino que evoluciona hacia el abandono de gran parte del individualismo religioso inicial; de la libre interpretación de las Escrituras; del sacerdocio del creyente; y de la autonomía de conciencia que conducía a la anarquía individualista y a la desaparición de la idea de Iglesia. Los primeros fundamentos del protestantismo fueron después substituidos por el puritanismo calvinista que implicó: reglamentación minuciosa de la vida del hombre; moralismo rigorista bajo la vigilancia de los pastores; represión de toda disidencia hasta llegar a la ejecución del reo, como ocurrió en el caso de Servet; y por último, la transformación de la organización religiosa y social en una rígida teocracia.⁶⁶ Esto fue lo que Calvino dejó instituido, ya que en sus *Artículos* de 1537, en sus *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 (a las cuales da valor de *Constitución*) y en su obra capital *Institutio religionis christianae* de 1542, apoyado por sus pastores y sus

⁶⁵ Joaquín Pérez Villanueva, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell, «Direcciones actuales de investigación...», *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, cap. IV, pp. 177 y 178. Wilbur, *op. cit.*

⁶⁶ Leonard, *Historia general del protestantismo*, Madrid, Editorial Península, t. I, cap. VII, pp. 263 y 264, citado por Bartolomé Escandell, «El viraje dogmático en los años cuarenta», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell, *op. cit.*, p. 439

prensas ginebrinas, estableció un rígido viraje en la reforma evangélica del siglo XVI, moldeando un tipo humano nuevo, delineando un mundo diferente, cuyos valores concordaban con la moral capitalista, generando además una mentalidad dogmática e intransigente que convierte la religión en militante motivo de guerra.⁶⁷

En lo referente al *sector católico*, a los tribunales inquisitoriales agregaron los príncipes la investidura de la autoridad regia, y así lo hicieron los Reyes Católicos con el Santo Oficio, constituyéndolo como un tribunal mixto, cuyo carácter eclesiástico calificaba, absolvía y reconciliaba, y por otra parte, como representativo del poder real, imponía ciertas penas temporales a los que consideraba que habían violado las normas tradicionales. Si la autoridad ejercida por la Inquisición hubiera tenido solamente el carácter real, no habría tenido la facultad de absolver a los reos, o de otorgarles la gracia, sin que éstos se constituyesen en rebeldes y usurpadores, al infringir las leyes instituidas por el soberano. Pero la esencia de la Inquisición consistía en que por autoridad apostólica le era permitido conceder el *término de gracia* antes de dictar la sentencia, y de poder fincarse en «esta divisa desconocida de todos los tribunales del mundo: misericordia y justicia».⁶⁸

Deben dejarse firmemente establecidos los fundamentos de la Inquisición, el primero: que se trataba de un tribunal destinado a prevenir y evitar la herejía, no solamente en España, sino en todo el territorio europeo en el que todavía no se hubiera infiltrado el protestantismo. El segundo: que su sistema procesal era el que siempre se había utilizado en los países civilizados. Ciertamente, en los países protestantes no había Inquisición, pero en su defecto existían peores procedimientos: el capricho y la voluntad absoluta de los reyes y de los príncipes, o bien de los jefes ministeriales, como sucedía en los cantones suizos. Una buena prueba de ello fue el proceso levantado contra Servet. La comparación histórica verdadera, construida con base en documentos, demuestra que el mundo protestante fue mucho más cruel e implacable en la persecución de quienes profesaban doctrinas que diferían de las que ellos habían instituido.⁶⁹

⁶⁷ Bartolomé Escandell Bonet, «El viraje dogmático...», *op. cit.*, pp. 438 y 439.

⁶⁸ José Luis Molina Moreno, «Clasificación de procesos y su número», *op. cit.*, pp. 1418 y 1419.

⁶⁹ *Ibidem.*

**LA MEDICINA BAJO
LA MIRADA DEL SANTO OFICIO**

EL PROTOMEDICATO Y LA INQUISICIÓN: SUPERVISORES DE LA MEDICINA

Martha Eugenia Rodríguez
Angelina Galindo

El propósito de nuestro estudio es mostrar qué tanto vigilaba y censuraba el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición los diversos aspectos de la medicina en la Nueva España, no obstante la existencia de un tribunal especializado en ello, el del Protomedicato.

Sin adentrarnos mucho en las funciones de este último, cabe mencionar que sus obligaciones fueron vigilar a todos los profesionales de la salud, los médicos, cirujanos, flebotomianos, boticarios y parteras. Sancionar el ejercicio ilegal de la medicina, velar por su enseñanza, elaborar exámenes, incorporar los grados de los médicos extranjeros que pretendían ejercer su profesión en territorio novohispano, visitar boticas, dictar medidas tanto preventivas como curativas sobre salud pública, en caso de epidemias y sobre el saneamiento ambiental. En fin, fueron tantas las atribuciones del Protomedicato en el ámbito médico, que se podría pensar que sólo él tenía injerencia en este asunto.

Por su parte, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición prácticamente no intervenía en la vida médica de la Nueva España. Sólo lo hacía cuando consideraba que sus fundamentos religiosos y de control se veían amenazados con proposiciones que los pusieran en peligro. Los procesos inquisitoriales se daban más en el sentido inverso; eran los médicos los que recurrían a la Inquisición, cuando no querían contravenir las disposiciones o prohibiciones que ésta tenía con respecto a ciertas innovaciones de la ciencia médica; cuando querían autorización para el uso de determinados remedios, o para solicitar empleo dentro del propio Tribunal. Los profesionales de la salud, no sólo los médicos, sino también los cirujanos y flebotomianos, acudían al Santo Oficio para

incorporarse a él. Dicho Tribunal requería de ellos para asistir tanto a los inquisidores como a los presos; para llevar a cabo inspecciones y elaborar dictámenes sobre el comportamiento de los reos, o sobre alguna enfermedad en particular, como por ejemplo, la locura que, en caso de comprobarse que existiera, se dejaba libre al reo, por considerarlo como inofensivo para la fe y la religión católicas.¹ El Santo Oficio también necesitaba de los médicos para efectuar dictámenes sobre el ejercicio de la medicina; aceptaba denuncias de los facultativos contra curanderos que suplantaban el oficio médico. Asimismo, el Tribunal de la Inquisición emitía opiniones sobre la etiología de ciertas enfermedades, como se verá con el caso de la rabia. Los médicos de dicho Tribunal también dictaminaban los medicamentos que se expendían en las boticas, como fue el caso de la del bachiller Melchor Ruiz, que solicita ser examinado por el Santo Oficio para vender los productos con mayor tranquilidad. De igual manera, el Tribunal de la Inquisición supervisaba las tesis recepcionales que escribían los aspirantes a obtener el título de médico; también revisaba los pronósticos de temporales y los textos, en este caso médicos, tanto los editados en la Nueva España como los provenientes de ultramar. Respecto al vínculo Inquisición y medicina, entre los casos más comunes que revelan los documentos están los relacionados con los curanderos, que si bien fueron tolerados por las autoridades gubernamentales debido a que cubrían las necesidades de un buen número de habitantes, también fueron perseguidos por recurrir a prácticas de carácter supersticioso y por valerse de fuerzas sobrenaturales para tratar de recuperar la salud de sus pacientes.² Era la parte mágica del tratamiento la que no se autorizaba; sin embargo, no profundizaremos en este punto, el cual ya ha sido ampliamente estudiado por otros investigadores.

Cabe mencionar que no cualquiera podía aspirar a formar parte del cuerpo médico de la Inquisición; todo interesado en el asunto debía cumplir con ciertos requisitos y cualidades, entre ellos demostrar la limpieza de sangre, ser suficientemente instruido y práctico, modesto, moderado y caritativo en el trato con los enfermos. Al conocer los requerimientos, fueron muchos los que se ofrecieron a trabajar

¹ Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en Nueva España 1571-1760*, México, El Colegio de Michoacán, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 136.

² Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, p. 12.

para la Inquisición, aunque fuera sin estipendio alguno pues a cambio, se hacían de prestigio.

En seguida comentaremos los casos concretos que ejemplifican las afirmaciones anteriores.

En los casos de controversia entre médicos y charlatanes existe uno especialmente interesante porque pone en entredicho la ciencia médica al mezclarla con supersticiones.

En la denuncia presentada por Juan Pablo Cancino, maestro de flebotomía y cursante de cirugía, en contra de José Antonio Hernández, quien dice haber obtenido el título de cirujano en el Real Hospital de Sevilla, pero que lo perdió, destacan varios aspectos. Un enfermo recurre a Cancino, el denunciante, porque el supuesto facultativo le dice que está maleficiado. La denuncia se presenta en 1784 al Tribunal del Protomedicato. Varias personas atendidas por el cirujano Hernández presentaron quejas en su contra por los métodos utilizados, consistentes en sangrías, baños, hierbas, polvos e imágenes de la Virgen, además de afirmar que tenía la gracia de Dios para curar y que como había nacido en un viernes santo, tenía una cruz de carne en el paladar, y los viernes se le ponía en ella la figura del señor crucificado.³ Esto le permitía hacer lo que él llamaba «curaciones extraordinarias» todos los viernes.

El Protomedicato en respuesta procedió a examinarlo, pero el cirujano Hernández afirmó que sólo comentaría la ciencia que tenía para curar ante el Tribunal de la Fe, no ante el Protomedicato; es decir, este caso llegó a la Inquisición por petición del propio acusado. Finalmente, los médicos del Santo Oficio mandaron reconocer las hierbas que se le hallaron y los peritos declararon que todas eran usuales. Por su parte, el Protomedicato le prohibió curar en el Hospicio de Pobres,⁴ en donde usualmente lo hacía, y entró en controversia con los médicos al afirmar que una paciente, que padecía mal de San Lázaro, estaba maleficiada.

Respecto al ejercicio de la medicina, ningún médico que hubiera sido condenado por el Tribunal de la Inquisición, podría nunca más ejercer su profesión; así lo manifestó el doctor José Ignacio García Jove, presidente del Protomedicato, quien basándose en las reales

³ Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 1210, exp. 4, f. 2.

⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1210, exp. 4, f. 49-64.

cédulas de 1691 y 1726, mandaba «[...] que ningun Medico, Cirujano, ni Boticario que haya sido penitenciado por el Sto. Oficio de la Inquisición usen ó exersan sus oficios publica ni secretamente [...]»; García Jove agregaba que se debía «[...] evitar que personas aun solo sospechosas practiquen la Medicina de que pueden resultar graves daños que con tanta previcion quisieran precaver nuestras Leyes». Y este fue el caso de un médico italiano que residía en la Nueva España, don Esteban Curti, a quien el Santo Oficio sentenció por hereje formal el año de 1798. Fue condenado entre otras penas a que saliese en auto público de fe a la iglesia de Santo Domingo en forma de penitente con sambenito de media aspa, y según hacía saber el Presbítero y Secretario del Santo Oficio de la Inquisición, don Bernardo Ruiz de Molina, entre otras penas y penitencias que le fueron impuestas estaba la del destierro perpetuo de todos los dominios de Su Magestad católica. Se le conduciría a España y posteriormente a una prisión en África, por un lapso de ocho años, en donde estaría a disposición del señor cardenal inquisidor general, pero como le sobrevino una enfermedad grave en la propia sala del Tribunal, se retardó su embarque a España, y se le mantuvo arrestado en el convento de las Carmelitas de México y posteriormente de Puebla, donde debía hacer ejercicios espirituales.⁵ Asimismo, estuvo en el Hospital de San Pedro de Puebla en calidad de enfermero, mientras salía con destino a la Metrópoli.

Curti fue sentenciado el 24 de marzo de 1798 por haber hecho «proposiciones heréticas, y otros delitos de la pribatiba jurisdicción del Santo Oficio». El procedimiento empleado por Curti en sus curaciones se consideró como «absolutamente contrario a la Leyes de su instituto».

La fama de buen médico ayudó a Curti para que los tribunales le tuvieran ciertas consideraciones. El gobernador de Puebla señalaba que «A pocos dias de su estada en el convento, despojó su Enfermería de quantos religiosos la ocupaban llenos de mil dolencias. Los sanó á todos, y, entre quantos asi benefició, había alguno, á quien los Medicos que lo habian asistido declaraban incapaz de restablecimiento».

El propio gobernador de Puebla afirmaba que no podía concebir la idea de que a Curti se le prohibiera curar, señalaba «apetece verlo libre, y capaz de socorrer con su presencia á los que reducidos por su enfermedad á un forzoso encierro, no han podido presentarle su pul-

⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1381, exp. 3, f. 306-354.

so».⁶ Este hecho muestra nuevamente que Curti era útil a la sociedad, y sin embargo, lo condenaron por cuestiones religiosas.

El caso de Curti refleja claramente que la religión tenía más peso que la ciencia, pues a pesar de los elogios a Curti por ser un buen médico, y de que estaba resolviendo un problema social, se le sentenció por hereje.

Ni el Tribunal del Protomedicato ni el de la Inquisición habían dado permiso a Curti para que curara enfermos y, sin embargo, mientras estaba prisionero en el convento poblano atendía pacientes dentro del propio recinto y salía a visitar enfermos en sus casas particulares.

El secretario de la Inquisición de México, el señor Bernardo Ruiz de Molina, en un oficio dirigido al Prior de los carmelitas de la ciudad de México, le pregunta por qué le habían permitido a Curti salir del convento para curar enfermos, si la Inquisición y el Protomedicato se lo habían prohibido, por lo que reitera que Curti no podría salir a la calle y bajar a la portería del convento, bajo ningún pretexto. El 11 de agosto de 1798 García Jove advertía, como presidente del Protomedicato, que Curti no debía curar ni en público, ni en secreto, ni de balde ni por interés y que no se entrometiera ni encargara de curación alguna. Sin embargo, los mismos carmelitas burlaban las disposiciones del Tribunal del Santo Oficio, al igual que el gobernador.

En 1802 la Inquisición estaba tratando de averiguar el paradero de Curti, quien había escapado, al parecer, a La Habana, hecho que refleja que su actividad y celo no eran tan estrictos como aparentaban ser. Por otra parte, su caso también muestra la lentitud con que se llevaban a cabo los trámites y sentencias, la de Curti fue fechada el 24 de marzo de 1798 y en 1804 aún no estaba encarcelado.

Por otra parte, también en lo referente al ejercicio de la medicina, el Tribunal de la Inquisición no siempre era tan rígido como pretendía, según se aprecia en el caso de un médico francés, don Juan Langouren, quien fue acusado ante el Tribunal de la Inquisición porque curaba sin licencia, «[...] con mínimo asierto, y bastante perjuicio de los incautos [...] enfermos que se ponían en sus manos [...]». En consecuencia estuvo dos años recluso en la Nueva España, cumpliendo las penas y penitencias que se le impusieron; después de este tiempo, debía embarcarse a la Metrópoli, pero dado su buen comportamiento, se le permitió hacer libremente el viaje a Veracruz, «con respecto de

⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1396, exp. 1, f. 14-15.

su buen porte, y humildad con que se ha conducido en estas cárceles, y en la reclusión de Queretaro: pero debiera verificarse su conducción á España [...]» En 1797 el dictamen resolvió ponerlo preso en el Castillo de San Juan de Ulúa, pero le suspendieron esta pena «[...] por los sinceros ofrecimientos que le hizo de no bolber a curar, ni asistir enfermos de gravedad»,⁷ hechos que reflejan que la autoridad del Tribunal no era tan estricta. Asimismo, dio orden, el 23 de octubre de 1797 de que, mientras partía de Veracruz, el reo debía permanecer en el Hospital de Montes Claros, lo que podría parecer un tanto contradictorio, ¿cómo permitir que a un reo de profesión médica, al que se le estaba prohibiendo que ejerciera como tal, se le recluyera en un hospital, cuando se contaba con muchos otros sitios?

Durante su estancia en el Hospital, el reo debía abstenerse de asistir a los enfermos y de volver a curar mientras permaneciera en la ciudad de Veracruz. En caso de no cumplir con la prohibición, sería castigado con una reclusión más rigurosa. El Santo Oficio avisaba sobre esta decisión al Tribunal del Protomedicato y al gobernador interino de Veracruz, quien mandó hacer saber a Langouran «[...] que bajo ningún pretexto buelba a curar Persona alguna, de grave ni aun lixera enfermedad por prohivirsele toda asistencia y confección de medicinas, sean las que fuesen [...]». Dicha disposición se hacía saber al subdelegado del Protomedicato para su inteligencia y cuidado.

En ocasiones la Inquisición utilizó el temor a los castigos divinos, a través de la aparición de una enfermedad, para ejercer el control sobre la población novohispana, tal fue el caso de la rabia que en el siglo XVIII se creyó que aparecía, según se expresaba en una novena, por los muchos pecados cometidos, que «[...] han llegado ya hasta las nubes y provocado la Divina Justicia y experimental tal castigo, no solo en los brutos, pero aún en los racionales».⁸ Dicha novena fue modificada por un ministro calificador del Santo Oficio, exprovincial de los menores descalzos y guardián de San Diego de México, don Pedro Antonio de Aguirre, la cual, en su nueva versión quedó así: «Dichoso reino de la Nueva España, que no había experimentado el azote de la Rabia, pero como quiera que muchos de nuestros pecados puedan irritar la Divina Justicia a semejante castigo libranos por los méritos

⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1332, exp. 32, f. 152-162.

⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 742, exp. 11, f. 547.

de Sta. Quiteria». La alteración de la novena dio origen a la aparición de un papel anónimo titulado *El Perico y la Rabia, diálogo entre un médico y un consultor*, en el que se acusa a este último de haber negado la existencia de la rabia.

Esta acusación constituye un hecho muy grave porque ataca directamente el manejo que en ese momento hacía la Iglesia respecto a la aparición de la enfermedad para provocar el temor al castigo divino con un mal de esa naturaleza; porque «no obstante haberse publicado un edicto de este Sto. Oficio con fecha 12 de agosto de 1707 para refrenar la audacia de los que con poco temor de Dios Nuestro Señor peligro de las almas, se atreven [...] a denigrar los respectivos y venerables secretos con papeles de versos y coplas satíricas».⁹ De ahí proviene la insistencia del consultor en no haber negado que existiera la rabia. En este documento no hay controversia alguna entre ciencia y religión, no obstante que el diálogo se da entre un médico y un consultor. En la corrección de la Novena sí parece negarse la existencia de la rabia y esto es lo único que el médico cuestiona.

La importancia que el consultor da a la acusación que se le hizo de haber negado que la rabia era una enfermedad real, originada por causas naturales, aunque desconocidas hasta entonces, seguramente va en el sentido de que se puede trastocar el temor al castigo divino, y en su exposición al Santo Tribunal, en repetidas ocasiones insiste en su negativa a tal acusación. «Sin que haya letra en que yo haya dudado del mal de la Rabia, ni de la protección de Sta. Quiteria [...] y calumniándome en todo el escrito suponiendo falso, que yo niego, que ay Rabia [...]».¹⁰

En opinión del Santo Oficio, el papel anónimo que se refería a una persona eclesiástica, al consultor, era denigrante por contener proposiciones audaces, infamatorias, escandalosas, irrisorias, principalmente perturbadoras de la paz, de aquí que su dictamen dijera: «Despachese para eliminar de todo el sacrílego abuso de libello infamatorios, no procediéndose contra los papeles anónimos, sino inquiriendo las personas de sus autores, mandando la pena de excomunión, sean denunciados de quienes los conocieron y supieron»;¹¹ fue tal la importancia de este hecho que el edicto se mandó fijar en la catedral y en otras iglesias.

⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 747, exp. 11, f. 553.

¹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 742, exp. 11, f. 547-548.

¹¹ *Ibidem*, f. 553.

Este ejemplo refleja muy bien el control que la Inquisición pretendía tener sobre la gente, haciéndole creer que la rabia era una enfermedad provocada por Dios a los pecadores. La posición de las autoridades respecto al manejo de la enfermedad fue completamente distinta a la que se tuvo en el siguiente siglo, en el XIX, en el México independiente, cuando el interés se enfocó más a la terapéutica que a la etiología, que ya para ese entonces de ninguna manera se consideraba de origen sobrenatural, y tan es así que el seguimiento de esta enfermedad culminó con la aplicación de la vacuna antirrábica en 1888.¹²

En lo que se refiere a materia médica, después de estudiar muy bien el caso, los facultativos Juan de Torres, Antonio de Heredia y Nicolás Antonio de Armijo decidieron en el año de 1702 aplicar un tratamiento particular a un enfermo de epilepsia; la materia prima del remedio fue el cráneo humano; sin embargo, suspendieron su aplicación debido a que algunos médicos argumentaban que dicho remedio estaba prohibido por el Tribunal de la Inquisición, porque se pensaba que podría caer en el terreno de lo supersticioso, más que en el carácter meramente médico y experimental. Los doctores arriba citados señalaban que la salud es un derecho natural, por lo que no deberían presentarse obstáculos para obtenerla. Heredia, Torres y Armijo agregaban que el Tribunal de la Inquisición se valía de la opinión de los médicos para emitir su dictamen sobre algún remedio. Los médicos argumentaban que los profesores de la Facultad de Medicina de alguna manera ya habían aprobado el uso del cráneo humano en la terapéutica, puesto que desde hacía unos seis o siete años ya se venía utilizando en la ciudad de Puebla, con grandes aciertos de los facultativos que lo aplicaron, por lo que pidieron licencia al Tribunal de la Inquisición para hacerlo. Por parte de la institución, el doctor Isidro de Valverde respondió que en los índices del expurgatorio y edictos del Santo Oficio no se había hallado la palabra cráneo humano «[...] por lo qual, nunca he usado para dichas enfermedades de el craneo, o casco humano, especialmente aviendo tantos otros medicamentos en los auctores para curar las dichas epilepsias, quando son curables, y asi lo juzgo por prohibido. Este es mi parecer».¹³

¹² Ana Cecilia Rodríguez de Romo, «La ciencia pasteuriana a través de la vacuna antirrábica: el caso mexicano», en *Dynamis*, Granada, Universidad de Granada, 1996, vol. 16, pp. 291-316.

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 724, exp. 1, f. 2-4.

Defendiendo su caso, Torres, Heredia y Armijo explicaban la utilidad del remedio. Al respecto decían:

Los pelos del hombre quemados despiertan del parosismo de la epilepsya y contienen los Vapores hystericos del utero. La Saliba aprovecha á las picadas de animales ponzoñosos. La lengua [...] cura las nubes de los ojos, y aun las sordidas ulceras, como lo practicaron muchos Sanctos. La leche no solo la destinó [la] naturaleza, al sustento de los niños, sino la preparó para la cura de los ecticos y exterior aplicada mitiga dolores, y templa inflamaciones, el ombligo Vid de los infantes aprovecha en los colicos. El cebo de los niños limpia las maculas del rostro, y borra la cicatriz de las Viruelas. Las piedras de los riñones hechas polvo facilitan eliminar las que de nuevo engendran [...].

Los dictámenes siguieron. Esta vez el Tribunal de la Inquisición solicitó a fray Antonio de Córdoba, de la orden de San Francisco, quien era teólogo y médico desde hacía 24 años, que expusiera su sentir y parecer sobre el uso del cráneo humano en la terapéutica contra la epilepsia o morbo caduco. Córdoba ponía en duda su utilidad, evitando caer en un error de superstición, pero por otro lado afirmaba que a pesar de que el cuerpo se va corrompiendo con la muerte, el cráneo va adquiriendo virtudes curativas. Señalaba que con él se elaboraban aceites, aguas, extractos, bálsamos y ungüentos, por lo que con fecha del 29 de octubre de 1702 Córdoba lo aprobó. Su decisión fue compar-tida por el presbítero y catedrático de *Vísperas de Medicina*, don José Ignacio Brizuela.¹⁴

Por otra parte, la Facultad de Medicina de la Real y Pontificia Universidad no quedó exenta de la supervisión del Santo Oficio. En las tesis que presentaban los pasantes de la carrera de medicina para obtener el título profesional, también tenía injerencia el Tribunal de la Inquisición. Es cierto que la Universidad y el Real Tribunal del Protomedicato tenían la responsabilidad de supervisar que el sustentante tuviera en orden su expediente y que cumpliera con una serie de demandas, es decir, tener cubierto un cierto número de materias, mostrar la fe de bautismo, presentar una constancia de que no había tenido cuentas pendientes con el Tribunal de la Inquisición, ser hijo legítimo, ser de sangre limpia, es decir, no descender de judíos, ne-

¹⁴ *Ibidem*, f. 10.

gros, moros o mulatos; haber sido siempre católico y tener buenas costumbres, entre otros requerimientos. Una vez cumplido con esto, se presentaba el examen profesional donde se discutía el tema de la tesis que había elaborado el estudiante. Pero ésta, según lo atestiguan los archivos, tenía que ser revisada por el Santo Oficio con el fin de comprobar que no hubiera proposición alguna contraria a la religión católica y detectar la manera de pensar del autor. Ejemplo de ello fueron las dos tesis que se defendieron en la Universidad de Guadalajara y que el Secretario del Tribunal del Santo Oficio, don Bernardo Ruiz de Molina envió con fecha del 2 de octubre de 1798 a dos médicos del Tribunal, don Francisco Mada y don Mariano Aznárez, con el fin de que las vieran y las reconocieran, «y también para que en el caso de que Vms. encuentren en ellos alguna proposición que no sea conforme á la santa doctrina, expongan su parecer á continuación de esta, y la devuelvan al Tribunal para providenciar lo que convenga [...]». Es decir, la Universidad remitía las tesis de los estudiantes al Santo Oficio con el objeto de que observara si había proposiciones que sonaran mal, o si los autores estaban imbuidos en la doctrina moderna francesa, según expresaba don José Ignacio Brizuela, presbítero y catedrático de Prima de Medicina de la Real y Pontificia Universidad de México.

Después de haber visto y reconocido los dos actos, la respuesta de los médicos, fechada el 6 de diciembre de 1798, fue que «no advertimos proposición alguna mal sonante, ú menos conforme á Ntra Sta Feé Catholica; pues todas las conclusiones que contienen son muy comunes, y corrientes en la Medicina; en las dos que advertimos [...] la primera es terminante del gran Boerhave». Según muestra el documento, se está hablando de la sangre, de la que se asienta que:

hai pues sin duda halito, vapor, y olor en la sangre recientemente extraida de los vasos, y asi la locucion, halito de la sangre es muy propia, como lo son; el halito, ó vapores de la Tierra, de las Plantas, Flores, [...]; sin que estas ni aquella locución, aun remotamente indusgan al materialismo, ú otro error, y el que asi lo juzgare, es sin duda porque su cerebro esta mui debil.

Sobre la segunda tesis, que se refería a Buffon, el eminente naturalista francés que formuló de manera incipiente la teoría biológica de la evolución, los dictaminadores señalaban que:

[...] admite como mas probable el Sistema de Bufon acerca de la generacion; el Autor es muy docto, y de conoci[mientos] de primera nota, y bien recibido por los literatos, y lo que es mas, que hasta el dia su sistema no ha sido corregido por el Sto. Tribunal de la Feé; y asi aunque en lo phisico sea falsisimo en lo moral no tiene cosa que contradiga á ntros dogmas catholicos: Por tanto la nota puesta á las dos conclusiones ó ha sido demaciado calor de cabeza, u debilidad del cerebro del denunciante.¹⁵

La cita anterior deja ver que, a pesar de que la obra de Buffon, la *Historia natural*, había sido escrita en la Francia del Siglo de las Luces, la Inquisición aceptó sus proposiciones, mostrando con ello un espíritu de tolerancia.

En cuanto a otros trabajos, el doctor Josén Ignacio Brizuela señaló que dialogó con el sustentante, el señor Torre, respecto a que Hipócrates conoció la enfermedad del Lazarino, la lepra, que era contagiosa; en otros habló sobre la composición de la sangre, afirmando que en ella se hallaban sólo hálitos, suero y fibras. Menciona que algunas tesis hablan sobre la espiritualidad del alma, pero otras son materialistas, sólo por descubrir lo que ven, lo que consta a la vista, sin deducir conclusiones de sus premisas. El secretario de la Inquisición, el señor Bernardo Ruiz señalaba que al aparentar hacerse cómplice de los sustentantes, descubría por qué le tenían miedo al Santo Tribunal,¹⁶ pero no relata más.

Otro aspecto que fue muy vigilado por el Santo Oficio fue el de los impresos, ya fueran papeles sueltos, libros, cuadernos o sermones. Sabemos que muchos fueron recogidos, expurgados y en ocasiones, hasta prohibidos, por su contenido, el cual podía presentar proposiciones heréticas, erróneas, temerarias, escandalosas, contrarias a la verdad de los sacramentos o conocimientos opuestos a los ya aceptados. Los libros se aceptaban siempre y cuando no fueran en contra de la religión y de la fe católica, ni tuvieran ideas que fueran contra los fundamentos de éstas.

El Tribunal de la Inquisición contaba con el nombramiento de notario revisor y expurgador de libros, quienes también debían hacer

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1387, exp. 3, f. 185.

¹⁶ *Ibidem*, f. 164-176.

el juramento de fidelidad y secreto en todas las causas y cosas concernientes al Santo Oficio.

Por ejemplo, en 1708 se mandó recoger y prohibir un cuaderno impreso en 56 páginas, titulado *Anatomia Pharmaceutica de la Apis Hiblea*, de Pedro Joseph Rodríguez, de la compañía de Jesús y boticario del Colegio Imperial de Madrid. La causa de su prohibición fue que contenía proposiciones denigrantes, injuriosas y gravemente ofensivas al autor de la *Apis Hiblea*, censurando su obra y opiniones con palabras llenas de audacia, turbadoras de la paz y opuestas a la caridad y piedad cristianas.¹⁷

De la siguiente obra se mandaron borrar algunas frases por contener proposiciones falsas, temerarias, inductivas a cosas torpes y próximas a herejías; se trata del *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle, contenant l'histoire des animaux, des végétaeaux, des minéreaux, celle des corps célestes, des météores, des autres principaux phénomènes de la Nature; avec l'histoire, la description des drogues simples tirées des trois règnes, le détail de leur usages dans la médecine...*, de Valmont de Bomare, impresa en León, España, en 1776.¹⁸

Por otra parte, en 1737 llegó a manos del Tribunal de la Inquisición un libro impreso de Madrid el año de 1727, el cual contenía la vida del venerable siervo de Dios, Gregorio López y su exposición sobre el apocalipsis; es decir, se trata del libro que redactó López entre 1580 y 1589, el *Tesoro de Medicina o de las plantas medicinales de la Nueva España*, que permaneció inédito durante muchos años, pues Gregorio López falleció en 1596 y la primera edición de su obra apareció en 1672; por tanto, la edición que se remitió al Tribunal del Santo Oficio fue, según Nicolás León, la cuarta impresión, la de 1727. Las otras aparecieron en 1674 y 1708.¹⁹

La obra de Gregorio López, que ha influido fuertemente en la terapéutica popular, reúne remedios de toda clase provenientes tanto de Europa como de América, algunos de carácter supersticioso, razón

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 741, s/e, f. 186.

¹⁸ Biblioteca Nacional de Madrid, Fondo Reservado, *Tribunal de la Inquisición*, Libros, s.p.i., 4 f. 17.

¹⁹ Juan Comas, «Un caso de aculturación farmacológica en la Nueva España del siglo XVI: el *Tesoro de Medicinas* de Gregorio López», en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, vol. 1, p. 152.

por la cual el Santo Oficio mandaba borrar unos renglones. El sentido de prohibir la cuarta edición era que no se continuara su propagación.

El Tribunal de la Inquisición estaba en desacuerdo con la parte del libro que trataba sobre los hechizos y supersticiones que se combatían, según López, colgando en la casa artemisa, cebolla y albarranas.²⁰ En particular, el expurgatorio mandó borrar el renglón donde se habla sobre la ruda, que dice «[...] la casa donde estuviere la ruda es libre de toda hechizería, en la parte que llegare la fragancia; y es contra los espíritus malignos». Asimismo señala el renglón donde se habla de los maleficios de los demonios, que «[...] obran introduciendo en los cuerpos ocultamente los venenos que tienen las cosas naturales», pero al parecer no lo manda borrar.

Otro libro que fue expurgado por el Santo Oficio fue el del cirujano Francisco Gil, la *Disertación físico-médica*, de 1784, en la cual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de la viruela. En particular, el párrafo que «escandalizó» a la Inquisición es el siguiente: «Que sea la viruela ente criado por Dios, por cuyo motivo no pueda aniquilarse, [es un error]. Quando crio el Señor el mundo, nos dexo dicho por Moyses, que eran todas las cosas criadas en gran manera buenas: con que no parecen deberan entrar en este numero las enfermedades, siendo cosas tan claramente malas»; el documento consultado sólo puntualiza que se dispondrá del asunto, según lo que le pareciere al Tribunal.²¹

Asimismo, los libros que el doctor Francisco Xavier de Balmis deseaba llevar en la expedición que organizó en 1803 con el objeto de llevar el fluido vacuno contra la viruela a los dominios españoles, también fueron supervisados por el Santo Oficio. Al final de la relación de títulos que salió de la Coruña se leía lo siguiente: «Certifico que los libros que contiene esta relación no se hallan prohibidos por el Santo Oficio [...] no ay inconveniente en que se permita embarcarlos [...]».²²

Sin duda alguna Balmis viajó bien equipado en cuanto a libros de medicina se refiere, pues la lista asciende a 74. Cabe mencionar entre muchos otros autores a Lavoisier, *Elementos de química*; Ortega,

²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 854, s/e., f. 360.

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1406, exp. 19, f. 116.

²² AGN, *Inquisición*, vol. 1337, exp. 11, f. 102-103.

Curso botánico; Cullen, *Materia médica*; los *Aforismos* de Hipócrates; Sabatier, *Anatomía*; Hunter, *Enfermedades venéreas*, etcétera, todos ellos actuales en ese momento.

Por otra parte, con fecha del 22 de agosto de 1771, el Secretario del Tribunal de la Inquisición mandó al R. P. Mtro. Calificador don Francisco Larrea que dictaminara el *Pronóstico de Temporales* que elaboró el doctor don Joseph Antonio García de la Vega en el año de 1772, dado que los almanaques eran útiles para la agricultura, la náutica y la medicina.

*La respuesta del señor Larrea fue que «[...] a la verdad el carga bravamente la mano en las predicciones de enfermedades, acaso porque la medicina es su principal facultad, pero si huvieramos de poner nuestra maior confiansa para la curación de las dolencias en los Médicos nos hallariamos burlados en esta vida i en la otra: Porque como dixo uno de ellos Ars longa, vita brevis [...] es imposible que el Médico en lo poco que vive aprenda todo lo contenido en la facultad, i si es dificil que el experimente todas las enfermedades [...] (i media) mas dificultoso será el que nos cure: de donde [viene] que devemos poner nuestra confiansa en la Divina Providencia i en los Medicos [...]».*²⁵

Después de mostrarse un tanto escéptico respecto a los facultativos, finalmente, el señor Larrea asentó el 27 de agosto de 1771 que «[...] pueden tomarse la lisenia de sacarlas a la lus publica. Con lo que tengo expresado mi dictamen».

Respecto a la prohibición de libros, sabemos que en muchas ocasiones el Tribunal de la Inquisición fue burlado; sin embargo, en otras se seguían fielmente sus instrucciones. Tal es el caso del doctor José María Lazo de la Vega, quien en 1781 estaba interesado en consultar las obras y discursos del padre Antonio José Rodríguez, monje cisterciense, pero sabía que estaban prohibidas por edicto de la Inquisición. Entre los discursos del padre Rodríguez se mencionan los siguientes títulos: *Exordio de la medicina, necesidades, recomendaciones de la medicina, Impropiiedad de la definición de la medicina; falsa atribución de ciencia en lo natural*, que se encuentra en la obra *Palestra crítico médica* de 1743. De igual manera, el Santo Oficio mandó recoger otra obra del mismo autor *Nuevo aspecto de la teología médico moral*.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1182, exp. 23, f. 209.

El doctor Lazo de la Vega preguntaba a la Inquisición si esos títulos también estaban prohibidos en otras ciudades, tiempos y oficinas, o si solamente lo estaban en el lugar donde se dio el edicto de 1756.²⁴

Para finalizar, cabe mencionar que siendo los médicos un grupo muy importante en la vida del México virreinal, era lógico que un tribunal como el del Santo Oficio se ocupara de su quehacer; si bien es cierto que el campo de acción de esa institución estaba fundamentalmente delimitado a los aspectos religiosos y en apariencia nada tenía que ver con la ciencia, lo cierto es que nada escapaba a su censura y mucho menos las ideas y estudios presentados por los científicos que podían hacer tambalear los dogmas y fundamentos de la fe católica.

El Tribunal de la Inquisición nunca pretendió vigilar muy de cerca la actividad diaria de los médicos, para eso estaba el Real Tribunal del Protomedicato, pero sí se ocupó de que éste no fuera más allá de lo permitido en sus edictos y prohibiciones.

Pocas veces los profesionales de la salud disintieron con la religión, y cuando lo hicieron fueron castigados por el Santo Oficio con cárcel, multas o destierro, pero durante el siglo XVIII, que es prácticamente en el que hemos profundizado, nunca fueron condenados a tormentos ni a castigos mayores.

El Santo Oficio también puso especial cuidado en las tesis, publicaciones y libros médicos con el objeto de que no se infiltraran ideas consideradas supersticiosas o heréticas por las novedades que contuvieran.

En suma, respecto a los casos de índole médica que llegaban a la Inquisición, podemos afirmar que ésta no se mostró tan terrible y rigurosa, como suele calificársele; tenía un carácter correctivo más que represivo, puesto que su finalidad no era prohibir sino detectar disidencias. Analizaba los casos con moderación y, como era lógico, se apoyaba mucho en el Tribunal del Protomedicato. Por otra parte, a pesar de ser una institución celosa de su autoridad, sus reglas frecuentemente fueron burladas.

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1203, exp. 1, f. 1-4.

LOCURA E INQUISICIÓN. EL CASO DE JOSEFA DE ÁPELO (1768-1785)

Alberto del Castillo Troncoso

Toda investigación sobre el pasado, decía Bloc, surge de alguna manera de las preocupaciones del presente. Este breve trabajo no es la excepción, y pretende apuntar y esbozar algunas líneas de investigación en torno al concepto de locura en un periodo histórico de gran importancia como fue el siglo XVIII.

En la actualidad predomina en las sociedades occidentales una visión ilustrada del fenómeno de la locura que prioriza los factores biológicos que subyacen en las motivaciones de la conducta humana. En mi caso, el interés por la historia de la locura en la Nueva España surgió con la intención de explorar el desarrollo histórico de este problema y analizar los cambios y rupturas que se generaron en una sociedad colonial concentrada en un paradigma religioso que se vio influenciado por la penetración lenta y gradual de nuevos saberes ligados a la modernidad, los cuales fueron trastocando y modificando, a veces de una manera muy sutil, sus estructuras tradicionales.¹

Las condiciones históricas que permitieron una percepción racional hegemónica del fenómeno de la locura están vinculadas a la consolidación de un nuevo orden social, cuya visión ilustrada implicaba una reinterpretación del fenómeno popular. El historiador Juan Pedro Viqueira ha estudiado con precisión las vicisitudes de este conflicto en el territorio concreto de la ciudad de México,² y en su in-

¹ Véanse, Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680 1715)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Revista de Occidente, 1946; y, Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

² Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

vestigación describe cómo a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII se conformó un nuevo sistema de exclusión social, el cual produjo un nuevo tipo de marginados. Además modificó la moral social y declaró la guerra a las tradiciones y costumbres populares, visualizándolas como «caóticas» y «desordenadas».

Uno de los ejes estratégicos de esta disputa fue la apropiación de la calle. De esta manera, este primer proyecto modernizador pasaba necesariamente por una transformación urbana que arrancaba a los sectores populares de sus territorios. Como saldo de estas batallas, tenemos los coloquios, las posadas y las jamaicas, los carnavales y las cuaresmas, que debieron pasar a mejor vida y ceder paso a la cruzada moralizante o replantarse bajo la nueva óptica privatizadora.

En este contexto, el proyecto ilustrado combatió los carnavales hasta expulsarlos del centro de la ciudad, reglamentó y domesticó por la vía legal la actividad de diversos personajes urbanos, como payasos, titiriteros y maromeros, reprimió los excesos de las fiestas religiosas y acabó con los populares juegos callejeros de pelota vasca.

La locura, por supuesto, no escapó a la nueva reglamentación impuesta por este proceso, así tenemos que a partir de 1793 las autoridades prohibieron la fiesta popular que se llevaba a cabo todos los años el día de los Santos Inocentes, con motivo de la cual, la comunidad visitaba a los locos en el hospital de San Hipólito. Los locos no debían convivir con los cuerdos, y entre ambos se erigían no sólo las murallas del hospital, sino las barreras no menos sólidas de las nuevas costumbres que terminarían por imponer una nueva mentalidad.

La normalidad y la locura tienen en nuestro país su propia historia. Es acerca de esto que queremos introducir algunos planteamientos y comentarios.

LOS REMEDIOS CONTRA LA LOCURA: DE LA GRASA DE GATO NEGRO AL ELECTROSHOCK

La historia oficial de la psiquiatría mexicana en nuestro país acostumbra mencionar a fray Bernardino Álvarez (1514-1584) como el precursor de los hospitales psiquiátricos modernos; sin embargo, la realidad es que entre la época de Álvarez y los manicomios de principios de este siglo existe un abismo: se trata de dos conceptualizaciones del fenómeno de la locura completamente diferentes.

La visión de fray Bernardino y su sensibilidad caritativa frente a la marginación y la miseria, como veremos a continuación, está mucho más cerca de la Edad Media, mientras que la del hospital psiquiátrico, con su visión ilustrada, implica una lectura vertical de los fenómenos populares, en la que el miserable dejó de ser un representante de Dios en la tierra, un magnífico pretexto para ejercer la caridad, para convertirse en un sujeto deleznable, ocioso y potencialmente peligroso.

La transición del siglo XVI al XVIII está ligada a este cambio en la percepción de las cuestiones mentales. La mayor parte de los historiadores coincide en caracterizar al siglo XVII como el siglo de la experiencia de los primeros internamientos en Europa, el surgimiento de los primeros hospitales para dementes, en los que la locura se confundía con la sinrazón y el vicio.³

El caso de la península ibérica, sin embargo, es completamente diferente. La influencia árabe y la tradición medieval vigente en etapas muy tardías, inciden en la construcción de hospitales para dementes en fechas tan atípicas para el modelo europeo como 1409 en Valencia, o 1425 en Zaragoza, por lo menos dos siglos antes que en Francia e Inglaterra.⁴

El caos del proceso novohispano participa de esta originalidad, y resulta profundamente diferente del europeo. Los primeros hospitales para locos en nuestro territorio fueron empresas individuales marcadas por todo un sentido medieval de caridad. Posteriormente recibieron una cobertura por parte de las autoridades, tal es el caso de San Hipólito, el hospital para hombres, fundado en 1567 por Bernardino Álvarez y el de la «canao», para mujeres, fruto de la práctica caritativa del carpintero José Sáyo, el cual, compadecido de la miseria de las mujeres dementes que deambulaban por la ciudad decidió generosamente albergarlas en su propia casa en el año de 1867.

A grandes rasgos, podemos hablar de dos etapas en lo que se refiere a la conceptualización del fenómeno de la locura durante la colonia. La primera, va de 1521 a 1770, representa una prolongación

³ La investigación pionera al respecto es: *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

⁴ En el texto ya mencionado, Foucault señala que el primer hospital para dementes probablemente pueda ubicarse en la ciudad de Bagdad, en el siglo VII d.C.

del modelo medieval, con una percepción premoderna, que sigue tejiéndose alrededor de la religión como núcleo central. La segunda cubre el último cuarto del siglo XVIII y en ella se produce una penetración bastante tardía del modelo ilustrado con un trasfondo racional de secularización y una mirada científica que, como ya vimos, se opone sin cuartel a las diversas manifestaciones de la religiosidad popular.⁵

Respecto a la primera etapa (1521-1770), podemos decir que no se concebía una causalidad única del fenómeno de la locura, sino por el contrario, se le atribuían distintas explicaciones, que se disputaban la interpretación del fenómeno. En ellas coexistía una mezcla de saber popular, tradiciones medievales, concepciones astrológicas y supuestas intervenciones divinas o demoniacas, dependiendo del caso.

En general, todas respetaban el substrato de la teoría de los cuatro humores (bilis amarilla y negra, flema y sangre), basada en la existencia de los cuatro elementos vitales: aire, tierra, agua y fuego, que sostenía la necesidad de una armonía y equilibrio entre los mismos.⁶ El predominio de cualquiera de ellos sobre los otros tres provocaba como resultado la enfermedad, en este caso, la locura. Los tratamientos terapéuticos recomendados estaban encaminados a evacuar los humores que habían alterado la armonía entre los líquidos del cuerpo. Dichos procedimientos abarcaban prácticas diversas, que iban de las sangrías y los jarabes, a las purgas, los vómitos y las quemazones. Algunos otros procedimientos seguían esta línea medieval premoderna y revestían elementos religiosos, como el exorcismo, o recurrían a prácticas rituales y populares como la magia, tal era el caso de las recetas basadas en la ingestión de cálculos biliares de toro, suero de cabra, o la aplicación de grasa de gato negro.

⁵ Por lo general, los estudios sobre la locura en la Colonia han sido *ghetto* de médicos y psiquiatras, más interesados en una lectura clínica de los casos que en una perspectiva de corte histórico que pudiera ampliar los argumentos. Una excepción importante la constituyen los trabajos de Cristina Sacristán, que con un enfoque etnohistórico logra una aproximación interesante al tema. María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en el Virreinato de Nueva España 1571-1760*, México, Fondo de Cultura Económica-Colegio de Michoacán, 1991; y *Locura y disidencia en el México ilustrado 1760-1810*, México, Instituto Mora-Colegio de Michoacán, 1994.

⁶ Al respecto, véase la sugerente investigación de Ruy Pérez Tamayo: *El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Es importante hacer notar que en esta primera etapa la medicina no aparecía como un factor clave en la explicación y tratamiento del fenómeno de la locura. Por el contrario, ocupaba un lugar bastante modesto dentro del esquema explicativo de la realidad. Un caso significativo al respecto es el de Salvador de Victoria, un pobre insensato de 46 años de edad, que en 1659 deambulaba por las calles de la ciudad de México platicando sus delirios y visiones a quien quisiera oírlo. La Inquisición lo detuvo y, durante su proceso, que duró varios meses, a ninguna de las autoridades se le ocurrió consultar a un médico. Finalmente, después de una exhaustiva investigación se le acusó de herejía. El paradigma religioso predominaba todavía y los comportamientos extravagantes debían pasar por el tamiz de la disidencia religiosa.⁷

La segunda etapa se caracteriza por la asimilación gradual del pensamiento ilustrado en la que, de manera lenta pero segura, la medicina impuso su hegemonía en la interpretación de las causas y el diseño de los tratamientos terapéuticos alternativos para la locura, la cual, dentro de un proceso simultáneo, fue arrinconada en el campo etiológico de la fisiología, con lo que la exclusión del loco y su encierro se convirtieron paulatinamente en la norma. Dicho proceso continuó a lo largo del siglo XIX, y uno de sus puntos culminantes fue la fastuosa construcción de la Castañeda en 1910, esto es, el manicomio general de la ciudad de México, una de las últimas realizaciones del régimen porfiriano y sus sueños de orden y progreso.

MAURICIA JOSEFA IGNACIA DE APELO FRENTE A LA INQUISICIÓN⁸

En el mes de octubre de 1768 dio inicio uno de los procesos inquisitoriales más significativos de la Colonia. Mauricia Josefa Ignacia de Apelo, una anciana española, hija de Martín de Apelo y de Feliziana Galizia, se autodenuncia al Tribunal del Santo Oficio, acusándose de una serie de infracciones religiosas bastante graves, entre las que destacan el hecho de haber invocado a Satanás para adorarlo y

⁷ Este caso es mencionado por Ernestina Jiménez en su artículo: «Psiquiatría e Inquisición», en *Revista de la Facultad de Medicina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, enero de 1987.

⁸ Agradezco la colaboración de Antonio Ramírez y Leticia Ostria, estudiantes de la carrera de Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quienes realizaron la paleografía del documento correspondiente al caso.

tener comercio sexual con él, desconfiar de la virginidad de María, no creer en el dogma de la Santísima Trinidad y haber hecho pedazos la imagen del Altísimo.⁹

Frente a este cuadro, los inquisidores toman cartas en el asunto y remiten a Josefa con el doctor Gregorio Campos para que la examine y «se forme un concepto de ella». En su informe Campos diagnosticó algún tipo de furor, el cual había provocado una «posible lesión en la imaginación». No obstante el testimonio de la voz autorizada del médico, el Tribunal absolvió a la anciana, declarando que se encontraba en «perfecta integridad» y «sin especie alguna de demencia». Así las cosas, se le remitió con su párroco, el doctor Cristóbal Ignacio de Fologar, para que se hiciera cargo de su dirección espiritual y se le impuso el castigo de servir durante tres meses en el hospital para mujeres dementes. Aquí se inicia un largo paréntesis de diez años, en el que la anciana, que se encontraba en una situación de pobreza e indigencia, es recluida en el hospicio para pobres, institución borbónica que había sido fundada recientemente.

En el año de 1784 da comienzo la segunda etapa de este caso, cuando doña Josefa vuelve a las andadas y se autodenuncia frente al Tribunal negando una vez más la virginidad de María y el dogma de la Santísima Trinidad. En esta ocasión, los inquisidores dudan: ¿se trata de una hereje, o de una loca? Si resultaba hereje el caso era bastante grave, ya que por ser reincidente, entraría en la categoría de relapsa y la sentencia tendría que ser muy rigurosa, y si se le encontraba loca, el juicio debía suspenderse y tendrían que remitirla al Hospital del Divino Salvador, institución que albergaba a las mujeres dementes.

Salomónicamente, el tribunal pide dos informes para formarse un criterio y actuar esta vez de una manera definitiva. El primero corresponde a su director espiritual, el doctor Fologar, y el segundo pertenece a José Antonio Pichardo, capellán del hospicio de pobres.

El doctor Fologar se inclina por el diagnóstico de locura, repitiendo los señalamientos del colega que le precedió una década. Se trataba, en su opinión, de una mezcla de furor y frenesí, capaz de poner a las personas «fuera de la razón» durante algún tiempo. Por su parte, el capellán Pichardo redacta un extenso informe, en el que entrevista

⁹ El presente caso puede consultarse en el Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 1009, exp. 15.

a algunas de las enfermeras y celadoras que habían convivido con Josefa en el hospicio durante años y en el que todas coincidían en que la mujer era una buena católica y que cumplía con todos los ritos de la Santa Iglesia.

La lectura de este informe debió pesar notablemente en el criterio inquisitorial, pues en febrero de 1785 el Tribunal comisiona a Pichardo para que absuelva formalmente a Josefa, previa abjuración, e incluso le confieren la facultad de absolverla sin necesidad de que regrese al Tribunal en caso de que se presentasen nuevas infracciones. Poco tiempo después, y en ese mismo año de 1785, el capellán absolvió a Josefa, mandándole como penitencia que hiciera media hora diaria de oración en la mañana y en la tarde durante dos meses. Asimismo se produjo la declaración de la anciana, en la que abjuraba, detestaba y anatemizaba de toda especie de herejía.

LA TRANSFORMACIÓN DE LAS HEREJÍAS Y LA RENOVACIÓN DE LOS DOGMAS

Este significativo caso nos permite reflexionar en torno al problema de la conceptualización de la locura predominante en la Nueva España del siglo XVIII, particularmente durante la segunda mitad, y matizar el papel de la Inquisición en su labor de controladora del orden social.

A lo largo del siglo XVIII asistimos a un proceso de medicalización de la política y de politización de la medicina, saber que se va perfilando como un aliado del poder en su tarea de disciplinar corpórea y moralmente a las personas.¹⁰ Esta alianza no estuvo exenta de pugnas, rivalidades y contradicciones, particularmente en los momentos de transición, en los que la figura del médico coexistía con las autoridades tradicionales en la materia. Esto es lo que sucedió en el caso que nos ocupa, y que abarca de 1768 a 1785. El saber ilustrado de la medicina, que dependía exclusivamente del análisis del especialista para llegar a un diagnóstico que estableciera la presencia o ausencia de enfermedad, se oponía al saber tradicional, el cual seguía remitiéndose a los testimonios comunitarios de la gente que estuvo cerca de la per-

¹⁰ Diego García, «Judaísmo, medicina y mentalidad inquisitorial en la España del siglo XVI», en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ángel Alcalá (coord.), España, Editorial Ariel, 1984.

sona afectada, la que convivió con ella cotidianamente durante los últimos años, y que por lo tanto estaba capacitada, con base en su sentido común, para emitir una opinión sobre sus condiciones mentales.

En el caso de Josefa, se escuchaba a los médicos, pero su testimonio no era el que decidía. Para establecer sus conclusiones, los inquisidores dieron prioridad a la tradición.

Frente a este complejo cuadro, el Tribunal del Santo Oficio tenía tres opciones: declarar loca a Josefa, suspender de inmediato el proceso y canalizarla a la institución correspondiente; concluir que estaba en su sano juicio, que era una hereje que conscientemente cuestionaba verdades fundamentales de la doctrina católica y aplicarle los castigos que procedieran; o bien, minimizar sus infracciones, descargarlas de toda subversión, declararla inofensiva y regresarla a la tutela masculina de su confesor para controlar su conducta posterior. Evidentemente, los inquisidores optaron por esta última determinación, sin embargo, la cuestión es establecer las causas que subyacen en el trasfondo de su decisión. Para finalizar señalaremos dos factores que pueden ayudar a ir comprendiendo esta conflictiva situación.

El primer planteamiento tiene que ver con lo que Claire Guilhem ha denominado la «devaluación del verbo femenino»,¹¹ y alude a la tendencia de la Inquisición hispana a descalificar las conductas femeninas, partiendo de que su débil naturaleza inducía a las mujeres a caer fácilmente en el error y a ser engañadas por Satanás, sin que esto implicara una actitud consciente de crítica o rebeldía frente al orden establecido. De esta manera, el conjunto de infracciones y disidencias que en el hombre se identificaban con la categoría de herejías y se reprimían de una manera más o menos severa, dependiendo de la gravedad del caso, cuando se trataba de una mujer, dichas faltas no eran reconocidas como tales (porque ello implicaría dar a las féminas un valor y reconocerles su capacidad de disidencia). Por el contrario, a través de un mecanismo más sutil, se le consideraba un ser pasivo, se le confinaba a una especie de limbo en el que resultaba prácticamente inofensiva y se le asignaba una tutela masculina —generalmente

¹¹ Claire Guilhem, «La Inquisición y la devaluación del verbo femenino», en *Inquisición española: poder político y control social*, Bartolomé Bennassar (coord.), Madrid, Ed. Crítica Grijalbo, 1981.

su director espiritual— para que el asunto no trascendiera a nivel institucional. De esta manera, en el fondo de una actitud supuestamente benigna se escondía una violencia inusitada.¹²

Finalmente, el otro aspecto a considerar nos remite a un asunto de perspectiva histórica. Para finales del siglo XVIII, el perfil de la sociedad civil novohispana se había transformado notablemente, al igual que la dinámica del Tribunal, cuya preocupación prioritaria se centraba no tanto en la disidencia religiosa a la usanza tradicional, sino en una serie de cuestionamientos laicos de carácter más político, mucho más acordes con el nuevo orden secular.¹³

Un siglo antes, infractoras como la falsa beata Teresa Romero, que supuestamente conversaba con Jesús, la Virgen y los Santos, ameritó un castigo de 200 azotes y diez años de trabajos forzados en un hospital,¹⁴ pero probablemente un caso aislado como el de Mauricia Josefa, centrado en exageraciones y delirios en torno a las cuestiones sagradas, significara poca cosa en comparación con los nuevos herejes que comenzaban a predominar en la Nueva España y que inquietaban seriamente a los controladores del orden social: los lectores de textos prohibidos, los cuales iban tejiendo una nueva sensibilidad vinculada al proceso de secularización, que anunciaba la implantación de un nuevo orden, cuya piedra angular era la ciencia y no la religión.

El avance incontenible del modelo científico y su paradigma de progreso se encargaría, un siglo más tarde, de construir nuevos dogmas y de perseguir a los nuevos disidentes con tanto celo como los viejos inquisidores, pero ese proceso forma parte de otra historia, a la que quizá nos acercaremos en otro momento.

¹² Otro elemento que podría ayudar a explicar la ausencia de una represión severa en este caso es la falta de proselitismo por parte de Josefa en lo que respecta a la difusión de sus ideas en el interior del hospicio. Esta actitud aminoró evidentemente su carga subversiva a los ojos de los inquisidores.

¹³ Otro elemento que nos indica un cambio en el perfil de las instituciones novohispanas es el surgimiento del hospicio de pobres, el cual representa la nueva mentalidad borbónica frente a la miseria, e implica un reajuste en la estrategia estatal de control social.

¹⁴ Este caso es analizado por Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Esta notable investigación, fruto de un trabajo serio y documentado, marca una ruptura en términos de interpretación con respecto a los estudios tradicionales que abordan la historia del Tribunal, superando apologías y satanizaciones.

CENSURA Y LIBROS PROHIBIDOS

LIBROS, INQUISICIÓN Y DEVOCIÓN

Ramón Aguilera Murguía
Xóchitl Martínez Barbosa

INTRODUCCIÓN

Dentro de las funciones que el Tribunal de la Inquisición realizaba para preservar la pureza de la fe católica se debe tener en cuenta la revisión de libros y manuscritos. Este interesante tema ya ha sido abordado en diversos textos conocidos, como el de Pablo González Casanova *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*; el de Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, o el clásico de José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, versión enriquecida de Julio Jiménez Rueda. Estos autores coinciden en señalar que esta actividad inquisitorial representó «una forma general del dominio del espíritu», que ayudaba «a canalizar el pensamiento por el sendero ortodoxo», y tuvo tanto influjo «en la creación intelectual y estética como los propios dogmas y la fe».¹ Sin embargo, esta institución no siempre representó un freno para el flujo de ideas novedosas y de expresiones religiosas, debido a múltiples causas, como por ejemplo: la gran extensión territorial de la Nueva España, el bajo presupuesto en diversas etapas de la vida de este Tribunal, y en algunos casos la tolerancia –aunque suene paradójico– de los calificadores y de la misma Inquisición.

Este es el caso que deseamos presentar ejemplificado con un tema de corte teológico y de religiosidad popular, como es la devoción de los Siete Arcángeles, propagada en Europa y en la Nueva España a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante gran parte del siglo XVIII.

¹ Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 131.

El presente estudio está dividido en tres apartados, a saber:

1. La postura de la Inquisición ante los libros sospechosos.
2. El desarrollo de la devoción de los ángeles como tema teológico y el punto de vista de la Inquisición.
3. La representación iconográfica de los Siete Arcángeles en la Nueva España.

LA INQUISICIÓN Y LIBROS SOSPECHOSOS

En la Nueva España, la Iglesia y la Corona mostraron gran preocupación por detener los libros sospechosos, sobre todo los relacionados con la Reforma Protestante, por medio de una serie de normas establecidas por los Concilios Provinciales y las leyes emitidas por la autoridad regia a través del Consejo de Indias. En este contexto, la constitución del primer Concilio Mexicano de 1555, en su capítulo setenta y cuatro, determinaba que cualquier libro que se publicara o se quisiera introducir, fuera visto de antemano y examinado por la autoridad eclesiástica. Por otra parte, confirmaba que los libros sospechosos y prohibidos por la Inquisición de España, inscritos en las memorias y listas, se remitieran a la autoridad ordinaria para su revisión.²

Un año después, el 9 de octubre de 1556, Felipe II ordenaba que los prelados, audiencias y oficiales reales de las Indias reconocieran y recogieran los libros prohibidos conforme a las expurgaciones de la Santa Inquisición. Los años subsiguientes de este mismo siglo, la Corona española estableció otra serie de disposiciones referentes a libros como se puede apreciar en la *Recopilación de Leyes de Indias*.³

Estas normas se confirmaron en las Instrucciones que el cardenal Diego de Espinoza dio a los inquisidores de México en 1570. En dichas instrucciones, se insistía en el cuidado que el nuevo Tribunal debía tener de publicar las censuras «de las Biblias y catálogos de los libros prohibidos», y establecía que la mejor manera de controlar el ingreso de textos «non sanctos», era a través de comisarios ubicados

² *Concilios Provinciales I y II celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Sr. D. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565, publicado por Francisco Antonio de Lorenzana, tomo I, México, Imp. de José de Antonio de Hoyal, 1769 (edición facsímil Jorge Porrúa Cuervo, 1981), pp. 148-150.*

³ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, tomo I, Madrid, Julián de Paredes, 1681 (facsímil Miguel Ángel Porrúa, 1987), f. 123v.-125v.

en los puertos de mar para ver y examinar la literatura que cualquier particular o librero quisiera introducir a estas nuevas tierras.⁴

Por su parte, la legislación del III Concilio Mexicano de 1585, que adaptó los cánones del Concilio de Trento en la Nueva España, estableció que la autoridad eclesiástica ordinaria examinara y aprobara los libros para imprimir, circular, comprar o vender.⁵

Asimismo, entre otras disposiciones de la corte española, podemos señalar la Concordia firmada por Felipe III en Valladolid el año de 1601 y despachada el 12 de mayo de 1610. En ella se referían asuntos concernientes al Tribunal de la Inquisición en las Indias Occidentales y Orientales y se reiteraba el deber que tenía esta institución de controlar la entrada de libros sospechosos en los puertos.⁶

En materia de libros prohibidos sobresale el edicto publicado por la Santa y General Inquisición de España el 30 de junio de 1640. Dicho documento prevaleció como guía para los reinos de España por más de un siglo.

El edicto señalaba que los herejes habían dado a la imprenta publicaciones de libros «enteros de doctrina falsa», con títulos de autores católicos y de autoridad conocida en la Iglesia. Estas obras que mezclaban la doctrina ortodoxa de escritores católicos con los grandes errores, al decir de la Inquisición, eran como «ponzoña [porque arrastraban] el sentir de los ignorantes, tal vez de los entendidos, o por la mala inclinación que se tiene a lo malo, o por el disfraz con que lo disimula la compañía de lo bueno».⁷

El Tribunal de la Inquisición de España centró su atención, como ya se mencionó en párrafos anteriores, en la literatura de los autores de la Reforma Protestante quienes proponían nuevas versiones de los libros sagrados o en su caso ediciones de obras de autores de renombre en el ámbito eclesiástico, como los padres y doctores de la

⁴ *Instrucciones del cardenal D. Diego de Espinoza a los Inquisidores de México, agosto de 1570*, en *Libro primero de votos de la Inquisición de México, 1573-1600*, introd. Edmundo O'Gorman, México, Imprenta Universitaria, 1949, pp. 297-298.

⁵ *Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585*, publicado por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Cía. Editores, 1859, pp. 21-23.

⁶ *Recopilación de Leyes...*, *op. cit.*, t. I, f. 98r.

⁷ *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los Reynos y Señoríos del Católico Rey de las Españas el Señor Don Carlos IV*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1790, pp. II-III.

Iglesia: San Ambrosio, San Dionisio Aeropagita, San Cipriano, San Jerónimo o San Agustín, cuyas ediciones eran mutiladas o transformadas. Por este hecho, la Inquisición española creyó que era su deber prevenir los daños que podían ocasionar estas obras, consideradas dentro de la categoría de herejías de primera clase por provenir de autores que habían renegado de algún aspecto del dogma católico. La prohibición, según el mencionado edicto, se extendía a la entrada y al uso de los libros en los reinos españoles, es decir, venta, producción, posesión y lectura. Para detectar dicha literatura se realizaban estudios que determinaban las categorías de libros totalmente prohibidos, de libros expurgados o anotados. Lo anterior se concentraba en un «Índice y catálogo de libros prohibidos y expurgados» que iba acumulando las obras de reciente cuño que tenían estas características.

Para desalentar la lectura y posesión de los libros y escritos de mala doctrina, la Inquisición aplicó, por este edicto, la sanción de la excomunicación mayor *ipso facto latae sententiae, trina canonica monitione praemissa* a todas las personas, aunque fueran de dignidad eclesiástica, que tuvieran un libro que apareciera en el Índice o Catálogo de los reinos de España.

Más tarde, el Índice de 1707 refería que hasta esa fecha habían sido realmente pocos los libros publicados en las imprentas en los términos ya descritos por el edicto de 1640. Sin embargo, Francisco Pérez de Prado y Cuesta, Inquisidor General de España en 1747, afirmaba que después del Índice de 1707, abundaron los libros que derramaban «el genio del siglo» satirizando lo sagrado con «desenfadada libertad». Empezaron a proliferar los llamados «libros novadores» alentados por el desarrollo de la imprenta y por un creciente interés comercial. Debido a este incremento de publicaciones, a la promulgación de edictos parciales de prohibiciones de obras tanto en la Península como en las Indias, y a que el Índice aludido no había sido conocido con la amplitud deseada, se hizo indispensable actualizarlo. De ahí que se publicara el «Índice de libros prohibidos y expurgados» de 1747. Este último estableció las «Reglas, mandatos y advertencias generales para la revisión de los libros», instrumento que era guía para el trabajo de calificadores, revisores y expurgadores de los Tribunales de la Inquisición.

En las siguientes líneas nos referiremos a algunas de las 16 reglas, sobre todo aquéllas que tienen que ver con el tema que nos ocupa.

La primera regla señalaba que todos los libros prohibidos por los Sumos Pontífices o Concilios Generales antes de 1515 y que no estaban

expresados en este Índice, quedaban prohibidos en la misma manera en que lo habían sido.

La segunda regla establecía que aquellas obras publicadas antes del año señalado en el anterior artículo, cuyos autores eran los padres y escritores reconocidos por la Iglesia, no debían de mudarse, alterarse ni expurgarse, sino tan sólo lo que el «vicio de las impresiones o corruptela de los herejes» hubieran tergiversado. Después de 1515, estos libros no quedaban libres de corrección.

La tercera regla era radical. Se prohibían del todo las obras de los caudillos herejes como Lutero, Calvino, Zwinglio, etcétera. La misma regla establecía que los libros de los herejes que trataban de religión y puntos de controversia doctrinaria se prohibían del todo; pero aquéllos que no tocaban asuntos teológicos, siendo examinados primero y aprobados por los teólogos, podrían ser permitidos. La misma regla determinaba que los libros de materia teológica escritos por aquellos autores, antes de que cayeran en la herejía o después de haber regresado al seno de la Iglesia, serían permitidos después de haberse examinado.

La regla cuarta, por su parte, autorizaba las versiones de autores ortodoxos y reconocidos por la Iglesia que habían salido a la luz a través de un autor condenado; aunque fuera considerado por el Índice como de «primera clase», mientras no tuvieran cosas contra la doctrina «sana y católica». En este caso, la misma regla mandaba que estos libros debían llevar el nombre de los autores herejes y condenados para que se tomara en cuenta la poca seguridad, en materia de doctrina, que pudiera aparecer en el momento de su lectura, de tal manera que se atribuyera al intérprete y a su malicia la desviación de doctrina, y no al primer autor.

Cabe llamar la atención sobre la regla octava. Esta disponía que los libros cuyo principal argumento era bueno, pero que tenía insertadas cosas de herejía, impiedad, adivinación o superstición, fueran primero expurgados por teólogos con autoridad del Tribunal, aunque las materias se consideraran como de primera clase. El examen de estos libros debía abarcar no sólo el contenido, sino también los prólogos, prefacios, epístolas, sumarios, argumentos, anotaciones, escolios, repertorios, índices, apéndices, censuras o cualquier otra parte que fueran puestos y añadidos con errores por autores condenados de primera clase. Para permitir su lectura era necesario que fueran expurgados, señalando que en adelante no se podrían imprimir sino ya corregidos conforme a las censuras establecidas. La misma regla contemplaba la necesidad de anotar y de tachar

en el mismo libro, la palabra o las frases sospechosas de manera que no se pudieran leer, y evitar así errores posteriores en la lectura. Al finalizar, el texto de la regla en cuestión trataba sobre los libros, oraciones, nóminas y devociones que llamaba supersticiosas, sobre todo en cuanto a que algunas de éstas ofrecían esperanzas o promesas «vanas». En los casos en que los libros de este tipo de devociones en su mayor parte tuvieran cosas buenas y convenientes, podrían permitirse, previa revisión y expurgo de la parte supersticiosa.

La regla novena prohibía los tratados y libros de astrología judiciaria en los que se enseñaba arte o ciencia para conocer por las estrellas los aspectos del futuro o las acciones que dependían de la voluntad libre y humana. Pero, conviene llamar la atención, que se permitían juicios y observaciones naturales que estaban escritas y hechas para ayudar a la navegación, agricultura, medicina, etcétera.

La regla décimosegunda establecía que se autorizaban los libros ya impresos y divulgados por autores católicos vivos, aunque en ellos hubiera doctrinas no buenas y seguras. Estos libros no quedaban prohibidos, pero sí denunciados a los inquisidores para su revisión, y en caso necesario, se prohibían si contenían errores contra la fe.

La regla décimosexta especificaba sobre la tarea del expurgador, «de la forma que sea guardado y debe guardar en la corrección y expurgos de los libros». El comisionado para esta labor debía examinar, como lo había estipulado la regla octava, todo el contenido del libro contemplando índices, prólogos, dedicatorias, etcétera. Los puntos a corregir eran, entre otros: proposiciones heréticas o erróneas, las escandalosas, las que ofendían los oídos piadosos, las temerarias, sistemáticas, sediciosas y blasfemas. Las que enseñaban novedad contra los ritos y ceremonias de los sacramentos, contra la costumbre y práctica de la Iglesia, las voces nuevas y profanas inventadas por los herejes para engañar a los fieles. Las palabras dudosas y equívocas que podían provocar desviación en el lector para inclinarse a opiniones malas y nocivas. Las palabras de la Sagrada Escritura aplicadas incorrectamente y lo que correspondía a la unánime exposición de los padres y doctores de la Iglesia. Los lugares que tuvieran sabor a superstición, hechicería y adivinación y en fin, todo lo que pudiera contemplar idolatría y paganismo.⁸

⁸ *Índice último...*, pp. XV-XXVIII.

Estas reglas fueron ratificadas en el Índice de 1790 con ligeros cambios, al igual que el edicto de 1640.

Así pues, las normas anteriores y la información de los documentos inquisitoriales ofrecen un panorama de los controles que se ejercieron en las aduanas y en los puertos en lo relacionado con los libros que ingresaban a la Nueva España. Lo mismo puede decir de las calificaciones y censuras a los libros producidos en estas tierras. Queda la impresión, por los documentos del Tribunal de la Inquisición y por las reglas emanadas desde España, que la ejecución de dichas disposiciones se cumplió al pie de la letra. Sin embargo, no siempre se aplicó el rigor que las reglas demandaban y quizás, en algunos casos, los mismos calificadores no fueron tan acuciosos como se debía o no fueron tan radicales en sus dictámenes, como podría pensarse. Una forma de analizar la actuación de la Inquisición novohispana en materia de libros sería estudiar un tema específico para detectar cómo se aplicaron dichas reglas. Tomemos como ejemplo la cuestión teológica y devocional de los arcángeles.

LA INQUISICIÓN Y LA ANGELOLOGÍA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

La llamada angelología o tratado de los ángeles fue uno de los asuntos abordados por la literatura teológica y devocional de la segunda mitad del siglo XVII y gran parte del XVIII. Dicha temática fue discutida y propuesta desde diversos puntos de vista. Un ángulo particular del tratado de los ángeles fue el relacionado con los siete arcángeles. La importancia de los arcángeles para los teólogos y escritores piadosos de este periodo se puede constatar por medio de los libros que pasaron por las bibliotecas novohispanas provenientes de Europa o impresos en las Indias. Como ejemplos de lo anterior, citaremos entre otros:

Quaestiones disputandae de angelis, de Martín de Esparza, editado en Roma en 1659; *Tractatus de Angelis*, de Agustín de Herrera, publicado en Alcalá de Henares en el año de 1675; *Adición a la Semana Angélica y a la Práctica Devoción de los Siete Príncipes Asistentes al Trono de Dios y La concordia Espiritual de las siete missas del Espíritu Santo para pedir sus dones y el remedio de todas nuestras necesidades, por intercesión de los Siete Príncipes Asistentes a su Divino Trono*, del canónigo de la Catedral Metropolitana y consultor del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España, Alonso Alberto de Velasco, impresos en México el año de 1682; *Feliz memoria de los siete príncipes de los asistentes al trono de Dios y estímulo a su utilísima*

devoción: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Sealthiel, Judihel, Barachiel, de Andrés Serrano, publicado, primero en México en el año de 1699 y en segunda edición corregida y aumentada con otro título: *Los siete príncipes de los ángeles, validos del Rey del cielo. Misioneros y protectores de la tierra con la práctica de su devoción* editada en Bruselas en 1707; los escritos incluidos en esta última edición: *El Canto Heroico a honra de los Siete Príncipes de los Ángeles, como siete maravillas del Cielo Empireo*, de fray Balthasar de Santa Cruz, publicado en Manila; *A los siete Arcángeles, Saphicos adomicos, Himno*, de Lorenzo de Avina Echavarría; *Romance a los Siete Príncipes de los Angeles*, sin autor; el *Officium votivum de Sancti Angelis*, el de Fray Feliciano de Sevilla, *Los angélicos príncipes del empyreo cuantas y cuales sean sus excelencias*, escrito en Sevilla; *Tractatus de Angelis* de Juan Marín, impreso en Madrid en 1711; *Tractatus de Angelis* de Francisco Sancho Navarro, editado en Alcalá de Henares en 1717; *Devoción y Novena a s. Miguel*, sacadas de la obra de Eusebio Nierebeg, reimpresso en México en 1726; *Ejercicios Santos y muy Importantes para el provecho de las almas*, de fray Juan de los Ángeles, publicado en Zaragoza en 1735 y en cuyo interior se encuentra «la semana angélica de los siete príncipes del cielo»; *Devota excitación a los siete ángeles custodios*, de Diego Francisco de Villalba; *Praelectiones Theologicae de Mystério s. Trinitatis et de Angelis*, de Honorato de Tournely, publicado en París en 1765; *Novena del Glorioso Príncipe y Sagrado Archangel San Rafael*, editado en México en 1776; *Officium votivum de sancti angelis*, sin autor; *Los angélicos príncipes del empyrico cuantas y cuales sean sus excelencias* de fray Feliciano de Sevilla, impreso en Sevilla, sin autor; *El angel religiosos. Sermón penegírico del glorioso arcángel señor san Rafael, que se predicó el día 24 de octubre de 1790*, por fray Antonio López Murto, publicado en México en 1791.

De las obras citadas, queremos llamar la atención sobre el libro de Andrés Serrano en su segunda edición: *Los siete príncipes de los ángeles, válidos del Rey del Cielo. Misioneros y protectores de la tierra con la práctica de su devoción*. El autor del mencionado libro fue un jesuita nacido en Murcia en 1655 y muerto en una expedición cuando pretendía llegar a las islas Palaos en 1711. Fue catedrático de gramática, filosofía y teología en el Colegio de San Ignacio de Manila, rector del Colegio de San José de la misma ciudad e impulsor del culto angélico en Filipinas, Iberoamérica e Italia. Fue gestor de varias bulas concedidas por el papa Clemente XI para que se «descubriesen» las islas de Palaos, que se encuentran entre las islas Filipinas y las Marianas.

El libro de Serrano representó la cristalización de una angelología heterodoxa que fue asimilada en el seno de la Iglesia. Ofreció una síntesis completa de todos los valores teológicos y políticos que terminaron incorporándose al culto angélico amadeísta. Señaló la interdependencia entre la Contrarreforma, los ángeles de la Conquista y las misiones jesuitas en el nuevo mundo.

Según Serrano el culto angélico comenzó con San Juan Evangelista, se mantuvo con algunos padres de la Iglesia y luego se olvidó hasta que lo rescató el beato Amadeo al recibir la revelación de los nombres de los siete arcángeles. Esto se difundió a través de un libro escrito por el beato con el título de *Apocalipsis Nova*.

La obra de Serrano estudió y especificó los atributos y los títulos de los siete arcángeles basados en las principales fuentes conocidas hasta el momento. Se singularizó en la búsqueda por oficializar los nombres de los cuatro arcángeles no canónicos. Los argumentos de Serrano giraban alrededor de las autoridades teológicas, pero en muchos casos exageró las alegorías; aplicaba los textos bíblicos del Apocalipsis o de Ezequiel, fuentes fundamentales para él, a los arcángeles. A partir de estas fuentes, Serrano pretendió vincular muchas de las frases bíblicas con una serie de atributos y títulos que la tradición había designado a los siete ángeles justificando ese nexo a través de una argumentación escolástica, que en no pocas ocasiones no venía al caso.

Por otra parte, Serrano usó la devoción de los arcángeles como medio de evangelización de la Compañía. El libro no deja lugar a dudas sobre las intenciones de los jesuitas para la difusión del culto. Para el autor, los siete ángeles regían los planetas, pero más aún, la vida de los príncipes y eclesiásticos que hacían «en el mundo oficio de planetas». Incidiendo en la jerarquización medieval que cuajó en la cadena del ser, Serrano proponía que los siete astros simbolizaban las congregaciones religiosas más importantes de ese momento, y entre éstos, tocaba a la luna representar a los jesuitas. Dicho astro estaba predestinado a canalizar los poderes de los demás porque en él se reflejaba el sol, Dios. De ahí que Serrano presentara a San Ignacio, el «nuevo Mesías», con las siete estrellas apocalípticas de Cristo en la mano. Serrano construyó su modelo de monarquía cristiana sobre el fundamento de la monarquía angélica en el mundo superior. Al hacerlo, se insertaba en la tradición de la teología política medieval que entendía un solo principio doctrinal: el de las dos naturalezas de Cristo, Rey y Sacerdote.

El título de misioneros o enviados de Dios lo aplicaba a su congregación: «Así como Dios mandó a sus arcángeles para que realizaran diversas acciones de salvación, de igual modo los jesuitas eran enviados como misioneros al Nuevo Mundo».

Sin duda la obra de Serrano constituyó un elemento importante para el estudio de la angelología novohispana por ser un libro que resumió las principales fuentes que, hasta ese momento, habían tratado el tema. Los tratadistas, como Serrano, presentaron de muchas formas y fundamentaron sus postulados sobre los arcángeles con autores de renombre. Los argumentos filosóficos y teológicos, los simbolismos y las interpretaciones alegóricas fueron suficientes para que estos autores difundieran tan llamativa devoción.⁹ Frente a este movimiento, ¿cuál fue la opinión del Tribunal de la Inquisición?

En el contexto de la península española, el tema de los arcángeles llegó a los Tribunales de la Inquisición y de acuerdo con un caso se estableció un criterio. El 27 de septiembre de 1644, el licenciado Miguel Ivañez, clérigo presbítero y comisario del Santo Oficio de la Inquisición española, con sede en Madrid, declaró que pasando

[...] a medio día por la calle mayor de Madrid vio a la puerta de un pintor que vive enfrente de San Felipe seis cuadros grandes de casi dos varas de alto y en cada uno de ellos pintados un ángel y al pie del cuadro había un rótulo que decía el nombre de cada uno [...] Y por haber oído este declarante decir que están prohibidas las pinturas que tienen nombres de ángeles extraordinarios lo viene a manifestar al Santo Oficio de la Inquisición para que mande lo que convenga.

Al día siguiente se formó una comisión calificadora para decidir si estas pinturas tenían «bastante autoridad» o podían «ocasionar superstición o error».

La comisión se reunió el 3 de octubre de 1644; después de haber visitado al pintor testimonió haber tomado nota de los siguientes nombres y títulos angélicos:

A San Miguel se le pone por título victor y diga luego en la tarjeta, abogado de la agonía y batalla de tránsito; a San Gabriel que ha de

⁹ Para mayor abundancia sobre los temas teológicos de Serrano y la repercusión de su obra en el Perú, véase Ramón Mújica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

ser el ángel vestido de blanco con azucenas y linterna ha de tener por título nuncius y debajo de él diga en la tarjeta abogado de las inspiraciones y vocaciones interiores; el tercero que es San Rafael vestido de amarillo y con Tobías que lleva el pez ha de tener por título medicus; y es escrito en la tarjeta abogado para escoger el camino y estado mejor para salvarse; el cuarto que es Uriel que es el vestido de colorado con la espada de fuego en la mano derecha ha de tener por título socius ignitus y es escrito en la tarjeta abogado para amar a Dios y al próximo; el quinto que es el vestido de azul con el incensario en la mano se llama Sealchiel y su título es orator y se le escribe abogado de los que desean tener buena y fervorosa oración; el sexto que es el vestido de diversos colores con corona en la mano derecha y disciplina en la izquierda Jehudiel, su título es remunerator y se le escribe abogado de los verdaderos penitentes y que desean hacer buena confesión; el séptimo es Barachiel que es vestido de brocado con la falda llena de rosas las que va esparciendo con la mano derecha. Su título es adiutor y se le escribe abogado para alcanzar los dones del Espíritu Santo.

Al final de la relación se puntualizaba que «en la parte alta del cuadro donde estuviese mejor ha de estar escrito el nombre del ángel de letra grande y en la tarjeta de letra menor de que es abogado lo cual va aquí señalado con sus líneas». Habiendo hecho las investigaciones del caso, la comisión dictaminó que le parecía que no habría inconveniente en tolerar las pinturas de todos los siete ángeles con las señas y nombres; ya que los mismos se colocaron en Roma a la vista del Papa Pío IV, quien había bendecido y celebrado la primera misa en Santa María de los Ángeles, entregándosela a los padres cartujos.

Ante este fallo, el 23 de octubre del mismo año, fray Francisco Araujo, quien también había sido consultado en el asunto, mandó una carta al Santo Oficio condenando la decisión de la junta calificadora. Araujo señalaba en su escrito que los nombres angélicos Uriel, Jehudiel, Barachiel y Salathiel, así como sus respectivos oficios fueron revelados en 1460 por el Beato Amadeo de Portugal. Según su biografía, Amadeo, varón de fama de santidad, protegido por los duques de Milán, tuvo una visión con San Francisco, San Antonio y la Virgen en la que le aconsejaban tomar el hábito franciscano. En 1452, fundó el convento reformado en Italia (conocido como de los amadeistas). El papa Sixto

IV lo protegió y en 1471 lo nombró su confesor y consejero, le dio el monasterio de San Pedro en Monte Mario de Roma, reconstruido gracias a los Reyes Católicos. Así pues, el beato Amadeo era la fuente directa del culto de los siete ángeles que se inició en Palermo en 1516, cuando se construyó la iglesia dedicada a ellos.

El mismo fraile añadía que si bien los nombres de Miguel, Gabriel y Rafael son legítimos, existían dos razones fundamentales por las cuales debían prohibirse, tanto las pinturas referidas como los cuatro nombres restantes:

[...] la primera es la razón que dio el Concilio Romano General celebrado el año de 745 en el que se consideraron los escritos de Aldeberto y en particular la oración que usaba invocando ocho ángeles como incógnitos a la Iglesia Universal. La segunda razón apelaba al capítulo primero del Concilio de Trento donde se decretó que las tradiciones antiguas de la Iglesia debían ser reforzadas en las ciudades e Iglesias que han relajado sus costumbres y restauradas en aquellas que las han perdido.

Araujo insistía que las imágenes y pinturas de los cuatro ángeles referidos con sus nombres e inscripciones no podían ni debían permitirse «sin contravenir el decreto de Trento y si el obispo de Palermo las aprobó y permitió en una de sus Iglesias no puede ser ejemplar a las demás».

Más tarde, el 12 de febrero de 1645, Luis Velasco de Villarín presentó el «parecer» definitivo en el punto sobre las pinturas, nombres y culto de los siete ángeles. En su relación hace un recuento y un resumen del culto angélico. Señalaba que la Sagradas Escrituras sólo reconocían a Miguel, Rafael y Gabriel y los demás a pesar de tener noticias de ellos, no se encontraban referidos. Uriel aparecía en el cuarto libro de Esdras, lo mencionaba San Ambrosio, San Isidro, Orígenes, la misa de los Etiopes, San Alberto Magno, San Buenaventura, etcétera. Los tres restantes no se encontraban fácilmente. Los nombres y sus títulos, escribía Velasco, provenían de la obra italiana *Septem angelorum principibus* de Antonio Ducca, quien determinó tanto la iconografía como la teología de las pinturas que se encontraban en Palermo. Según Velasco, la angelología de Ducca se nutría de dos fuentes del todo «supersticiosas» y «condenables»: Tritemio y Cornelio Agrippa, dos magos renacentistas. Estos magos dan otros nombres

a los ángeles y los hacen presidir planetas. Al final del análisis Velasco de Villarín hacía una recomendación curiosa: el nuevo culto angélico era condenable, pero no así todos sus seguidores que podrían haber pecado por sencillez o ignorancia.¹⁰

Este proceso inquisitorial nos ofrece un resumen del complejo problema de la angelología de la segunda mitad del siglo XVII y gran parte del XVIII. De los datos anteriores se pueden rescatar tres elementos importantes: el culto a los siete ángeles se inició con las revelaciones de los siete nombres al beato Amadeo en 1460. Segundo, a partir de 1516 un sacerdote siciliano llamado Antonio Ducca fue el encargado de difundir el culto de los siete arcángeles en Italia. Ducca confirmó las visiones de Amadeo con otras visiones angélicas y mandó pintar en la iglesia del monasterio de Santa María de los Ángeles en Roma las pinturas de los siete ángeles de la iglesia Sant'Angelo Mártir Carmelitano de Palermo que servirán de modelo para su culto en el resto de Europa y América. Tercero, los inquisidores creían que se trataba de un culto inspirado en los hebreos cabalistas que asociaban a los siete ángeles con los siete planetas.

El uso de los cuatro nombres de los arcángeles heterodoxos: Uriel, Barachiel, Salthiel y Jeudiel fue prohibido por el Tribunal por no ser canónicos y por relacionarlos con los hebreos cabalistas.

A este caso peninsular siguieron los edictos de 1742, 1745 y 1747, que tuvieron incidencia en la Nueva España. El primero, del 18 de junio, señalaba que se prohibía *in totum* el libro denominado *Devota exítatio de los siete ángeles custodios* de Diego Francisco de Villalba, oidor de la Real Audiencia de Zaragoza por contener proposiciones «temerarias, incautas, peligrosas, ocasionadas a error [y que podían] causar supersticiones». Asimismo, el mencionado Edicto establecía que los nombres de las estatuas colocadas en el altar de la nueva iglesia de la Escuela Pía de Zaragoza en honor de los siete arcángeles se debían quitar y borrar quedando sólo autorizado poner los nombres de San Miguel, San Rafael y San Gabriel. La prohibición se extendía para cualquier parte donde se veneraran o representaran, altares, procesiones u otros actos.¹¹

¹⁰ *Archivo Histórico de Madrid*, legajo 4456, número 14.

¹¹ *Archivo General de la Nación (AGN)*, *Ramo Inquisición*, vol. 678, f. 299r. El mismo edicto en el vol. 912, exp. 32, f. 76r.

El edicto de agosto de 1745 determinaba eliminar del libro *Exercicios Santos y muy Importantes para el Provecho de las Almas* del franciscano fray Juan de los Angeles, la *Semana angélica de los siete Príncipes de el cielo* que se encontraba entre las páginas 294 y 296 por usar los nombres de los arcángeles no canónicos, según lo había expresado el edicto de 1742.¹²

Posteriormente, el siguiente edicto del 15 de julio de 1747 dictaminó como libro prohibido *Los siete príncipes de los Ángeles...* de Andrés Serrano y confirmó la prohibición de cualquier «papel, estampa y estatuas» que llevaran los nombres de los ángeles no reconocidos.¹³ Este edicto no alcanzó a ser incluido en el Índice editado en agosto del mismo año.¹⁴

Más tarde, en 1771, a raíz de la revisión del libro: *La Religión enseñada y entretenida* del dominico fray Jaime Barón, volvió a surgir la cuestión del uso de los nombres de arcángeles no canónicos.¹⁵ Para cumplir su cometido, el libro mencionado utilizaba el método alegórico; personificaba y hacía hablar las cosas inanimadas y sostenía diálogos en los mismos términos alegóricos, en donde intervenían los arcángeles Uriel y Sealthiel. La aparición de los nombres de estos dos arcángeles pareció al Tribunal de la Inquisición una infracción a los edictos de 1742 y 1745. Por esta razón pidió opinión a un calificador, cuyo nombre no aparece en el expediente, y esto dio pie para que este último realizara y presentara un estudio teológico de considerable extensión sobre los siete arcángeles.

Llama la atención la medida del calificador en cuanto al juicio que emite sobre la obra del fraile dominico y también sobre el tema de los arcángeles. Fundamentado en exponentes connotados de la teología de ese tiempo como Serario, Pignatelli, Calmet, Cornelio Alapide, Alcazar, Belarmino, César Baronio y otros más, el autor de esta calificación estructuró un *excursus* sobre el nombre de Uriel, y en menor grado sobre los otros tres arcángeles heterodoxos. La opinión fue que, si bien el uso de los nombres de los arcángeles Uriel, Sealthiel, Barachiel y Jeudhiel estaban condenados por el Concilio Roma-

¹² AGN, *Inquisición*, vol. 912, exp. 32, f. 76r.

¹³ *Índice último...*, p. 249.

¹⁴ *Index Librorum Prohibitorum ac Expurgandorum Novissimus pro Universis Hispanorum Regnis Serenissimi Ferdinandi VI Regis Catholici hac Ultima Editione*, 2 vol., Martiri, Emanuel Fernández, 1747.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 916, exp. 11, f. 261rv-289rv.

no de 745, el uso, por ejemplo, del nombre de Uriel era una creencia popular bastante extendida y arraigada entre la devoción de los fieles. Además, el culto auspiciado por los papas Julio III y Pío IV la basílica de Santa María de los Ángeles en las Termas de Dioclesiano era un antecedente importante. En suma, el calificador opinaba, citando a Cornelio Alapide, que el nombrar a los arcángeles no era una cuestión importante en cuanto que «la constancia y certidumbre de estos siete príncipes [era] manifiesta»,¹⁶ según lo había mostrado a través de su extenso estudio, que por cierto, contiene 84 citas de libros. Por esta razón, concluía, el Tribunal debía tener disimulo del uso de los nombres de los dos arcángeles.

Entre 1772 y 1773 el Tribunal de la Inquisición realizó otra calificación referente al tema. En este caso, se trataba de un novenario dedicado a San Miguel Arcángel, escrito por fray Joaquín de San Miguel Zapata. El novenario fue censurado por el dominico Jerónimo Campos. El dictamen terminaba con la afirmación de que las expresiones del novenario atribuidas a San Miguel eran parte de una «ignorancia crasa y de una piedad algo necia». ¹⁷ Casos similares se dieron en torno a la figura del arcángel san Rafael.¹⁸

En fin, los calificadores teólogos de los Tribunales de la Inquisición, como se pudo apreciar, consideraban el uso y el culto de los arcángeles no canónicos como expresiones de la ignorancia, de la exageración de los escritores y de la tradición de los fieles. En lo referente a los arcángeles canónicos, se censuraban los excesos en sus atribuciones. Aunque en el caso de *La Religión enseñada...* el calificador no fue severo y le quitó importancia al uso de los nombres de Uriel y Sealthiel, permaneció vigente la prohibición del uso de los nombres de los cuatro arcángeles heterodoxos. Podemos constatar lo anterior, en primer término, con la expurgación de un ejemplar del libro antes citado, de Andrés Serrano, realizada por Ignacio de Villegas Sandoval en 1776.¹⁹

¹⁶ *Verum de nominibus hisce parva est difficultas, et questio cum re et personis constet*, f. 275v.

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1126, exp. 47, f. 328v-330rv.

¹⁸ Véase: *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglos XVIII y XIX*, Archivo General de la Nación, México, Archivo General de la Nación, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 372 y 494.

¹⁹ El libro expurgado se encuentra en los fondos conventuales de la biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Por cierto, el libro no fue expurgado con la escrupulosidad que establecía la regla octava para la revisión de libros y los anexos, que no eran del autor y que trataban, como quedó dicho, sobre los siete arcángeles, no fueron objeto de expurgo. En segundo lugar, el libro de Serrano permaneció inscrito en la edición del Índice de libros prohibidos de 1790.²⁰

DEVOCIÓN DE LOS SIETE PRÍNCIPES A TRAVÉS DE LA ICONOGRAFÍA

El mandato del Tribunal de la Inquisición de no usar los nombres e imágenes de los arcángeles Uriel, Jeudhiel, Barachiel y Sealthiel, según consta en los edictos mencionados, se extendía a toda nominación ya fuera en libros, papeles, estampas, pinturas y esculturas.

Sin embargo, los septenarios, novenarios y demás escritos devocionales, así como los tratados dedicados a los siete arcángeles, nos ofrecen un indicio de un culto y una devoción extendida tanto en Europa como en las Indias. Esta tradición se corrobora si revisamos la iconografía que se desarrolló, en el mismo periodo, en muchas iglesias del país. Veamos sumariamente la amplia y variada representación en pinturas y esculturas de los siete arcángeles.

Iniciemos el recorrido en la cabecera de la Nueva España, la ciudad de México. Es interesante señalar que en la propia Catedral Metropolitana, sede del arzobispo de la arquidiócesis de México, en donde por protocolo tenían un lugar especial las autoridades del Tribunal de la Inquisición en las ceremonias importantes, se dedicó una capilla a los ángeles. En ella se encuentran los arcángeles con sus respectivos nombres y atributos. También conviene recordar que en la sacristía de la misma Catedral se halla un cuadro que pinta a los siete arcángeles acompañando a San José en su muerte.

En la iglesia del exconvento de Regina Coeli se encuentran los siete arcángeles con sus atributos separados en un retablo lateral.

En el antiguo Colegio de San Idelfonso, se puede apreciar un óleo sobre tela de Francisco Antonio Vallejo que representa a los siete arcángeles junto con la Sagrada Familia y los padres de la Virgen, Joaquín y Ana.

En la Pinacoteca Virreinal de San Diego existe un óleo sobre lámina de Juan Patricio Morlete Ruiz con a los siete arcángeles recogiendo los pedazos de carne y sangre que Jesús perdió cuando lo azotaron en la columna.

²⁰ *Índice...*, p. 249.

En la parroquia de San Miguel vuelven a ser representados los siete arcángeles.

Es frecuente, como veremos, la representación de los siete arcángeles copiados del grabado de Wierix, quien a su vez los copió de la pintura de la iglesia de San Ángel Mártir de la orden de las carmelitas de Palermo, iglesia en donde adquiere fuerza el culto a estos seres. Algunos ejemplos podrían ser, dos óleos sobre tela de Nicolás Rodríguez Juárez de colecciones particulares; una pintura de la colección Gonzalo Obregón,²¹ que actualmente se ubica en el museo Soumaya. También, de esta misma colección y museo resalta un exvoto de cobre con los siete arcángeles como protectores de la ciudad de México. En el mismo museo se encuentra un óleo sobre tela de Cristóbal de Villalpando que representa a la Virgen Dolorosa, ambientada con algunos símbolos de la pasión y consolada por los siete arcángeles.

La Compañía de Jesús impulsores del culto a los arcángeles representando a estos espíritus en diversos contextos teológicos. En Tepozotlán existe una rica muestra sobre el tema. En la capilla doméstica se encuentran cinco arcángeles: los tres canónicos junto con Uriel y Sealthiel como protectores de los jesuitas.²² Tepozotlán conserva igualmente, un óleo de Cristóbal de Villalpando con la escena de la Virgen Dolorosa rodeada por los arcángeles, como el del museo Soumaya.²³ En la capilla de Loreto y en el relicario de San José los siete arcángeles están presentes en la muerte o tránsito de San José.²⁴ Otra representación en la que con frecuencia se ubica a los siete arcángeles es con la Trinidad del Cielo y la Trinidad de la Tierra; involucrándolos de lleno en la economía de salvación.²⁵ En el mismo museo existe un óleo sobre tela en el que fue pintada la Virgen de la Barca acompañada por la Trinidad y los siete arcángeles.²⁶

²¹ Eduardo Báez Macías, *El Arcángel San Miguel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

²² *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato*; Roberto Alarcón Cedillo y María del Rosario García de Toxqui (coords.), México, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, A.C., 1992, t. I, p. 63.

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ *Ibidem*, pp. 125 y 138 respectivamente.

²⁵ *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato*; Roberto Alarcón Cedillo y María del Rosario García de Toxqui (coords.), México, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, A.C., 1994, t. II, pp. 187, 150-151.

²⁶ *Ibidem*, p. 96.

Otro lugar rico en representaciones de los arcángeles es la ciudad de Oaxaca. En el convento de Santo Domingo los siete arcángeles están en el contexto trinitario como se expresó en el párrafo anterior. También están pintados de manera separada con sus respectivos atributos. En la iglesia de Santiago Tejupan se les puede apreciar de la misma manera. La copia de los arcángeles de Palermo se puede ver en la Catedral de Oaxaca y en San Pablo Mitla. Un ejemplo más, es la iglesia de los siete príncipes anexa a la actual casa de la cultura.

En Puebla se puede mencionar el retablo de los ángeles y la cúpula en donde se encuentra el arcángel Chamuel.²⁷

Tlaxcala es otro ejemplo más de la riqueza en imágenes de arcángeles. En el convento de San Francisco los siete arcángeles son intercesores de las ánimas del purgatorio. El célebre Santuario de Ocotlán se distingue entre otras cosas, por su fachada con los siete arcángeles esculpidos.

Otros lugares que pueden citarse serían el Carmen de San Luis Potosí, Santa Prisca de Taxco, el actual hotel de Jurica, Querétaro, donde se encuentra un óleo con nueve arcángeles, ejemplo de las diferentes tradiciones sobre el número de estos espíritus. En fin, se podrían traer a colación muchas imágenes pintadas, sobre todo, en el siglo XVIII.

Si los calificadores aceptaban por una parte la prohibición del uso de los nombres de los cuatro arcángeles partiendo del Concilio Romano y de otros autores, y por otra, constataban toda una tradición popular en su culto, cabe preguntar ¿dejaba la Inquisición abierta la posibilidad del culto aun cuando se exageraba en sus atributos y cualidades? Si el Tribunal de la Inquisición mantuvo la prohibición del uso ¿por qué encontramos un desarrollo iconográfico de grandes proporciones en los conventos e iglesias del siglo XVIII en la Nueva España? ¿La devoción popular rebasó al Tribunal de la Inquisición? Si esto es así, por lo menos en este tema, el pretendido control mental e ideológico de la Inquisición novohispana no funcionó.

En suma, creemos que el estudio de esta institución brinda una amplia gama de ángulos y contrastes. Ni todo fue control, ni tampoco se actuó con manga ancha.

²⁷ Eduardo Merlo Juárez *et al.*, *Basílica Catedral de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, 1991.

AUTOS SOBRE UN SERMÓN: LA VIDA SOCIAL Y RELIGIOSA DE LA VILLA DE ATLIXCO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

Raúl Aguilar Carbajal

INTRODUCCIÓN

La vida social novohispana se condujo bajo normas de conducta dictadas por la religión católica, las cuales marcaron una línea divisoria entre lo lícito y lo ilícito. Había una serie de organismos encargados de guardar el orden y salud pública del cuerpo y el alma como fueron la Real Sala del Crimen, el Tribunal de la Acordada y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

En cuanto al comportamiento espiritual se refiere, la Iglesia se valió de dos medios para el control, la indagación y la propagación de la fe: el confesionario y el sermón. Ambos cumplieron la función de formar y confirmar el credo católico en la población. En el siguiente trabajo me referiré solamente al sermón, como el recurso discursivo mediante el cual el predicador reflexiona la palabra del evangelio y exalta las verdaderas virtudes, ejemplificadas en la vida de los santos y las santas, para alcanzar la gracia y el amor a Dios.

Los sermones que presento son de la primera mitad del siglo XVIII y se pronunciaron en la iglesia del convento del Sagrado Corazón, mejor conocido como de Santa Clara, única fundación para mujeres que existió en la villa de Atlixco.

La vida cotidiana de Atlixco se desarrolló al abrigo de las iglesias y conventos; el confesionario y el púlpito recordaban a los católicos sus deberes, mientras la actividad agrícola, ganadera y comercial se desarrollaba en su entorno. El trajín del comercio animó sus calles y plazas con mercaderías provenientes de diferentes rumbos, mercancías de la tierra, de Castilla e incluso de la China. Las cargas de trigo cultivado en el valle, abastecieron ciudades como Puebla y México.

Sólo la algarabía del día de San Miguel Arcángel, su protector, o las festividades especiales de corte religioso o político rompían la quietud y monotonía de la villa, por ejemplo las ceremonias de profesión de las novicias del convento de religiosas de Santa Clara cuyo protocolo incluía la lectura del sermón, preparado especialmente para la ocasión por el clérigo designado para ello que, en cierto modo, fungía como padrino de la profesante. En su discurso hacía alusión a las virtudes de Jesús, la Virgen María, los santos y las santas de la iglesia católica.

A través del sermón se difundían y reafirmaban los misterios del credo católico y se obligaba a cumplir con las leyes de la Iglesia, por ejemplo, escuchar misa los domingos y fiestas de guardar.

ATLIXCO

La ciudad de Atlixco fue habitada por los españoles desde 1534 y declarada Villa del Carrión en el año de 1579 por don Hernando de Robles, alcalde de Corte de la Real Audiencia de México; su fundación se oficializó el 29 de septiembre del mismo año y se declaró al arcángel San Miguel como patrono del lugar.

El asentamiento en este sitio se debió a la fertilidad del valle, así como al buen clima que prevalecía en la región, lo que le valió el título de «granero de la Nueva España»; así nos lo menciona fray Toribio de Benavente, llamado por los naturales «Motolinía», en una descripción que realiza de la zona:

A cuatro leguas de esta ciudad [habla de la ciudad de los Ángeles] hay un valle que se llama «Val de Cristo» en donde los moradores de los Ángeles tienen sus viñas, huertas de agro, ganado, etc. porque en él se dan extremadamente bien. Tienen también labranzas de pan (es decir, de trigo), que lo cogen todo lo más del año, que en tierra fría no se da más de una cosecha como en España, pero aquí donde vivo, como es tierra caliente y que no le perjudica la helada y tiene este valle mucha de pie, siembran y cogen las veces que quieren. Acontece estar un trigo acabado de sembrar, otro que brota, otro en porreta y espigando, otro para cogerse y todo esto es cosa muy común. El pan de este trigo es muy bueno, tan bueno que parece que los vecinos de esta ciudad siempre comen pan de boda.¹

¹ Gonzalo Obregón, *Atlixco, la ciudad y sus monumentos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, s/f, p. 18.

La presencia de las órdenes religiosas en este sitio fue importante para la evangelización de los naturales del valle. Los franciscanos llegaron en el año de 1540 y tuvieron «visita» del convento de Huejotzingo hasta 1551, año en el que fundaron propiamente el de Atlixco. Poco después, en 1589, se asentaron los padres de la Orden de Nuestra Señora del Carmen y en 1590 los padres agustinos erigieron su monasterio.

En el siglo XVII se establecieron dos monasterios más, en 1613 el Convento de Nuestra Señora de la Merced y en 1617, el Convento del Sagrado Corazón, mejor conocido como Santa Clara, única fundación para mujeres religiosas en el valle.

Finalmente, en 1731 llegaron al lugar los padres de San Juan de Dios, orden hospitalaria mandada traer para atender a la población enferma.

CONVENTO E IGLESIA DE SANTA CLARA

El convento del Sagrado Corazón, mejor conocido como Santa Clara, fundado por religiosas clarisas venidas de la ciudad de México, fue el único convento para mujeres en el valle de Atlixco, así nos lo menciona el cronista franciscano fray Agustín de Vetancourt:

Siendo el Valle de Atlixco tan fértil en las cosechas de trigo, tan fresco y verde por el riego de sus aguas, clima benévolo por el temperamento de sus cielos, vistoso y alegre por su sitio, parecía que sólo faltaba en aquel paraíso de las Indias un jardín de clausura de ángeles y cerrado huerto de virginales flores, cuando la liberalidad del Br. Antonio Pérez de las Casas, presbítero y cura beneficiado de la villa, dio, en beneficio de las religiosas, las casas de su morada, para que fuesen casas de Dios. Y alcanzada licencia del Sr. Virrey Marques de Guadalcázar, su fecha en 27 de mayo de 1617 años; dispuesta la clausura y fabrica la iglesia, con patentes del M. R. P. fray Juan de Otálora, comisario General, y el R. P. fray Juan López, Provincial, salieron de San Juan de la Penitencia en 2 de febrero de 1618, ocho religiosas fundadoras, creciendo el número de las que entraban y viendo que las que habían venido ancianas eran difuntas, trajeron del convento de Santa Clara de México, siendo Comisario General el M. R. P. fray Domingo de Portu, año de 1625, cuatro religiosas. Con estas dichosas y fecundas plantas creció el número hasta sesenta religiosas, que sirven a su Esposo en esta casa, y ocho que en el Menologio escriben, en santidad ilustre.

Adornábase aquel convento con una partícula de la Santa Cruz, con testimonio auténtico; y en el coro tienen una hechura de barro colorado del Niño Jesús que el día de la Navidad reclinan en el pesebre. Fue el caso que viniendo del camino el R. P. fray Pedro de Leyva, Provincial de Michoacán, una madrugada oyó llorar una criatura siguió el eco, y vino a dar a un lugar desierto y entre malezas, donde halló esta hechura hermosa, como flor de campo, y dedicóla a la Madre María de la Trinidad a que fuese flor del jardín y huerto cerrado de Atlixco. Un día que estaba el coro lleno de rosas y de juncia, llevando la imagen, cayó con ella en tierra, y como de barro y delicada se hizo toda pedazos la hechura; y puesta de rodillas fue recogiendo los menudos pedazos y reliquias y llorando su desgracia en presencia de las religiosas, quedó tan entera como de antes estaba, sin faltarle cosa caso que aumentó la veneración que le tenían. Estos conventos tan ilustres se han edificado con instrumentos pobres y con haciendas cortas, porque lo ordena Dios así para que no se atribuya la grandeza de una obra y la excelencia de una grandeza a riquezas de oro ni al poder del mundo, sino solo a su amor y poder; para que se conozca el dueño y no se divierta en cosas humanas la gratitud, y se dé a la piedad del Altísimo la gloria.²

En la actualidad aún existe la comunidad de clarisas, habitan una pequeña casa cerca de su anterior convento, a pesar de la vida de pobreza que llevan, mantienen las antiguas tradiciones de la comunidad, en especial, la devoción a la imagen de barro del Niño Jesús, que todavía conservan.

El convento y la iglesia ocuparon casi la totalidad de la manzana. La Orden fue suprimida en la época de la Reforma y la mayoría de sus bienes vendidos a particulares.

La iglesia de Santa Clara, junto con la de San Francisco y el Carmen, fueron las tres construcciones más importantes de la ciudad. Sobre la calle llamada en un tiempo de Santa Clara, se observan las fachadas pareadas, la torre y los altos muros separados por pesados contrafuertes, tan característicos de los conventos de monjas.

El interior se nos presenta de una sola nave con cuatro tramos destinados al público y tres para las religiosas que formaban el coro alto y bajo. Es seguro que contara con una decoración profusa, como el

² Fray Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano*, México, Imprenta de I. Escalante, 1870.

convento de clarisas de la ciudad de México o el de la ciudad de Querétaro. En este templo sólo quedan vestigios de su gran riqueza, entre los cuales se encuentra una talla de Santa Clara que data del siglo XVII.

Los coros y parte de la nave fueron adaptados a principios de este siglo como teatro, y posteriormente como cine; también fue sede de la Sociedad Juvenil Católica Mexicana. Actualmente conserva el escenario y las butacas.

La construcción correspondiente al claustro se convirtió en vecindad, ahora es la llamada Casa del Pueblo, y conserva una fuente sencilla al centro y la arquería; los techos del segundo nivel han desaparecido por completo así como parte de la escalera. Las ventanas que dan al exterior fueron abiertas cuando se adaptó el sitio para vivienda.

LA FORMACIÓN POPULAR DE LA FE CRISTIANA

La imposición de una conducta acorde con los lineamientos del credo católico se valió de varios medios, entre otros, de la confesión sacramental y del sermón, este último para interpretar y reflexionar la palabra del evangelio e inducir al oyente a aceptarlo como verdad única para conducir su vida personal y familiar y estar en gracia con Dios. Estos elementos están representados en el diseño arquitectónico del templo católico el confesonario y el púlpito.

El primero es el mueble dentro del cual se coloca el sacerdote para oír las confesiones sacramentales, y el segundo es la plataforma pequeña con antepecho y tornavoz, pegada al muro a cierta altura, desde donde se predica y se canta la epístola y el evangelio. Su ubicación separa el presbiterio de la nave, es decir, lo sagrado de lo profano. El confesonario y el púlpito fueron dos elementos importantes en la formación popular de la fe cristiana auxiliados con la serie de retablos localizados en el presbiterio y en los muros laterales que narraban pasajes de la vida de la Virgen María y Jesús, de la corte celestial o el martirio de algunos santos y santas.

De este modo, la confesión y el sermón cumplieron funciones de averiguación el primero, y de reflexión el segundo, pero ambos con el mismo fin: la salvación espiritual y la enseñanza de la fe católica.

LA CONFESIÓN

El movimiento reformador eclesiástico que se desarrolló en Europa durante el siglo XVI dio origen a nuevos credos confesionales que criticaron el sistema cultural, religioso, político y social de la Iglesia universal

de Roma; esto le hizo perder influencia en diferentes territorios del norte y oeste de Europa convertidos al protestantismo. Ante esta decadencia de la Iglesia oficial, entre 1545 y 1563 se celebró el Concilio de Trento³ en el cual se delimitó la doctrina católica, se condenó los errores de los protestantes y se restituyó la disciplina.⁴ A final de cuentas el resultado fue una clara separación entre católicos y protestantes.

Una forma de ratificar esta división fue establecer los sacramentos instituidos por Jesucristo como los principales medios de salvación del alma y como expresión del catolicismo; siete signos que tienen la virtud de obrar lo que significan bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio.⁵

Cada uno de ellos es una reafirmación de la fe católica, desde el nacimiento hasta la muerte. Los sacramentos, lo dispuesto en el decálogo y los evangelios, marcaron el código de conducta a seguir en lo espiritual y terrenal. Su observancia facultó a la Iglesia para indagar, a través de la confesión sacramental –penitencia–, sobre el comportamiento y uso del cuerpo de las personas. En este acto, el confesante reconoce y declara sus culpas al confesor, quien en su calidad de juez y con la potestad divina, lo absolverá de toda culpa y le dictará la penitencia para la liberación de su alma.

Aun cuando la confesión es un sacramento, su práctica no es fácil por el temor a descubrir las faltas y actos deshonorosos, propios y ajenos, cometidos a diario en la vida familiar y social. Razón por lo que se escribieron manuales de confesión para hacer más efectivo dicho sacramento y conocer con mayor profundidad todos los aspectos de la vida cotidiana del confesante relativo al espíritu y al cuerpo. A raíz del Concilio Tridentino esta clase de confesionarios se aplicaron con mayor rigor. Su uso se volvió un instrumento de control y vigilancia de la conducta y la fe cristiana para el nuevo catolicismo. Mecanismo que se puso en ejecución en las recién conquistadas colonias españolas del nuevo mundo.⁶

³ Dio principio el día 13 de diciembre de 1545, bajo el pontificado de Paulo III, Julio III y Pío IV, y con asistencia de 280 obispos, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Barcelona, Librería de Subirana Hermanos, 1889, t. 3, p.116.

⁴ Richard Van Dülmen, *Los inicios de la Europa moderna (1550-1648)*, México, Siglo XXI, 1986 (Historia Universal, 24), pp. 246-249.

⁵ *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, p. 116.

⁶ Para el caso de España véase el trabajo de Pedro Gan Giménez, «El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular», en Carlos Álvarez Santaló,

Al igual que en la metrópoli, en la Nueva España se escribieron confesionarios, tanto en castellano como en leguas indígenas, para encauzar al penitente, indio o no, a revelar sus culpas a través de un interrogatorio que versa sobre los pecados capitales, los sacramentos de la confesión, la confirmación y la comunión, la preparación de la muerte, preguntas referentes al sexto mandamiento (fornicación) y las cuestiones relacionadas con la preparación del rito del matrimonio.⁷

De este modo la confesión, a través de este interrogatorio, marcó la línea entre lo lícito y lo ilícito en la conducta de la grey católica. Sacramento que la nueva pastoral señaló como obligatorio una vez al año o en Pascua Florida.

EL SERMÓN

El sermón, nos dice el *Diccionario de la Lengua Española*, es el «discurso cristiano u oración evangélica que se predica para la enseñanza de la buena doctrina, para la enmienda de los vicios, o en elogio de los buenos para la imitación de sus virtudes».⁸ Estas alocuciones se dicen después de la lectura del evangelio correspondiente a la dominica, del cual se hace una reflexión e interpretación para explicar al pueblo las materias de religión.

En celebraciones especiales vinculadas a cualquiera de los siete sacramentos, el sermón está dirigido a resaltar la importancia espiritual de cada uno de ellos, apoyándose en argumentos razonados de algunos pasajes de *La biblia* que tratan del asunto.

Es posible distinguir dos tipos de sermones, el ordinario de la dominica y el panegírico, que resalta la personalidad y virtudes de la persona a quien está dirigido. En su composición, por lo general, se hace alusión a la Virgen María, Jesús, las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), etcétera.

María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, España, Anthropos, 1989 (Autores, textos y temas. Antropología, 19), t. II, pp. 111-124.

⁷ Un interesante análisis sobre confesionarios escritos en lengua indígena entre los siglos XVI y XVII para la Nueva España a partir del matrimonio, la familia y la sexualidad es el trabajo de Serge Gruzinski, «Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los Confesionarios en lengua indígena», en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Seminario de Historia de las mentalidades, 1988, pp. 170-215.

⁸ *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1970, t. VI, p. 1206.

Ordinario o panegírico, los sermones cumplieron y cumplen su función de formadores de la fe popular cristiana. Aunque también fueron y son el mejor vehículo de movilización social.

En suma, en la construcción y solidez de la fe católica fue importante el acto de la penitencia, para descargo del alma y la absolución de los pecados, y la reafirmación de la fe a través del discurso en la misma materia.

Veamos a continuación por qué motivos el Tribunal de la Inquisición tuvo que calificar algunos sermones pronunciados en las celebraciones litúrgicas en la Nueva España del siglo XVIII.

AUTOS SOBRE UN SERMÓN...

Como se sabe, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición persiguió los actos sospechosos en materia de fe y práctica religiosa.⁹ Los clérigos no escaparon a este tipo de acusaciones y tampoco a ser denunciados por delitos de carácter sexual como fue el de solicitación.¹⁰ También se les denunció por la confusión y «el poco tratamiento» que tuvieron al predicar el sermón y desarrollar algunas ideas sobre religión.

A través de la lectura de los sermones es posible percibir los códigos de conducta señalados por la iglesia católica para regular el comportamiento y forma de vida de la población. Su predicación debía ser clara y precisa, de tal forma que no provocara confusión o mal entendido entre los parroquianos. Cuando se tenía la sospecha de que en el discurso se empleaban palabras o frases contrarias a la religión, se denunciaba ante el Tribunal de la Inquisición, para que los señores inquisidores se encargaran de su examen, previamente solicitado por escrito al orador.

La evaluación se centraba en aquellos comentarios indicados como equívocos por el denunciante y que, en su opinión, ponían en duda los preceptos y misterios de la religión. Para demostrar el mal uso del lenguaje y sintaxis en que pudo incurrir el predicador al referirse a cuestiones sobre artículos de fe y de teología y que fueron causa de confusión, se hacían observaciones al margen.

⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 169.

¹⁰ Jorge René González Marmolejo, «Clérigos solicitantes, perversos de la confesión», en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1985, pp. 239-252.

El dictamen final marcaba los errores cometidos por el autor del sermón, que podían ir desde un mal empleo del lenguaje hasta el desorden en su composición, haciéndose acreedor a una amonestación y ser señalado como «inútil para la oratoria».

EL DISCURSO

A continuación presentamos dos sermones predicados en diferentes años (1726 y 1734), en la iglesia del convento de Santa Clara en la Villa de Atlixco y que fueron remitidos ante el Tribunal de la Santa Inquisición para su examen y censura y «mantener los candores purísimos de esta Santa Fe».

El primero lo pronunció el padre fray Antonio de Quiñones, de la orden de San Francisco, el día 14 de abril de 1726 y fue denunciado el 11 de mayo de 1726 ante los inquisidores porque, «es un agrado de despropósitos y un descamino de noticias, con un extravío de artefactos y partes oratorias»,¹¹ según advirtió el licenciado don Antonio Franco de Oliveros, comisario del Santo Oficio. ¿A qué clase de extravíos se refiere? Primero, a la poca devoción del orador y segundo a su falta de claridad y precisión en sus argumentos, al usar palabras poco aceptadas en esta materia.

Las proposiciones que fueron mal construidas y que resultaron ofensivas fueron las siguientes:

1) En lo sobrenatural, y de poder absoluto, puede el hombre convertirse en Dios; y Dios en hombre.

2) Es la Reina de los cielos verdaderamente, Madre de Dios, así lo afirma el común de los teólogos.

3) Primero fue concebirse la naturaleza humana y después el que se uniese a la personalidad del verbo.

4) Así es Madre de Dios mi Señora Madre de su memoria, de su entendimiento y de su voluntad y concluye con Madre del entendimiento increado.

En la primera proposición el empleo del término *conversión*, se consideró erróneo y contradictorio al símbolo de San Atanasio,¹² porque el hombre no puede convertirse, sólo unirse a Dios. Por otro lado, el hijo de Dios se hizo hombre al encarnarse en la Virgen María.

¹¹ AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1231, f. 357-373.

¹² El símbolo de San Atanasio es una exposición sucinta de la doctrina católica sobre la Trinidad y la Encarnación del Verbo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, p. 784.

Esto está aceptado para referirse al misterio de la Encarnación, pero por parecer malsonante y ofensivo, solamente están permitidos los términos *unión y asunción*.

En el examen sobre la segunda proposición que se refiere a la maternidad de Dios, se reprueba el uso de las expresiones, «porque así lo afirma el común de los teólogos» y «si la común de los teólogos no lo afirmara» porque se pone en duda el dogma de que la Virgen María es madre de Dios.

En la tercera se calificó de imprudente y erróneo el estimar que «algunos autores decían que la humanidad de Cristo había sido formado primero y que después había sido la del verbo, pero que el sabiosísimo doctor Escoto decía lo contrario», argumento que pone en confrontación diferentes escuelas de pensamiento teológico sobre la concepción del verbo, cuando para la pastoral católica está demostrado que, «se concibió antes la naturaleza humana y después se unió a la personalidad del verbo» como lo expone Santo Tomás de Aquino en su *Tratado de carnatione*, cuestión 33, artículo 3. La explicación de esta premisa, por parte del predicador, también resultó confusa al usar el verbo *parecer*, lo que denota su falta de conocimiento sobre algunos artículos de fe.

La cuarta resultó incomprensible al afirmar que María es madre de lo increado, es decir de Dios padre como el Creador absoluto.

Todas estas locuciones resultaron oscuras y peligrosas para la predicación de la doctrina católica, porque «en el misterio de la encarnación no es una misma la naturaleza divina y la humana» y tampoco es posible decir que «la naturaleza divina fue engendrada, aunque se diga que Cristo fue engendrado, ni que la naturaleza Divina padeció, aunque Cristo padeció».¹⁵

La manera de proceder de los inquisidores para vigilar y controlar el discurso teológico en la predicación, fue a través de los comisarios o clérigos que, en descargo de su conciencia, denunciaron verbalmente ante el Tribunal de la Inquisición los razonamientos que hizo el predicador en el sermón sobre las lecturas del evangelio y que, a su juicio personal, fueron contrarios a la fe católica.

La calificación de un sermón, como se puede observar, fue el análisis teológico del discurso a partir de lo dicho por el denunciante,

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1231, f. 357-373.

que no fue sino su propia interpretación. Posteriormente se cotejaban las expresiones denunciadas en forma verbal con lo presentado por escrito por el predicador, con la finalidad de conocer si realmente hubo un mal manejo en la reflexión y análisis del evangelio o sólo se trató de un malentendido del denunciante, como pudo ocurrir en algunos casos. Lo cierto fue que el Tribunal de la Inquisición también inspeccionó el conocimiento que tenían los religiosos seculares y seglares sobre cuestiones tocantes a la fe.

A continuación hagamos la lectura del sermón panegírico que se predicó en la profesión solemne de la madre María Rita del Santísimo Sacramento y Misa Nueva de su hermano el licenciado don Juan Sánchez Mellado, en la iglesia del convento de religiosas de Santa Clara el 12 de septiembre de 1734, por el licenciado don Miguel Joseph de Castro y Bolaños, clérigo presbítero del obispado de Puebla.¹⁴

Aunque no contamos con el examen del Tribunal de la Inquisición sobre este sermón, nos resulta difícil detectar los errores en los que pudo incurrir su autor, en materia de fe por lo que en este caso nos limitaremos a presentar las ideas principales que se destacan y que de alguna forma nos muestran parte de los códigos de conducta propuestos por el catolicismo para la conducción espiritual de mujeres y varones.

Por tratarse de un sermón panegírico dictado en una celebración solemne de profesión de una monja y misa nueva de un sacerdote, el autor destaca en todo su discurso las virtudes de la potestad y la misericordia como propias de Dios; a partir de estos dos temas estructura toda la argumentación del discurso que está dividido en dos partes:

1) la otorgación de la potestad y la misericordia; 2) la retribución a Dios.

En la primera parte llama la atención la presentación que el autor hace de sí mismo «ha de ser solamente el espíritu del Padre el que ha de hablar hoy en mí, no el del hijo o del espíritu santo» y continúa:

creo que por ser Dios Padre a quien se atribuye la potestad y la misericordia de que habla David, y para que se vea que hoy es tanta para conmigo la potestad y la misericordia de Dios, que hablando sólo esta vez, no solamente me las han de oír, sino que las han de ver, por eso es solamente el espíritu del Padre el que habla en mí, para que te-

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 854, f. 243-252.

niendo voz con que hablar y espíritu con que decir, pasemos ya de una vez a ver la potestad y la misericordia de Dios que solamente oyó David.

Al adjudicarse la presencia de Dios padre en él, también toma otros dos atributos, el *decir* y el *hablar*, el primero es la expresión del pensamiento para nombrar y designar; y el segundo es la articulación de palabras que refleja el pensamiento.

Al reconocerse como portavoz del espíritu de Dios padre, tiene la facultad para otorgar la *potestad* al nuevo sacerdote, quien tendrá la capacidad para unir y absolver, y la fuerza suficiente para practicar la transubstanciación y conversión del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo.

A la nueva religiosa que ingresó al convento bajo el patrocinio de Santa Clara se le otorga la *misericordia* de Dios quien la tomará de la mano como su esposa.

En la segunda parte, sobre la retribución a Dios de las dádivas de su potestad y de su misericordia, señala las siguientes virtudes que deben seguir los dos religiosos, la *pobreza voluntaria*, «esta consiste en una renunciación general de todas las cosas del mundo por sólo el amor de Dios y no solamente de las cosas en común, sino también los deseos en particular»; la *castidad perpetua*, «es ésta una total negación a los asaltos de la sensualidad para no faltarle a Dios ni en lo más sutil de un pensamiento ni en lo más fácil de una palabra; ni en lo más abominable de una obra»; la *obediencia ciega*, «estriba ésta en una resignación total de siempre hacer lo que fuere de la voluntad del superior, venciendo los resabios de la propia voluntad, y estando prontos a obedecer hasta morir, como lo hizo JHS». Cada una de las tres reglas son ejemplificadas con el pasaje de la salutación del arcángel Gabriel a María.

Finalmente se refiere a la *clausura perpetua* como el

[...] encerramiento voluntario con que sacrificar a Dios lo más precioso de su libre albedrío hará milagros en el mundo quien apeteciere el encerramiento voluntario, porque como es la clausura la que vence a los tres enemigos del alma, quedan sujetos en su propio albedrío para seguir el camino del cielo, a que conducen como muertas, aquellas tres santísimas sentencias, pobreza, castidad y obediencia, con que se obran milagros en la clausura.

Las reflexiones enunciadas en este sermón de profesión y ordenación giraron en torno al amor hacia Dios, a su entrega total y su renuncia al mundo terrenal, donde el objeto de devoción es Dios mismo, como el Bien supremo,¹⁵ principal enunciado de la doctrina católica y ejemplo del amor perfecto y puro, según Santo Tomás de Aquino.

En la construcción del discurso se glorifica el matrimonio espiritual, que al igual que el terrenal, implica un compromiso con una sola persona, por lo tanto se sigue destacando la relación monogámica como la unión de pareja para hacer sólo un cuerpo.

CONCLUSIONES

Los inquisidores del Tribunal calificaban el sentido del discurso y no su forma, por eso, un sermón tenía que seguir una argumentación y razonamiento claros y precisos, sin caer en cuestiones teológicas y filosóficas que provocaran confusión o una mala interpretación por parte de los feligreses, sobre todo si se predicaba en pueblos de indios. En casos como los aquí presentados se calificó al predicador de incompetente para la oratoria y por tanto se le privó de ello y se respetó su forma de escribir.

El estudio y escrutinio de algunos sermones denunciados ante los inquisidores fue un modo de detectar: el conocimiento que tenían los clérigos sobre los misterios de la doctrina católica; el manejo e interpretación de los evangelios y su aplicación en la construcción del sermón; y, la presencia de ideas contrarias a la pastoral católica.

¹⁵ Irving Singer, *La naturaleza del amor*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 61.

LA OBRA DE IMPRENTA Y LA INQUISICIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA: LOS LIBROS PROHIBIDOS

Teresa Eleazar Serrano Espinosa
Jorge Arturo Talavera González

A pocos años de consumada la conquista de la Nueva España sobrevino el arribo de misioneros y funcionarios que traían consigo diversos objetos, entre ellos, los libros que iniciaron el enriquecimiento del acervo bibliográfico en el nuevo continente, sin olvidar, por otro lado, la muy temprana introducción de la imprenta por gestiones de fray Juan de Zumárraga, en su calidad de primer obispo de la ciudad de México, y del virrey Antonio de Mendoza. Esta se instaló en la llamada Casa de las Campanas en 1539, año en que el italiano Juan Pablos, dependiente del impresor Juan Cromberger residente en Sevilla, funda en la ciudad de México el primer taller tipográfico que laboró desde esta fecha hasta 1560.¹

Sin embargo, Cromberger obtuvo para sí, por contrato, el privilegio de ser el impresor y abastecedor de libros de la Nueva España, lo que explica que en los primeros textos salidos de la prensa mexicana no se publicara el nombre de Juan Pablos como tipógrafo, sino que comenzó a aparecer con regularidad hasta el año de 1548, desde la obra *Doctrina Cristiana en lengua Española y Mexicana*.²

Como segundo impresor figuró Antonio Espinosa, vecino de México, quien desde 1558 trabajaba con los tipógrafos Antonio Álvarez, Sebastián Gutiérrez y Juan Rodríguez; Espinosa gestionó el esta-

¹ *Origen, desarrollo y proyección de la imprenta en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 60.

² Román Zulaica Gárate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI. Estudio biobibliográfico*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 271.

blecimiento de una imprenta en México, quejándose de que por el control concedido a Juan Pablos no se mejoraba la industria y la adquisición de los libros resultaba muy cara. Al fin consiguió su aceptación por cédula y fundó su taller en la calle de San Agustín; sus ediciones aparecieron hasta el año de 1575.³

El tercer impresor de México, y el segundo en el establecimiento primitivo, fue el francés Pedro Ocharte, que llegó a la Nueva España en 1548 ó 1549, se casó con una hija de Juan Pablos y se hizo cargo del taller; por lo tanto, la imprenta de Ocharte fue la misma de Juan Pablos y de Cromberger.

Cuando Ocharte estuvo preso en las cárceles del Santo Oficio (hasta 1574), por comerciar con libros que divulgaban tesis luteranas, Pedro Balli imprimió su primera obra⁴ en el taller del primero con quien lo ligaba una gran amistad.

Viene después Antonio Ricardo, del que solamente se conocen ocho obras publicadas de 1577 a 1579, en la calle de San Pedro y San Pablo en el Colegio de la Compañía de Jesús.⁵

Adrián Cornelio César iniciaba en 1598 el oficio de la tipografía, cuando fue aprehendido por el Santo Oficio, procesado por luterano y sentenciado al destierro de la Nueva España, pero consiguió una prórroga para quedarse en la imprenta del convento de Santiago Tlatelolco hasta los primeros años del siguiente siglo. Su taller fue decomisado por la Inquisición, pero después le fue devuelto.⁶

Así terminó la crisis que tanto afectó a la conquista espiritual y a la difusión de la cultura. La imprenta fue un instrumento auxiliar en la evangelización; esto implicó el incremento de textos, principalmente de carácter religioso, como fueron: doctrinas cristianas, artes o gramáticas, vocabularios confesionarios, catecismos, reglas cristianas, morales y libros de oraciones, entre otros; tanto en lengua indígena como castellana.⁷

³ *Ibidem*, pp. 275-274.

⁴ José Toribio Medina, *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*, Santiago de Chile, Fondo historiográfico y bibliográfico José Toribio Medina, 1958, t. I, pp. 114-116.

⁵ *Ibidem*, pp. 11-130.

⁶ *Ibidem*, pp. 141-142.

⁷ Antonio Pompa y Pompa, *450 años de la imprenta tipográfica de México*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1988, pp. 20-21.

Estos libros de oraciones contenían frases calificadas algunas veces de dudosa doctrina y otras de supersticiosas, por lo que fueron censurados y prohibidos por la Iglesia.

Lo mismo sucedió con las traducciones de los evangelios y salmos al romance y a las lenguas indígenas, las cuales despertaron la desconfianza de la Iglesia por el peligro que representaba el que cada quien diera a las letras la interpretación que le pareciera, exponiéndose a caer en falsas doctrinas. Por ello se expidió un Breve prohibiendo la edición de cualquier libro que no estuviera escrito en latín.

A este respecto la Iglesia tuvo el cuidado de propagar la doctrina revelada por Dios a los hombres, así como conservarla intacta en la creencia de los pueblos cristianos, y defenderla de las agresiones con que los enemigos de la fe y de la moral la atacaban sin cesar; por ello, se instituyó en la Nueva España, en 1571, el Tribunal del Santo Oficio, con don Pedro Moya de Contreras.

Este Tribunal tenía como función impedir que se propagaran los errores contra la fe y las costumbres, prohibiendo libros o escritos perniciosos, así como conseguir la retractación de los autores, protectores, propagadores o sospechosos de herejías. La jurisdicción del Santo Oficio mexicano comprendió el arzobispado de México, así como todos los estados, reinos y provincias de la Nueva España. Dependía en gran parte de la Inquisición española, ya que de ella recibía edictos sobre libros prohibidos, estampas, telas y demás artículos de uso personal.⁸

Durante el siglo XVI el contrabando de libros prohibidos se hizo a gran escala. Irving⁹ reseña una carta fechada en la ciudad de México en 1581, en la que se decía que los barcos que salían solos de España, transportaban libros en barriles de vino y toneles de fruta seca que, al ser registrarlos, daban la apariencia de ser avellanas y otras cosas, pero que dentro se encontraban los libros bien escondidos; era por eso que el Santo Oficio inspeccionaba los envíos de textos y además practicaba revisiones periódicas en librerías y en las casas de los libreros.

Uno de los principales encargos que de los monarcas tenían los inquisidores era la pesquisa de los escritos prohibidos. El rey Felipe II escribía continuamente a la Inquisición de México para obligarlos a cumplir con esta actividad, les daba instrucciones, ampliando sus facul-

⁸ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 321-323.

⁹ Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, 1979, p. 53.

tades y les comunicaba denuncias que recibía. Estas medidas no eran suficientes para los monarcas españoles, que temían que libros luteranos pudieran entrar en sus reinos y ser conocidos por sus vasallos, por lo que ordenaban a los comisarios del Santo Oficio realizar visitas con un escrupuloso registro de los navíos, de las imprentas y librerías, así como propagar los edictos para denunciar a los que leyeran o tuvieran en su poder tales libros amenazándolos con la excomunión mayor.

Dentro de las diversas categorías de obras condenables anticatólicas e inmorales más usuales estaban los trabajos contrarios a la fe católica romana, escritos por Calvino o Lutero; los de sus discípulos no lo eran sino cuando trataban de cuestiones de la fe y controversia religiosa; los escritos de nigromancia, astrología o las que fomentaban la superstición, las novelas soeces y obscenas que pintaban al vivo las pasiones pervertidas; se prohibieron igual las imágenes, medallas y objetos diversos, así como oraciones y plegarias a las que se atribuían milagros.

Asimismo, las obras que atentaban contra la dependencia y sumisión al soberano, que comenzaban de manera más o menos vedada a propagarse en trabajos extranjeros, pues los monarcas españoles habían puesto de su parte las terribles armas del Tribunal y el miedo que se le profesaba para que les ayudara en la tarea de condenar cualquier libro impreso o manuscrito, estampa o inscripción, que presentara la menor alusión a las ideas de libertad y emancipación de la metrópoli, o que siquiera hiciera ver a los criollos la tiranía de la cual eran víctimas.

En muchos lugares de la Nueva España y demás posesiones sujetas en América al gobierno español, por temor a que se propagasen las doctrinas de Lutero, Calvino y otros sectarios y por el celo indiscreto, la ignorancia y la pereza de los comisarios y censores del Santo Oficio para examinar minuciosamente los manuscritos e impresos, se hacían grandes y humeantes hogueras de libros, donde no sólo se consumían textos prohibidos sino otros relativos a ritos y costumbres antiguas de los indios que los misioneros usaban para catequizar.

Hay que tomar en cuenta que el uso de la imprenta estuvo vigilado para que no se editaran obras que no fueran las indicadas por los censores del Santo Oficio, quienes tenían facultades amplias para determinar sobre los libros publicados, así como para proceder a su prohibición, excomunión o fiscalización oficial.

La Inquisición tenía un grupo de espionaje para perseguir y encontrar libros importados, ya que ningún particular podía adquirirlos

sin su autorización y debían manifestar periódicamente la adquisición de alguna obra bibliográfica.

A través de los edictos e índices inquisitoriales intentamos mostrar las diferentes categorías de obras alcanzadas por la censura del Santo Oficio, en los géneros de literatura, filosofía, astrología y alquimia, entre otros.¹⁰

Estos edictos fueron resultado de las denuncias de obras que estaban circulando durante la Colonia y que se prohibieron por considerarse perjudiciales para la Iglesia, puesto que los libros eran el medio más eficaz para la propagación de la herejía y ello se descubrió muy pronto por lo que se legisló enseguida contra ellos.¹¹ Asimismo se inició la averiguación de los escritos que estuvieran en tierra y que llegaran a la Nueva España, por ello se mandó que todo el que tuviera en su poder libros, formara un catálogo jurado de ellos y lo presentara al Santo Oficio para conocer si entre ellos había algunos de los vedados, disponiendo además la visita a bibliotecas públicas de la ciudad.

Si se encontraba algún libro prohibido o sospechoso de ser nocivo, se le daba a leer al revisor, quien dictaminaba si era necesario enviarlo a los calificadores del Santo Oficio para su censura y calificación. Una vez examinada por dos o más censores, como era regular,¹² se devolvía al dueño si se consideraba inofensivo, pero, si se condenaba a ser expurgado, no se devolvía hasta que sufriera la debida expurgación e inmediatamente se incluía en el primer edicto de obras prohibidas,¹³ en el cual se indicaban las partes indeseables. Las condenadas se mandaban recoger inmediatamente y eran fulminadas en términos más o menos fuertes, de acuerdo con la ofensa espiritual a los fieles, a las buenas costumbres o a la tranquilidad social.¹⁴ Si el escrito era condenado a expurgación lo debían examinar los calificadores y en algunos casos lo retenían en la Cámara del Secreto o Quemado, según el juicio de los inquisidores.¹⁵

También se otorgaron permisos para leer libros prohibidos a personas, conventos, colegios, academias, etcétera, si comprobaban que éstos

¹⁰ Marcelin Defernaux, *Inquisición y censura de libros en la Nueva España del siglo XVIII*, España, Taurus Ediciones S.A., 1963, p. 32.

¹¹ *Enciclopedia Británica*, Nueva York, 1910, t. XIV, p. 30.

¹² AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1169, f. 7.

¹³ AGN, *Edictos*, vol. I.

¹⁴ *Ibidem*, vol. II.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1770, f. 4.

les eran indispensables o necesarios para el oficio o funciones que desempeñaban. Pero sólo eran concedidos para leer los «expurgables» y los «prohibidos *in totum*», pues había otro tipo de texto considerado prohibido, aun para los que tenían licencia, cuya lectura les estaba completamente vedada.¹⁶

Todas aquellas personas que tuvieran conocimiento de que alguien retenía indebidamente uno u otro tipo de obra, estaban obligados a denunciar el hecho al Santo Oficio a través de los comisarios y a la brevedad posible. Si a la denuncia seguía la comprobación del delito de poseer y retener maliciosamente textos prohibidos, al dueño se le imponía en principio la excomunión y una multa.¹⁷

En el siglo XVIII el auge del comercio y la curiosidad fomentaron el tráfico de libros ilícitos en los reinos sujetos a la Inquisición mexicana como las Islas Filipinas, punto de contacto de las tradiciones del Oriente y Occidente, donde se daban cita los grandes aventureros de los mares.

En los reglamentos de Indias se indicaba que se debían colocar oficiales de la Real Hacienda y del Santo Oficio de la Inquisición en los puertos para registrar los navíos y recoger los libros que fueran prohibidos y evitar su distribución en tierras americanas. La Santa Inquisición debía expurgarlos y entregar listas a virreyes y obispos para que averiguaran en qué lugares y por quiénes eran distribuidos, así como registrar y quemar las obras que no debían ser leídas. Se contaba con los *index prohibitorum* para que este material no se quedara en las provincias. Toda esta reglamentación estaba encaminada a permitir la entrada únicamente del material que cumpliera los fines prescritos por la Corona y se apegara a la ortodoxia cristiana.

La difusión de las obras prohibidas fue creciendo hasta darse el caso de alterar los libros santos con «ponçoña», actitud tomada por los herejes para combatir la Iglesia, situación muy aprovechada por las fallas que minaban al Santo Oficio y los pocos escrúpulos de algunos individuos impreparados que leían y retenían las obras condenadas por el Santo Oficio, esto nos expone de una manera clara y rotunda el evidente despertar de aquella época, en donde es cada vez mayor la tendencia hacia lo vedado, hacia esa inquietante curiosidad de explorar y recorrer lo desconocido.¹⁸

¹⁶ Monelisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945, p. 34.

¹⁷ *Enciclopedia Británica...*, p. 596.

¹⁸ Pérez Marchand, *op. cit.*, p. 78.

No obstante, a pesar del notable cambio de actitud entre los primeros y últimos años de esta primera etapa del siglo, todas sus manifestaciones revelan todavía el predominio que ejercía la Iglesia y el interés religioso que privaba en la vida del hombre, prueba de ello es que está casi absolutamente ausente la preocupación política, y la filosófica sólo está presente en tanto constituye una forma de la preocupación religiosa.

En las bibliotecas se hallaban las obras de los filósofos franceses e ingleses, lo mismo que gran número de escritos políticos, aun los que el genio revolucionario esparció a fines del siglo XVIII.

La circulación de obras prohibidas se valió de infinidad de trucos y ardidés de los introductores que alteraban los textos, les cambiaban los nombres de los autores, el título, el lugar y el año de la impresión o los párrafos sospechosos. También se valían de las deficiencias del Santo Oficio, de la irresponsabilidad y falta de interés de algunos funcionarios menores y mayores, los cuales no desplegaron el celo necesario y no cooperaban entre sí para cumplir los estatutos establecidos por el Santo Oficio.

Esta circulación también se daba a través del préstamo, los comentarios entre amigos o el regalo de libros al salir de estos reinos. Otro conducto de circulación fue la frecuente extracción y robo en las bibliotecas de los colegios de esta época, así como las copias manuscritas, cuando la obra impresa no era de fácil adquisición.

También circularon estos textos a través de las bibliotecas públicas y privadas que no los separaban de los permitidos, y de la venta de libros de bibliotecas particulares que no habían sido cuidadosamente revisadas.¹⁹

Aquellos que hacían circular estas obras se clasificaban en personas de buena fe y de mala fe, o mal intencionadas. Las primeras ignoraban la calidad de una obra, llevados sólo por su engañoso título, la compraban, la leían e ingenuamente luego la ponían a la venta, como fue el caso del Bachiller Zorrilla, quien compró varios volúmenes de la obra de *Quesnell* en la librería del Arzobispado de México, razón por la que no sospechaba que pudiera ser perjudicial.²⁰ Las personas de mala fe, como eran los mercaderes que vendían por

¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1064, f. 128-131.

²⁰ *Ibidem*.

las calles o en las ferias los libros absolutamente prohibidos, hacían circular las obras conscientes de su valor y significación .

Pero la mayor circulación de obras prohibidas se realizó entre particulares de diversas clases sociales e intelectuales, sobre todo eclesiásticos, que empezaron a ser denunciados directa o indirectamente, o a ser señalados en las censuras o listas por poseer o retener libros prohibidos. Los funcionarios del Santo Oficio también comenzaron a gustar de las lecturas proscritas, así como funcionarios del gobierno, entre ellos los virreyes, quienes se aficionaron al pernicioso gusto de las lecturas prohibidas, al igual que los militares, marinos y médicos. Cada vez hubo más lectores de libros prohibidos en los diversos estratos de la sociedad.

Las inquietudes que marcaban la trayectoria del pensamiento del siglo XVIII, tuvieron un cambio de interés que se operó en los lectores de todo género. En el interés religioso aparecieron diversos matices, entre los cuales se encontraba el leísmo, término usado a partir de 1763; el ateísmo; las obras calificadas como materialistas, con una significación vinculada todavía a la posición religiosa; las naturalistas; las tolerantistas que inducen la tolerancia condenada por la Iglesia y el Evangelio; las libertinas que contienen proposiciones que inducen al materialismo y libertinaje de costumbres; las de carácter sedicioso-políticas; y, las obras de ciencia.²¹

A través de ellas se fue imponiendo una nueva ideología, que había ido penetrando en los libros de filosofía, de política, de ciencia, etcétera. En su gran mayoría se trataba de obras francesas o de autores influidos por el espíritu francés, o introducidas a la Nueva España en traducciones francesas, muchas impresas en Amsterdam, centro activo de herejías reformistas; les seguían en importancia, en cuanto a cantidad se refrieren, las obras inglesas e italianas. Las obras alemanas eran raras en las listas y desconocidas en las censuras y denuncias.

El acercamiento a estos documentos indudablemente abre nuevos caminos que rectifican conclusiones previas y aceptadas por generaciones enteras, que consideraron la sociedad del periodo colonial de la Nueva España como sumida en la ignorancia y carente de iniciativas propias.

La censura de obras había comenzado en el virreinato, desde antes del establecimiento del Tribunal. Muchos fueron los textos sacados de circulación o cuya distribución simplemente no se autorizó,

²¹ Pérez Marchand, *op. cit.*, pp. 106-111.

como fue el proceso seguido por la justicia eclesiástica de 1559 a 1576 contra la obra *Diálogos de doctrina cristiana en lengua tarasca*, impresa en el año de 1559 y compuesta por fray Maturino Gilberti, de la orden de San Francisco de los reinos de Francia, el cual parece dio a entender que el señor obispo ya la había aprobado o mandado a examinar, lo cual no había sido cierto, pues la obra que se había aprobado era *Arte y vocabulario en lengua tarasca*. Por esta razón ordenó en vano que no se imprimiera hasta que fuera examinada por una persona designada por el arzobispo, para lo cual había que traducirla de la lengua tarasca a la castellana. Fray Maturino argumentaba que ya se encontraba en lengua española y que la mandaran a cotejar con el libro en lengua tarasca por personas correctas.²²

El 30 de marzo de 1560 se encomendó a don Pérez Gordillo Negrón, clérigo presbítero que tomó y recibió juramento para decir la verdad por el señor obispo de Michoacán, realizar el dictamen. Se le encargó la revisión de un diálogo en lengua tarasca entre un maestro y un discípulo, que trata por vía de preguntas y respuestas sobre la doctrina. Este dictaminador, por entender la lengua, examinó, junto con el clérigo presbítero Francisco de la Cerda, el libro de Gilberti pero dijo que debido a su extensión se tardarían en analizar la obra unos tres meses más o menos, ya que eran cerca de trescientas fojas, pero por lo que ya habían revisado, a su parecer no era conveniente que se imprimiera ni que se publicara lo que estaba impreso porque tenía muchos defectos en la lengua y en el sentido, y algunas cosas mal sonantes y escandalosas como era la pregunta general sobre la edad que tenían los indígenas, siendo común en toda aquella provincia que no supieran decir su edad y solamente los confundía.

Esto ocasionó que un mes después el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar ordenara que los libreros, mercaderes y cualquier otra persona que residiera en la ciudad de México y en el arzobispado, y que tuviera en su poder un libro de doctrina cristiana por vía de diálogos compuesto por fray Maturino, de la orden de San Francisco, en lengua castellana u otra lengua, no lo vendiera hasta nueva notificación y en su caso, fuera entregado al padre fray Bartolomé de Ledesma, de la orden de Santo Domingo, quien fue asignado para

²² Francisco Fernández del Castillo (comp.), *Libros y libreros del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 4.

inspeccionar los libros y averiguar a quiénes se les vendieron para proceder a recogerlos bajo pena de excomuni3n mayor 3nica *Protyna can3nica manitory* y cincuenta pesos en oro de minas para obras p3as.

Esta orden fue notificada tambi3n a Juan Pablos, impresor de libros, a Francisco de Mendoza, librero, y a Mart3n de Arague3n quien mencion3 que ten3 22 libros que imprimi3 Juan Pablos empe3ados en cuatrocientos pesos poco m3s o menos, en lengua tarasca. Ledezma le orden3 que no los llevara con ninguna persona sin su licencia, amenaz3ndolo con la excomuni3n mayor y con cincuenta pesos en oro de minas para los pobres del Hospital de Amor de Dios y gastos de justicia.

En ese mismo a3o el doctor Esteban de Portillo, Inquisidor Ordinario acept3 que exist3an ciertas proposiciones que no deb3an ir, as3 que solicit3 a Fray Maturino a declarar para que mencionara como las entend3a y lo que pensaba de ellas, hab3ndolas el se3or provisor mandado traducir a la lengua castellana, con su respectivo juramento por Dios nuestro Se3or y por el h3bito de San Francisco y 3rdenes que recib3; poniendo la mano en el pecho, jur3 decir la verdad y declar3 llamarse fray Maturino Gilberto, de 63 a3os de edad, natural de Tolosa de Francia y que llevaba en esta tierra treinta a3os, donde hab3a aprendido siete lenguas de los indios y que la que m3s hab3a usado era la tarasca, que realiz3 sus estudios de arte y teolog3a en la Universidad de Tolosa, que escribi3 otras obras en dichas siete lenguas.²³

Su obra se cuestion3, no tanto porque en ella se difundieran doctrinas equivocadas, sino por su forma de escribir, ya que no explicaba de una manera clara la doctrina religiosa, como por ejemplo, en una proposici3n que dice «la primera divinidad de la Sant3sima Trinidad es el Padre», la cual no le pareci3 a fray Juan de Medina apropiada para la declaraci3n de personas divinas, por lo que se recomend3 cambiarla como «la primera cosa divina en la Sant3sima Trinidad es Dios Padre», siendo de esta misma t3nica todas las correcciones que le hicieron a su obra, por lo cual se decidi3 hacerle los cambios observados para permitir su impresi3n.

M3s tarde, en el mes de julio de 1561, fray Juan de Medina propuso que se negociara con los se3ores inquisidores para que se volviera a someter la obra a dos personas con el objeto de que la examinaran

²³ *Ibidem*, p. 19.

y se corrigieran los puntos que no estuvieran muy claros y se regresara a sus dueños los ejemplares que se tenían guardados.

Fue hasta el 15 de mayo de 1575 cuando el Procurador General de la orden de San Francisco de la provincia de Michoacán y Nueva Galicia, Juan Velázquez de Salazar, y los padres definidores fray Juan de Ayora y fray Juan Bautista de Lagunas, señalaron que en la dicha provincia de Michoacán reside desde hace muchos años fray Maturino Gilberti, religioso de buena vida y ejemplo, el cual había hecho y traducido en la dicha lengua un diálogo de doctrina cristiana que era muy favorable para la evangelización de los indios de la dicha provincia, circunstancia que ayudó a su impresión y distribución.

Como podemos ver, la imprenta desempeñó un papel importante durante la Inquisición, ya que fue un medio para difundir ideas y conocimientos, pero a la vez fue cuestionada y reprimida por las autoridades de la época, ya que estas ideas y conocimientos hacían pensar a la gente sobre temas como la ciencia y la astrología, y la conducían a preguntarse el por qué de situaciones inexplicables. Se usó también para transmitir ideas libertarias, las cuales iban en contra del pensamiento de la época y muchas veces, tal vez por ignorancia, descuido o envidias, se destruyeron también obras que pudieron haber sido muy valiosas para el conocimiento social y cultural de la época.

SERMONES Y ORACIONES PROHIBIDAS POR EL TRIBUNAL DE LA SANTA INQUISICIÓN

María del Carmen Reyna

INTRODUCCIÓN

A petición de los reyes católicos se estableció en España un tribunal eclesiástico con el fin de castigar delitos que iban en contra de la religión cristiana. Acertadamente se le llamó Inquisición, palabra que significa inquirir, indagar, averiguar o examinar. En 1571 llegó a la Nueva España, y desde esa fecha hasta 1820, fue el castigo más terrible para la población.

El tribunal actuó enérgicamente conforme a sus estatutos: «En cuestiones de fe, no hay que esperar un momento, sino obrar con la mayor energía a la menor sospecha. No hay que tener contemplaciones con ninguna persona por muy importante que sea y sobre todo hay que proceder con el mayor rigor con aquellos que tratan de defenderse bajo la protección de los poderosos».¹

De esta manera se creó una estructura que llevó a cabo sus objetivos, con la participación de la misma sociedad, desempeñando diferentes actividades. Los jueces podían ser frailes, clérigos o civiles; los secretarios levantaban las actas y controlaban la correspondencia y archivos; los consultores expertos en Teología y Derecho Canónico determinaban la sentencia; los calificadores examinaban las pruebas y censuraban todo tipo de objetos; y, los comisarios eran los delegados de esta institución que en ciudades y pueblos, acusaban y remitían a los reos a este Tribunal.

El promotor fiscal llevaba la voz de la acusación, el abogado defensor supuestamente estaba de parte del reo, el receptor y tesorero

¹ Leopold von Ranke, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 101-102.

recibía las confiscaciones de los bienes de los presos y llevaba la contabilidad.

Los familiares eran personas que incondicionalmente prestaban sus servicios; los notarios formalizaban el acto; los escribanos abrían y anotaban en los expedientes el proceso; los alguaciles detenían a los acusados y se apoderaban de sus bienes; los alcaldes custodiaban las cárceles y proveían de lo más necesario a los presos; y, por último, los intérpretes eran utilizados para aquellos casos en que el acusado no hablaba el idioma de Cervantes.²

LA CÁRCEL

En un principio, a falta de un edificio que sirviera como cárcel, los reos eran depositados en los pocos conventos que existían en la ciudad de México, mientras se celebraba el juicio es evidente que el sexo determinaba el lugar de su morada. Entre los más solicitados se encontraba el convento de San Francisco para los hombres y el de Nuestra Señora de la Concepción para las mujeres.

Como el control sobre los reos era difícil, el tribunal compró unas casas próximas a la iglesia de Santo Domingo,³ pero éstas no resultaron adecuadas, ya que en una carta fechada el 22 de febrero de 1597 se menciona que «los presos podían comunicarse por las paredes de adobes que las dividían, siendo fácil que se hablasen».⁴

En el año siguiente se vio la necesidad de obtener una merced de agua para evitar cualquier foco de infección y mantener en condiciones higiénicas el lugar y a las personas. Al solicitarse se explicó que los presos disfrutarían de un refrigerio sano y no tendrían pretextos para no mantenerse aseados.⁵

Los fenómenos naturales también contribuyeron a hacer más inhóspito el edificio. La terrible inundación de 1629, que mantuvo anegada la ciudad de México durante cinco años, afectó severamente los calabozos. Pero esto no importó a los inquisidores: los mismos re-

² Francisco de la Maza, *El Palacio de la Inquisición (Escuela Nacional de Medicina)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 24-26.

³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 118.

⁴ Luis González Obregón, *México viejo (época colonial). Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*, México, Editorial Patria, S.A., 1969, p. 117.

⁵ De la Maza, *op. cit.*, pp. 16-17.

ligiosos se trasladaron a lugares más cómodos y sólo permanecieron en la cárcel lo estrictamente necesario para desempeñar sus funciones. Hubo momentos en los que hasta ellos mismos expresaron «que era de gran compasión ver lo que padecían los presos».⁶

Los calabozos de la cárcel se encontraban casi siempre en pésimas condiciones. En tiempo de calor era sofocante estar en ellos, en la época de lluvias se anegaban y a veces tardaba mucho tiempo en salir el agua. En invierno el frío calaba los huesos, por lo que la salud de los presos se deterioraba en breve tiempo. A esto se sumaba la condición de las tarimas que se encontraban en cada calabozo, las cuales eran utilizadas por todos aquellos que no tenían la previsión de llevar una cama, almohada y frazada. Cuando permanecían por largas temporadas, los pocos objetos que poseían se reblandecían y desbarataban. La ropa, por carecer de algún mueble o tabla empotrada en la pared, se echaba a perder.⁷

El aumento del número de presos propició que en 1661 los inquisidores tuvieran la idea de construir otro piso. Los calabozos de abajo se destinaron a las mujeres y los de arriba a los hombres. Estos se conocieron como «pulgueros». Se decía que eran «celdas muy oscuras, fortísimas y muy chicas, que con sólo estar en ellas un día era gravísima pena».⁸

No sólo el agua contribuyó a deteriorar los calabozos. El terremoto del 4 de abril de 1768 ocasionó perjuicios considerables. Se empleó una fuerte suma de dinero para reparar el edificio y aprovecharon el momento y «apretaron las azoteas para quitar la posible comunicación con las casas adyacentes».⁹

Para llegar a los calabozos se descendía por las escaleras que conducían a un cuarto con un torno donde entraba la comida para los presos. Lo cerraban dos puertas, una de las cuales conducía a un amplio patio, en cuyo centro existía una fuente y algunos árboles de naranjo. La otra puerta conducía a otra prisión que se componía de tres o cuatro cuartos, se encontraba aislada y se conocía con el nombre de ropería.

Los calabozos tenían 16 pasos de largo y diez de ancho, aunque existieron algunos más chicos que otros. Contaban con dos puertas gruesísimas, un agujero o ventana con rejas dobles por donde pene-

⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁹ Luis González Obregón, *op. cit.*, p. 538.

traba un hilo de luz y la famosa tarima de azulejos para poner la cama. Detrás de los jardines se encontraban los asoleaderos, a los que en ciertas ocasiones se llevaba a los presos para que tomaran baños de sol. Sin embargo; estaban contruidos de tal manera que era imposible verse los unos a los otros. Estos calabozos merecieron atinadamente el nombre de la «Bastilla Mexicana».

Desaparecido el Tribunal de la Santa Inquisición se descubrió un subterráneo que comunicaba este edificio con los colegios de San Pedro y San Pablo y San Gregorio. Este último ocupa hoy el Mercado Abelardo L. Rodríguez.¹⁰

LA LLEGADA DE LOS REOS A LA CÁRCEL

Aunque los inquisidores intentaron que las condiciones de la cárcel no trascendieran al público en general, los que salían libres pecaban de indiscretos en sus comentarios. Era un secreto a voces la situación en el encierro. Al llegar el acusado, a la hora que fuere, se abría un expediente donde se anotaba el nombre, el delito, afiliación, así como todos aquellos objetos que llevaba consigo. Es evidente que en el momento de la aprehensión se pensaba rápidamente qué objetos podían ser útiles a los reclusos. Algunos llevaban algo de valor para un posible soborno y ropa o muebles que podían utilizar en una situación desconocida.

Los objetos eran guardados en petaquillas con llave. Los que carecían de éstas los echaban en una sábana o en un trapo grande y amarraban el bulto por las puntas. Lo que más frecuentemente llevaban era ropa para uso diario y algunas golosinas, principalmente tablillas de chocolate.

En los expedientes quedaron plasmadas las filiaciones de algunos reos como calidad étnica, nacionalidad, edad y religión. Ser español, inglés o francés, rico o pobre, criollo, mestizo, moro o negro, joven o viejo, cristiano, mahometano, luterano o calvinista no garantizaba ninguna ventaja.

Juan Gómez era como «de 40 años, de mediana estatura y flaco de rostro». Cristóbal de la Cruz, natural de Argel acusado por profesar la religión mahometana era «de mediana estatura, abultado de cara, amulatado con el cabello retorcido y negro». A Domingo Fernández del Valle se le anotó como «hombre alto, de cuerpo grueso, cara redonda, pelo rubio, abultado de caireles, ojos pardos redondos y como de 45 años».

¹⁰ Artemio de Valle Arizpe, *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1959, t. I. p. 296.

Los religiosos también dejaron sus filiaciones en los expedientes. El padre Juan de Miguel, religioso de la Compañía de Jesús, era «un hombre de mediana estatura, más hueso que delgado, muy bermejo y totalmente calvo con cabellera postiza, con poco más de 50 años».

Después de anotar las filiaciones se llegaba a la segunda etapa, conocida como de *cala y cata*.¹¹ Cuando llegaba el detenido se le revisaba minuciosamente de pies a cabeza para anotar lo que llevaba. Se registraron desde valiosas alhajas hasta el más insignificante trapo sucio y roto.

Este proceso se iniciaba con la ropa que traían puesta. Se especificaba el tipo de pantalón, jubón, camisa, zapatos, enaguas, calcetas, pañuelos para la nariz, paños para manos, sombreros, capotes, etcétera. No faltaba quien llevaba encimadas algunas de estas prendas.

Juan Bautista Paz era «un hombre de mediana estatura, muy feo de rostro, flaco y picado de viruelas». Llevaba unos anteojos gruesos, una reliquia, una cuerda del Tercer Orden y un papelito con solimán.¹² Temeroso de dejar afuera lo único que poseía, entró con un caballo muy viejo, enfermo, ensillado y enfrenado.

Se sabía que los calabozos carecían de lo más indispensable para descansar en la noche. La preocupación y la angustia de no tener nada para mitigar el cansancio propició que varios llegaran a la cárcel con su cama, sábanas; frazadas, colchas y almohadas con sus fundas.

El dinero que llevaban lo escondían en lugares inverosímiles. Sin embargo, en la *cala y cata* se les encontraba y se anotaba en el expediente la cantidad. Si quedaba preso de por vida, el dinero pasaba a la institución, pero si por alguna casualidad el reo salía libre se anotaba en el expediente: «Esto me lo quedo yo». Cuando ingresó fray Alonso, carmelita descalzo de 30 años, llevaba una cazuela de latón con polvos, un anillo de oro con tres piedras verdes y siete reales. Al salir le entregaron sus pertenencias, a excepción del dinero. En el expediente quedó anotado: «quedaron en mi poder».

A otros más se les confiscaron gargantillas, navajas, pedernal para sacar fuego, polvos de tabaco, libros, hierros que servían de sacabocado a los zapateros, rosarios de hueso de dátil, imágenes y láminas de santos, escapularios, hebillas con las que se ceñían los hábitos, purgas de Oaxaca, tijeras, pastillas de boca, papel, tinta, plumas, bulas de la Santa Cruzada, oraciones y sermones.

¹¹ *Cala y cata*. Reconocer alguna cosa para saber la calidad o cantidad de ella.

¹² Sublimado corrosivo.

Teresa de Aguilera fue un caso singular. Su llegada fue todo un espectáculo. Aparte de llevar colchón y ropa de cama, llegó con innumerables petaquillas, las cuales contenían manteles, servilletas, cucharas de plata, jabón de Castilla, pinzas, azufre, azúcar, tompeates, una ollita con azafrán, pimienta negra, libra y media de romero y rosarios de diferentes materiales.

En un baúl de nogal llevaba madejas, hilos, dedales, tijeras, alfileres, papeles con cabellos, un espejo para el camino, dos hierros para rizar el cabello, caja de polvos y una bacínica.

En un cofrecillo de Michoacán le encontraron varios libros, uno de ellos era *El perfecto cristiano*, impreso en 1642 en Sevilla. En una bolsita guardaba 250 pesos, pero más tarde se rectificó a instancias del que lo recibió. Dijo haberse equivocado y sólo eran 145 pesos.

En total se contaron 119 objetos, entre ellos iban incluidos algunos esclavos. «Clara una morisquilla y la cocinera llevaban consigo un brasero. Diego, un mulatillo, llevaba la cama, sábanas y colchas. Para su servicio iban cuatro indias, dos quibiras llamadas Ilaria y Micaela, dos apachas y una india mexicana llamada Christina». Se mencionó que otras cuatro indias habían quedado en el camino. Los inquisidores no tuvieron reparo en admitir a Teresa y a su comitiva en la cárcel del Tribunal del Santo Oficio.¹⁵

ORACIONES Y SERMONES PROHIBIDOS

La oración es una composición en prosa o en verso en que se ruega o suplica alguna cosa a Dios o a sus santos, dispuesta para que pueda ser leída, recitada de memoria, o cantada. En su acepción general, es toda elevación del alma a Dios con actos de amor, alabanza o agradecimiento. Pero más bien en sentido estricto es aquella en que se hace a Dios una petición.

La impresión de oraciones y novenas estuvo controlada por la Iglesia. Para que las imprentas hicieran estos trabajos debían autorizarlos aquellas personas que habían sido nombradas por las autoridades eclesiásticas. De esta manera se llevaba un estricto control, se registraba el tipo de oración, a quién iba dedicada, la imprenta y el responsable. Las personas que violaban este reglamento eran detenidas, se les confiscaba la mercancía y se les llevaba a la cárcel para seguirles un juicio.

Desde el siglo XVI las autoridades eclesiásticas acostumbraron a la población, por medio de bandos o verbalmente, a rezar las diferentes

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 179, exp. 8.

oraciones como Padres Nuestros y Aves Marías. Si llevaban un orden y cumplían el número de repeticiones de cada oración no solamente alcanzaban indulgencias y se les perdonaban sus pecados, sino que también lograban la salvación de una o varias almas que se encontraban en el purgatorio. En 1612 era muy popular rezar cinco Aves Marías y cinco Padres Nuestros, llamados también de Porciúncula.¹⁴

Si un cristiano rezaba 33 credos el Lunes Santo obtenía el perdón eterno, como si hubiera visitado los lugares santos. Si se rezaban el Viernes Santo 33 oraciones a la Cruz, se sacaba a 30 ánimas del purgatorio.

Cada santo tenía su oración, pero los que no estaban conformes con las tradicionales hicieron unas nuevas. Religiosos y civiles las plasmaron junto a las imágenes, arriesgándose a imprimirlas, repartirlas y venderlas sin la aprobación de la curia eclesiástica. En algunos casos obtuvieron una generosa respuesta de la población por los milagros logrados. La gran mayoría de ellas fueron inocentes de toda culpa.

Entre las oraciones denunciadas con mínimas consecuencias se encuentran las siguientes:

ADORACIÓN A LA CRUZ

«Adoro cruz preciosa, que de los más delicados miembros de nuestro Señor Jesucristo fuiste guarnecida y de su muy preciosa sangre cubierta. A mi señor, puesto en ti, la Cruz bendita y bienaventurada, adoro por amor y reverencia».

En la misma situación estuvo la siguiente:

Oración Ad Christum
Anima Christi santificame
Corpus Christi sálvame
*Sanguis Christi inebriame*¹⁵
*Aqua laetennis*¹⁶ *Christi lávame*

¹⁴ Porciúncula. Primera casa de la orden de San Francisco, de la cual toma nombre el jubileo con indulgencia plenaria que se gana el 2 de agosto en las iglesias de dicha orden. Sixto V lo hizo extensivo a todas las iglesias de la orden franciscana, frailes menores y monjas clarisas, y Pío X concedió que también se gane en otras que pueden designar los prelados en su diócesis.

¹⁵ Inebriar. Turbar la razón ciertos afectos violentos y pasiones, como la ira, el amor, etcétera.

¹⁶ Latennis. Oculto, invisible.

*Passio Christi confortame
Obone¹⁷ Jesús e saudime¹⁸*

En una carta anónima se denunció otra oración dedicada a Dios Nuestro Señor. De inmediato se inició la investigación para conocer al autor, imprenta y quién la había distribuido. Esta decía así:

*El que aqueste sermón lea
Pensando que lo hice yo
Sébase que no se engañó
Porque esto no es obra mía
Sólo Jesús y María
Son los que han obrado aquí
Que yo a lo más lo escribo
Pues con sola Biblia en suma
Tintero, papel y pluma
Lo principié y fenecí¹⁹*

Como ya se mencionó, en todos los rincones de la Nueva España había personas que cuidaban la conciencia espiritual de los habitantes. En ocasiones hasta las oraciones más castas eran catalogadas como nocivas. Es por ello que desde los lugares más distantes llegaban las acusaciones. Se denunciaron en Sombrerete dos oraciones: una dedicada a Santo Domingo y la otra a Santa Gertrudis. De inmediato se remitieron al Tribunal del Santo Oficio para que se procediera en contra del autor.

El denunciante según los inquisidores era una «persona docta» en la materia y la oración fue clasificada como supersticiosa. En una leyenda que aparecía abajo de la imagen daba las instrucciones de como usarla. Se ponía en el cuello de la persona enferma a manera de nómina²⁰ y se mandaba decir una misa a Santo Domingo. Los inquisidores estudiaron la oración por varios días y llegaron a la conclusión de que era válido practicarla si el enfermo recuperaba la salud. Otros

¹⁷ Cubrir con un velo.

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 291, exp. 1612. Memoria de lo que se gana en las cuentas de Santa Juana de la Cruz, según lo veló ella.

¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 854, f. 282. Sermón denunciado a este Tribunal del Santo Oficio.

²⁰ Nómina. Se entiende como reliquia o amuleto.

opinaron que no era pertinente poner la oración junto a la piel y sobre todo en el pecho, por la posibilidad de tener tratos con el demonio y amistad con Satanás.²¹

En Guanajuato el inquisidor fiscal acusó en 1731 a Joseph Rodrigo Barreda, natural de los reinos de Castilla. En el expediente se asentó que era como de 50 años y médico de profesión. Se le acusó de ser «vago no tener asistencia ni vecindad en ningún lugar». Según su descripción era «chiquillo de cuerpo, seco, delgado, moreno de rostro casi aguileño, pelón y viste de negro con birrete blanco y capa morada».

Al ser acusado le confiscaron sus bienes, los cuales consistían en dos caballos, uno bayo en buenas carnes y el otro flaco. Traía puestas unas botas de cordobán²² negras con hebillas de metal que llaman del príncipe, espuelas, un capote de paño viejo, una chupa de paño de Castilla y silla brida negra con estribos de palo.

Llevaba consigo un libro de un cuarto de folio llamado *Florilegio medicinal* y otro de Gregorio López. En un morral llevaba herramientas punzo cortantes, papel, tinta y pluma para recetar.

Había llegado como capitán de una nao en tiempos del Conde de Moctezuma (1696-1701). Habitó en una casa que parecía palacio, hasta que decidió trasladarse a Tetela del Volcán. Después de permanecer por un tiempo pasó como administrador del Real Patronato de Monjas en Querétaro.

Cuando se aburrió regresó a España donde se dedicó a la vagancia. Después se le presentó la oportunidad de regresar a la Nueva España y sólo los religiosos del convento de San José de Tacubaya le dieron albergue. Allí, no le quedó de otra que vestirse con el hábito de San Francisco y ayudar física y espiritualmente a los enfermos. Instituyó una tradición: rezar el rosario todos los días en las calles de Tacubaya. Con sus seguidores imploraba piedad y ayudaba a los enfermos, algunos de los cuales sanaron y le ayudaron en la construcción de una ermita «frente de la Huerta del escribano Avilés» la cual fue derribada por orden de la justicia sin causa conocida.

En ese lugar escribió cinco oraciones y las imprimió sin autorización. Estaban dedicadas a San Joseph, San Cayetano, San Agustín, a la Santísima Virgen del Carmen de Tlalpujahua y a Nuestra Señora de Guada-

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 70, exp. 29, 1698. Denuncia de dos oraciones, una de Santo Domingo y Santa Gertrudis.

²² Piel curtida de macho cabrío o cabra.

lupe, cuya estampa estaba rodeada con una orla impresa con la palabra Apocalipsis. La oración denunciada fue la siguiente:

*A vuestra Concepción, Virgen Sagrada
Adora porque nunca comprendida
Bien la culpa de Adán pudo ser habida
El arca que de Dios era guardada
Si paso el maná estaba señalada
Con siete sillas bien reconocida
Podía ser en pecado concebida
Arca de Dios hermana preparada
Dígalo Lucifer, Dragón Rugiente
En su descenso tal al seno obscuro
Pues fue la culpa del irreverente
Obstinada oponerse al magro muro
Y así sólo un demonio es consecuente
Negro misterio su sabio impuro²³*

También hizo una oración en verso dedicada al Verbo Divino que se le ocurrió en esas largas travesías que hizo en una nave con los ingleses. Esta decía así:

*Con un argumento breve
Que tuve también con dicho
Navegante amigo hereje
Escarnio²⁴ el Verbo Divino
Siendo esta obra celeste
Del grande espíritu santo
Que era indable concurriese
Hombre humano en quien lo culpa
Su primer origen tiene²⁵*

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 866, exp. 341. El Señor Inquisidor fiscal de este Santo Oficio a D. Joseph Rodrigo Barreda natural de Madrid.

²⁴ Descarnar.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 866, exp. 341.

LA DENUNCIA DE UNA ESTAMPA DE SANTO DOMINGO

En 1791 se registró la denuncia de una estampa de Santo Domingo y de San Francisco que había sido impresa en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Los inquisidores se presentaron en el convento de Santo Domingo de ese lugar y se iniciaron los interrogatorios. La primera pregunta fue que si estaba contemplada entre las prohibidas.

La oración estaba relacionada con el santo que aparecía en la estampa. La mitad del cuerpo era de Santo Domingo y la otra de San Francisco. Se mencionó que era un solo rostro y hábito de las dos religiones hermanas en un cuerpo como suelen vestir a estos dos patriarcas. A Santo Domingo lo presentaron con su capilla, manto de capa, rosario en la mano y el pie calzado. A San Francisco con la mano y pie llagado, hábito y cuerda. Los dos medios cuerpos resultaban a simple vista una animición,²⁶ que interpreta como burla a una persona de ánimo apocado carente de devoción.

¿Pero, por qué fusionaron a estos dos santos?

Santo Domingo de Guzmán nació en 1170 en Castilla la Vieja. A los 18 años fue arcediano de la Catedral de Osma en Soria. Cuando acompañaba al obispo en un viaje vio a su paso la herejía de los algibenses.²⁷ Pasó a Roma y obtuvo del papa Inocencio II el permiso de combatirla. Instituyó la devoción del rosario y en 1215, a la edad de 45 años, fundó en la iglesia de San Román de Tolosa la orden de los dominicos. Murió en Bolonia en 1221. Si hubiera sabido que bajo las reglas de esta orden se cometerían tantas injusticias y crímenes, quizá no la hubiera fundado.

San Francisco fue fundador de la orden franciscana. Nació en Asís en 1181 ó 1182 y murió en Rieti en 1226. A los 20 años renunció a las riquezas de su padre, quien era un acaudalado comerciante. Dio todo lo que tenía a los pobres y vistiendo sólo una mísera túnica de sayal que ciñó con una cuerda y descalzo se consagró al apostolado en la más absoluta pobreza. Con la aprobación del Papa fundó en 1210 la Congregación de los Frati Minori, tronco de la orden franciscana, más tarde fundó la segunda y la tercera Orden.

Ignoro por qué el autor fusionó a los dos santos. La vida de ambos puede ser de cierta manera paralela; son contemporáneos, ambos

²⁶ Animición. Creencia en la existencia de espíritus que animaban a todas las cosas.

²⁷ Algibenses, naturales de Algimia de Alfara, Valencia, España.

fundaron sus respectivas órdenes y entre sus objetivos estaba el de cristianizar a la población.

Según los inquisidores, a Santo Domingo se le representaba con un libro y un ramo de azucenas que simbolizaban su gran sabiduría, candor de cuerpo y alma. A veces lo acompañaba un perro negro con manchas blancas o un perro blanco con manchas negras. Al gran patriarca y serafín San Francisco se le representaba con el santo crucifijo en una mano y en la otra una calavera que significa la vida y la muerte.

De inmediato se procedió a recoger la estampa impresa en el convento de Puebla. Los inquisidores, usando un lenguaje correcto, dijeron que «debían mandar, mandaban y mandaron» se libre comisión al comisario de Puebla para que recoja la lámina y todas las estampas que se hayan repartidas, para evitar confusiones entre los fieles cristianos.²⁸

La oración que acompañaba a la estampa era la siguiente:

*A El ver con fuego y luz sellado
De Domingo en Francisco el corazón
Viendo tan suave y fuerte la impresión*

*De un querubín en serafín grabado
Cuando se toca el bulto por un lado
Duda la vista absorta y con razón
Si imagen de Francisco en la ocasión
el pincel de Domingo ha retocado
Ambas pintan con luces y con fuego
La imagen de un amor tierno y ufano
Porque ambas centelleando sin sosiego
Se copian con reflejo Soberano.
Para darnos una idea desde luego
Propia a su afecto como de su mano*

*Y si en ardiente alado corazón
está de parte atravesado
Expresó Francisco cual pintor sagrado
Su amor a Domingo y a su religión*

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 699, exp. 7, f. 239. Expediente formado en virtud de la denuncia hecha sobre una estampa de Santo Domingo.

*Domingo, pues que aprecia esta afición
Graba un cuerpo de dos todo animado
Queriendo ser uno solo venerado
De dos hijos que hermanos
Unos son*

*Esto te ofrece y de su afecto creído
Prueba te pide de tu devoción
Haciéndote la salva agradecido*

*Al gran Francisco que por esta unión
A Domingo recibe su querido
Como a uno por hermano en su función*

EL SERMÓN PANEGÍRICO

El sermón es un discurso cristiano u oración evangélica que se predica para la enseñanza de la buena doctrina, para la enmienda de los vicios o para elogiar a los buenos para la imitación de sus virtudes. Uno de los sermones que causó gran polémica, conmoción y enfrentamientos entre los religiosos fue el pronunciado en el Convento de San Jerónimo e impreso en 1691 por la viuda de Juan Rivero en la calle del Empeдрadillo. Algunos simpatizaron con el autor y los que no lo aceptaron, lo denunciaron al Tribunal del Santo Oficio. El encargado fue el doctor Alonso Alberto de Velasco, cura de la Santa Iglesia Metropolitana de México, abogado de presos y consultor del Santo Oficio, quien lo consideró ignominioso y deshonroso para la fe.

El discurso del doctor Francisco Xavier Palavicino Villarrasa, clérigo presbítero originario de Valencia, España, tenía como fin exaltar las virtudes y las obras de Santa Paula, quien fue discípula de San Jerónimo en Roma. En principio Velasco acusó a Palavicino por un párrafo donde supuestamente se criticaba la doctrina cristiana, con base en el Concilio Tridentino que decía: «Que estar Christo en el sacramento sin el uso de los sentidos es accidental al misterio y al mismo sacramento, porque nadie negará que si se consagra una forma u hostia proporcionada en la dimensión al tamaño de mi cuerpo».

Sin embargo, lo antes mencionado no fue la esencia del problema. Palavicino se refirió en su *Sermón* a los «innumerables peces grandes en quienes depositó Dios la moneda de su sagrada imagen y sólo

ilustraré esta mi nuncupatoria²⁹ epístola con mencionar algunas de las señoras más ilustres, que como regalados peces, han servido, razonado plato en la mesa de Christo y Paula».

Después de esta primera escaramuza, Velasco expuso que existía otro ingrediente para calificarlo. Que sólo alababa a una monja de dicho convento de San Jerónimo «a cuya adulación, aplauso y celebración parece que tira el dicho sermón y su dedicatoria, cosa que debe estar muy distante de los predicadores católicos, como también el ánimo arrogante que manifiesta el fin de la salutación».

El denunciante pidió que se procediera a una revisión exhaustiva del *Sermón* y se actuara lo más estrictamente posible para que no se volvieran a repetir estos actos. Ordenó que se calificara conforme a las leyes vigentes para que se preservara la pureza de nuestra fe católica y de las buenas costumbres.

De esta manera la publicación de *La fineza Mayor. Sermón Panegyrico predicado a los gloriosos natalicios de la Ilustrísima, y SS Matrona Romana, Paula fundadora de dos Illmas Religiones, que debajo de la nomenclatura de el Máximo Gerónimo militan*, causó gran revuelo entre los seguidores de Velasco y los de Palavicino. Se eligió a dos personas respetables en el medio para que dictaminaran el controvertido sermón.

En su discurso el autor compara a Isabel de Barrios con Santa Paula como discípula de San Jerónimo, quien fue pieza importante para el establecimiento de la orden de las jerónimas. Tampoco olvidada a la

Matrona Madre Isabel de San Jerónimo que en el siglo se llamó doña Isabel de Guevara, quien emula como verdadera discípula de Christo y de Paula supo hacer la mayor fineza entregando su caudal a Christo, para fabricarle este religiosísimo convento, en donde como Paula en Belem, se ocultó.

Leyendo con detenimiento el *Sermón*, se observa que el autor alaba frecuentemente a una monja, sin mencionar su nombre: «con que habiéndome feliz encontrado con tan singular tesoro sin buscarlo en el fertilísimo campo o amenísimo jardín de este religiosísimo convento».

²⁹ Nuncupatoria: acto que se realiza oral y públicamente, aunque después se reduzca a escritura.

Más adelante se refiere a Sor Juana de una manera más directa:

Yo no hallo ser ajena de una mujer la ciencia, ni la enseñanza, cuando veo que Dios se valió de una mujer para manifestar el soberano misterio de la Encarnación. A este pez docto y sabio supo Dios, traer con su red Christo y Paula a este sagrado convento, para que si por haber despreciado la gloria mundana, merece el común aplauso de todo el Orbe americano y europeo.

Después sutilmente pone a cada quien en su lugar:

Razón que de nuevo me convencieran estos pececillos de mis discursos, teniendo tan llenas sus redes, de tan prodigiosos peces: a no advertir, que lo que no se admitiere oblación³⁰ podrá pasar plaza de cristiana y noble satisfacción, pues habiéndome altamente impuesto un libelo infamatorio, que lanza cruel vibró un ciego soldado contra una pura cordera.

La pura cordera es Sor Juana. Cuando menciona al ciego soldado se refiere a Antonio Núñez de Miranda, confesor de la monja. Ciego porque padeció siempre de la vista y el último año de su vida la perdió completamente. Sin embargo, nunca interrumpió sus actividades como religioso y como familiar de la Inquisición, puesto que desempeñó por casi 33 años. Soldado porque perteneció toda su vida a la Compañía de Jesús y en los Colegios de San Pedro y San Pablo y de Tepotzotlán realizó sus estudios.³¹

Se designó al bachiller Juan de Gárate capellán del convento de San Jerónimo para estudiar con detenimiento el *Sermón*. Él era uno de los más fervientes admiradores de Sor Juana y simpatizante de Palavicino. Al revisarlo dictaminó:

Confieso señor que al leerlo se me duplicaron los gozos que tuve al oírlo, razón porque me reconozco más que obligado a elogiarlos. De tal suerte se debe a las letras la alabanza, que la pluma y la voz no tanto las tienen por sujetos del empleo, cuanto por acreedores del aplauso. Quien celebra méritos

³⁰ Oblación: ofrenda.

³¹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, Seix Barral, Biblioteca Breve, 1982, p. 587.

de la sabiduría, no hace gracia en aplaudir, para satisfacer obligaciones y aunque con mi corto caudal para querer igualar mi elogio con la grandeza y quede sujeto a todas luces llevo, lo menos que la sabiduría gloriosa sabe hacer, es lo más que mi corta capacidad puede elogiar. Con todo al leer de su Sermón el epígrafe llamándole La mayor fineza entro luego en un ardentísimo deseo de preguntarle a su autor si este es el mejor escrito.

Gárate termina con lo siguiente:

Denos pues el dicho D. Francisco Xavier Palavicino el Sermón de Santa Paula y en él nos dará todos sus sermones, pues este vale por todos, pues por parecerlo en su estimación, correrá el mayor en los aprecio de todos los que le leyeren y se ajustará su título con su contenido.

No conformes los inquisidores con este dictamen acudieron con el fraile Rodrigo Galindo, religioso de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced de la Redención de Cautivos, quien había desempeñado el puesto de Provincial.

Inició su informe de la manera siguiente:

He visto el sermón que predicó el licenciado D. Francisco Xavier Palavicino el día de la gloriosa matrona Santa Paula. Expreso que mostró el orador el suyo tan delgado que resuelve con gallardía, discurre con acierto, prueba con solidez y adorna con seriedad calidades que se requieren para el acierto de la Oración. Una red le da fundamento para decir que la mayor fineza es hacer el beneficio y retirar los aplausos de lo público.

Con estas adulaciones Palavicino escribió otro con más confianza a Sor Juana, de quien se expresó como:

El más florido ingenio de este feliz siglo, la Minerva de la América, cuyas obras han conseguido generales aclamaciones y obsequiosas, si debidas estimaciones hasta de los mayores ingenios de Europa y de los que le persuaden tener buen gusto en sus objetos.

En este discurso la menciona sin ningún temor:

Esta digo señora la Madre Juana Ynés de la Cruz, religiosa profesa de velo y coro en el convento Real de San Jerónimo de esta ciudad, parto fecundísimo, del mas divinizado entendimiento del Gerónimo Júpiter,

habiendo dado solución a la duda impugnando la sentencia de el Máximo de las oraciones.

Y para concluir anotó:

[...] vemos que émulas mariposas de tanta luz la ejecutan tantas matronas mexicanas conducidas de tan fragante olor, cuantas habitan Ángeles esté celestial retiro en donde encerradas, y sacramentadas ejecutan la mayor fineza de Christo y de Paula y la mayor que se puede admirar en su sexo, como lo es encerrarse como entre red, entre reja, no ya de hierro, sino de oro por su acierto, imitadoras perfectas de su esposo que muy de antemano previno este modo de favorecer cuando para usar la mayor fineza con su esposa se ocultó y encerró.

Algo diré que haya dicho otro, pero mucho de lo que no ha dicho nadie.³²

Aunque estos dictámenes fueron favorables para Palavicino Villarrasa, la encarnizada lucha continuó entre los dos grupos. Años después todavía seguían enfrascados en revisar el *Sermón*, a pesar de que muchos de los actores ya habían dejado el mundo de los vivos.

EL SERMÓN FÚNEBRE

En 1748 se denunció en la Nueva España un sermón dicho por fray Joseph Torrubia de la Orden del Señor San Francisco en las honras fúnebres del padre comisario general Juan de Fogueras, perteneciente a la misma orden.

La dedicatoria fue hecha por el doctor Bartholomé Phelipe Ita y Parra, tesorero de esa comunidad. El meollo era que se había abusado de la expresión de la palabra en un sermón fúnebre. El juicio fue muy tardado. La denuncia viajó desde Filipinas, atravesó el Pacífico, llegó a Acapulco y después de una caminata larga y difícil llegó hasta este edificio de la Inquisición, donde se intentó poner en duda las virtudes del fraile Juan de Fogueras.

El hecho sucedió en la provincia de San Gregorio, y como las naos de China que iban y venían sin una fecha exacta de su arribo, se fue aplazando el juicio y cuando llegó la orden de aprehensión, el culpable ya había huído.

³² AGN, *Inquisición*, vol. 525, exp. 4, f. 252, 1691, Autos sobre un sermón denunciado en este Santo Oficio predicado en el convento de San Jerónimo de esta ciudad por el licenciado D. Francisco Xavier Palavicino Villarrasa.

En la oración fúnebre dedicada a fray Juan de Fogueras se resaltó que en el curso de su vida había ido siempre por el buen camino. El *sermón* tomó algunas palabras de San Cipriano donde destacó el autor que el «que quisiere vivir y acabar bien, siempre tenga recato».

Los que lo conocieron lo consideraron como un hombre de singular candor, de intención seria, de pecho limpio, de conducta ingeniosa y un trato sin dobleces. Jamás supo decir una mentira ni obrar cosa opuesta a la fe cristiana.

Fogueras decía con gracia «[...] para qué significar el odio que tenía a los tratos dobles. Los señores castellanos dicen que el pan es pan y el vino vino, pero muchas veces mezclan lo uno con lo otro. Yo como catalán digo: Pa Pa Vi Vi, lo digo con menos letras, pero procuro decirlo con más obras».

Cuando el padre Fogueras vivió en la Nueva España su conducta se calificó de recatada. Lo demostró en la visita general que hizo por caminos intrincados e intransitables por las provincias de Michoacán, Zacatecas, Guadalajara, Guatemala, Campeche y la del Santo Evangelio. Se aseguró que en el trayecto jamás cruzó palabra con mujer alguna.

En cuanto al *Sermón* sus enemigos estaban ofendidos por haberle prodigado numerosas alabanzas. Esta fue la razón para denunciarlo y trataron de poner en evidencia la conducta del fraile Fogueras.

CONCLUSIÓN

Los sermones y las oraciones nos invitan a la reflexión. La esperanza siempre va acompañada de la fe para que se cristalicen los anhelos y los deseos de cada individuo. Sin embargo, a veces los discursos pueden ser nocivos o excederse en alabanzas. Pero no podemos dejarlos a un lado de nuestra vida diaria.

Cierro este trabajo con un pensamiento de Polibio que encaja perfectamente en la mentalidad de los inquisidores que vivieron en este lugar:

Como la masa del pueblo es inconstante, apasionada e irreflexiva, y se halla además sujeta a deseos desenfrenados, es menester llenarla de temores para mantenerla en orden. Por eso los antiguos hicieron bien en inventar los dioses y la creencia en el castigo después de la muerte. Son más bien los modernos los que deben ser acusados de locura por su pretensión de extirpar tales creencias.

INQUISICIÓN Y CULTURA NOVOHISPANA REPERCUSIONES DE LA CENSURA DE LIBROS

José Abel Ramos Soriano

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México tuvo entre sus funciones principales la de impedir la difusión de ideas heterodoxas por medio de escritos, sobre todo durante el siglo XVIII. Tomó para ello diversas medidas de prevención y castigo que daba a conocer a los fieles bajo su jurisdicción a través de publicaciones, interrogatorios secretos y actos públicos. El control pretendió ser estricto y si nos basamos en las medidas que adoptó, podríamos pensar que una actividad tan intensa debió haber sido efectiva. Digo que fue una actividad intensa porque entre 1571 y 1819, periodo durante el cual el Santo Oficio ejerció sus funciones en la Nueva España, se publicaron en España siete índices de libros prohibidos, además de dos índices y otras listas publicadas anteriormente en el siglo XVI, y de otros índices más que se publicaron en Roma. La Inquisición novohispana no publicó esta clase de catálogos, pero los manejaba para ayudarse a normar sus criterios de censura.

Los índices constituían catálogos de títulos de libros que no debían ser leídos por cualquier persona o, en ocasiones, por nadie; eran catálogos compuestos inicialmente, por un escaso número de páginas y de relativamente pequeño formato, pero ya en el siglo XVIII estaban compuestos por dos tomos de gran formato y a principios del siglo XIX se le agregó un suplemento al de 1790.¹

Asimismo, la Inquisición de México promulgó una gran cantidad de edictos que debía difundir en prácticamente todo el territorio novohispano; en ellos condenaba prácticas heterodoxas diversas entre

¹ Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 141-157.

las que se contaba la lectura de los libros que consideraba peligrosos. De esos edictos se conservan en el Archivo General de la Nación de México más de 250 que contienen una gran cantidad de prohibiciones de escritos, más de 2 000.²

Por último, el Tribunal entabló numerosas acciones en contra de infractores en asuntos concernientes a libros prohibidos. Cabe señalar aquí que los expedientes relacionados con libros fueron entre los más numerosos de los formados por la Inquisición contra las diversas infracciones bajo su jurisdicción: proposiciones heréticas, sollicitación, bigamia y poligamia, supersticiones, etcétera. En fin, hubo también castigos severos para infractores contumaces.

Estas medidas instrumentadas por el Santo Oficio, tanto español como novohispano, son muestra palpable de un importante afán por impedir la difusión de ideas heterodoxas por medio del escrito. Pero, según se desprende del prolongado periodo de emisión de prohibiciones, así como de su aumento considerable, particularmente entre 1740 y 1820, la actividad censora mencionada fue ineficiente.

En lo que se refiere a libros, el Santo Oficio enfrentó varios obstáculos para cumplir su objetivo, principalmente entre mediados del siglo XVIII y principios del XIX. Algunos de estos obstáculos fueron: el aumento en la impresión de libros en diversos países y la difusión de ideas filosóficas y revolucionarias antes, durante y después de la Revolución Francesa de 1789. Se debe tener presente que Francia era en esa época el principal centro productor de libros impresos y los exportaba en cantidades no despreciables a España y aun a América, entre otros lugares. Otro fueron los crecientes ataques de países europeos contra España, la Iglesia, el absolutismo, la moral cristiana y la Inquisición. Incluso en la misma España y sus colonias, y aún entre los miembros de los grupos impugnados, de una manera cada vez más frecuente. Dentro de la Iglesia, por ejemplo, es bien sabido que fray Bartolomé de las Casas alimentó la «Leyenda negra» contra España su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* publicada en 1552.

En el siglo XVIII y a principios del XIX, la lucha entre modernidad y tradición se recrudecía y aun entre autoridades se daban disputas.

² José Abel Ramos Soriano, «Los orígenes geográficos de la literatura prohibida en la Nueva España en el siglo XVIII», en *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 6, México, abril-julio de 1984, p. 26.

Había numerosos simpatizantes de las ideas «ilustradas» entre los miembros de la Iglesia y entre los funcionarios de la Corona. En la Nueva España la guerra de Independencia, tanto en su preparación ideológica como en su desarrollo, ofrece tal vez los mejores testimonios de esta situación de enfrentamiento.

Por otra parte, la Revolución Francesa de 1789, la invasión napoleónica de España y la Guerra de Independencia en Nueva España produjeron una enorme cantidad de publicaciones que abrumaron a la Inquisición cuya fuerza, por otra parte, se veía cada vez más disminuida por la Corona, particularmente desde mediados del siglo XVIII. Entre otras medidas se le obligó a someter la publicación de breves romanos al dictamen del rey, particularmente en torno a libros; se le obligó a escuchar a los autores de libros sospechosos antes de condenar sus obras; a dejar que los escritos circularan mientras no se determinara su peligrosidad; a que, en los casos de expurgación, ésta hecha por cualquier persona, etcétera. Pero no todos los males llegaban de fuera, pues a veces las medidas adoptadas por el propio Tribunal permitían que dicho control se le fuera de las manos.

Los índices de libros prohibidos debieron haber sido de gran utilidad para el Santo Oficio tanto español como novohispano, pues constituían una útil referencia sobre los textos que no debían leerse y, como dije antes, para normar los criterios de censura. Desde el Índice de 1640 del inquisidor Antonio de Sotomayor se contó con 16 reglas que incluían los diversos tipos de escritos no permitidos, ya se tratara de *La biblia* en lengua vulgar, de otros libros sobre religión, de escritos supersticiosos o de los contrarios a la moral cristiana.

Pero, desgraciadamente para el Tribunal, los Índices también fueron de gran utilidad para personas nada interesadas en la salvaguarda de la fe. ¿Un ejemplo? En países del norte de Europa, donde existía una mayor libertad en cuestión religiosa, la prohibición inquisitorial despertaba el interés de ciertos lectores curiosos o ávidos de novedades, por lo que se reeditaron Índices de libros prohibidos, para promocionar las obras perseguidas.³ La situación descrita sucedía en Europa, que era donde se publicaban los índices, pero la Nueva España no era completamente ajena a esta situación pues, tanto inquisidores como miembros de otras instituciones podían tener acceso a ellos, ya que, aunque por

³ Antonio Márquez, *op. cit.*, p. 149.

razones de su contenido, tamaño y precio, no estaban al alcance de cualquier lector, tampoco estaban prohibidos.

Así, los índices de libros prohibidos eran, al mismo tiempo, herramientas de suma utilidad para los inquisidores y para ciertos impresores «libertinos», por lo que constituyeron una de las medidas que, a veces, facilitaron la práctica de conductas desviantes.

En cuanto a los edictos, eran uno de los principales medios de que se valía el Santo Oficio novohispano para dar a conocer sus medidas acerca de diversas conductas. Los relacionados directamente con libros prohibidos fueron enteramente publicados en la Nueva España, sobre todo a partir del siglo XVIII y llegaron a contener más de 150 títulos de obras con diferente grado de restricciones. En el cuerpo del edicto se consignaban primero los libros prohibidos aun para los poseedores de licencias para leerlos (más adelante haré algunos comentarios sobre estas licencias), después venían los libros prohibidos *in totum*, y por último, los escritos que debían expurgarse.

Los registros de estos libros eran detallados: se consignaba el nombre del autor, el título de la obra, su tamaño, lugar y fecha de edición, los motivos de la condena y, en el caso de los expurgados, las partes que debían suprimirse.

Para formar estas listas podían tomarse en cuenta los índices antes mencionados, los exámenes de libros sospechosos, los antecedentes de ciertos autores, los títulos de las obras, el origen geográfico de éstas, las denuncias, etcétera.

Así pues, los edictos eran de suma utilidad para la vigilancia de la circulación de escritos subversivos. Al menos en teoría, todos los fieles debían saber de su condena y denunciar a sus poseedores en caso de tener noticias de la existencia de alguno de ellos. Asimismo, los castigos con que se amenazaba a los infractores eran severos: la excomunión mayor y una multa de 200 ó 500 ducados.

Pero, como en el caso de los índices, los edictos también contenían información valiosa para algunos lectores curiosos, ya que a través de estos documentos podían enterarse de novedades de la imprenta de los principales centros editores de la época: París, Amsterdam, Londres, Valencia, La Haya y, por supuesto, Madrid. En estas listas aparecían «anunciados» al gran público las obras de Voltaire, Rousseau, Diderot, la célebre *Enciclopedia o diccionario razonado de ciencias, artes y oficios* (1751-1772) y numerosas novelas con títulos por demás sugerentes, como *Los*

amores de Enrique IV, rey de Francia, publicado en Amsterdam en 1754 y prohibido en 1792; *Las diversiones del bello sexo o novelas históricas y aventuras galantes trágicas y cómicas*, La Haya, 1740, prohibido en 1756; *Rosalía o la joven seducida*, Madrid, 1797, prohibido en 1804; o aún peor para un tribunal encargado de la salvaguarda de la fe, de la Iglesia y de sus instituciones y ministros, *El catecismo de las prostitutas, con la manera de atraer a los amantes, o Vida voluptuosa entre los capuchinos y las monjas, por la confesión de un hermano de la orden*, Colonia, 1764, prohibido en 1767.⁴ Estos son ejemplos extremos pero había de todo, *La biblia* en lengua vulgar, obras de teología, filosóficas, históricas, de derecho, geografía, memorias, periódicos, proclamas revolucionarias, etcétera; en castellano, francés, latín, italiano, inglés, ya fuera en su idioma original o traducidas.

Ante este panorama, resulta difícil pensar que ciertos lectores no ansiaran la promulgación de un edicto para saber de las novedades sobre el campo de su interés, ya fuera por necesidades de su profesión, para fundamentar sus críticas contra alguna institución, o para divertirse.

Además de los índices y edictos había otro sistema de control: las licencias para leer libros prohibidos. Se trataba de permisos para que ciertas instituciones o personas pudieran retener y leer determinadas obras de esa clase. En Roma, la licencia se podía obtener del Papa, y en España, del inquisidor general, quien la otorgaba bajo reserva de recibir informaciones favorables sobre la conducta e ideas en materia de religión de quien la solicitaba. Así, la licencia concedida permitía leer ciertos libros perseguidos. Ninguna licencia, sin embargo, autorizaba la posesión o lectura de autores considerados herejes como los mencionados Voltaire, Rousseau, Diderot y algunos más, o novelas como las que acabamos de mencionar calificadas normalmente como «contrarias a las buenas costumbres», «obscenas», «torpes», «lascivas», «impuras»,⁵ etcétera. Obras de este tipo eran las que no debían consultar ni aun los

⁴ José Abel Ramos Soriano, «Una senda de la perversión en el siglo XVIII: el imaginario erótico en la literatura prohibida en Nueva España», en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, pp. 69-91.

⁵ José Abel Ramos Soriano, «Criterios inquisitoriales en la prohibición de literatura relacionada con la comunidad doméstica en la Nueva España», en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, pp. 363, 365-367.

poseedores de licencias para leer libros prohibidos. Al parecer, estas licencias comenzaron a ser concedidas desde 1521, pero fueron suspendidas a partir de 1547, como consecuencia de la publicación de los primeros catálogos de libros condenados.⁶ Paulo IV (1555-1559) ordenó que en adelante sólo el inquisidor general podía otorgarlas, sin embargo, la orden no fue respetada, puesto que los papas y la Congregación del Índice de Roma, establecida en 1563 por disposición del concilio de Trento, continuaron otorgándolas a personalidades eclesiásticas y seculares que se las pedían directamente. El inquisidor general de España, por su parte, ordenaba en 1627 la confiscación de las licencias concedidas por el rey Felipe IV (1621-65).

Así, el sistema de licencias siempre fue delicado si se piensa en las reiteradas disposiciones emitidas sobre el particular. En 1720 y 1747, por ejemplo, a causa de los abusos, el inquisidor español Francisco Pérez de Prado y Cuesta revocó todas las licencias otorgadas por sus predecesores; no obstante, permitía que las catedrales, colegios y comunidades eclesiásticas, conservaran los escritos que pudieran poseer. Otros inquisidores posteriores siguieron tratando el asunto de las licencias. Felipe Beltrán estableció un índice de los poseedores de ellas y en 1782 decretó que las licencias romanas debían ser confiscadas por el inquisidor español.⁷

Como es de suponerse, esta situación se reprodujo en la Nueva España, en donde no era raro que algún infractor denunciado alegara tener licencia para leer libros prohibidos, al parecer, tomándole como permiso para poder consultar cualquier clase de obras.

Por último, en cuanto a amenazas, persecuciones y castigos de los infractores, debemos tener en consideración ciertas características de las obras prohibidas, como el tratarse frecuentemente de libros de importación, lo cual seguramente elevaba su costo, el estar escritas a menudo en idioma extranjero, sobre todo en francés, lo riesgoso de su lectura a causa de las amenazas, etcétera. Debido a ello, sus lectores pertenecían sobre todo a los grupos de la élite: eclesiásticos, funcionarios

⁶ José Martínez Millán, «Aportaciones a la formación del Estado moderno y a la política española de la censura inquisitorial durante el periodo 1480-1559», en Joaquín Pérez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI de España, 1980, pp. 563-564.

⁷ Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII^e siècle*, París, Presses Universitaires de France, 1963, p. 50.

del gobierno civil, oficiales del ejército y algunos otros particulares encumbrados, aunque no faltaron tampoco individuos ajenos a estos ámbitos que de una u otra manera se enteraban del contenido de los escritos perseguidos. Pero en general se trataba de personajes a los que era difícil castigar o llamar la atención, por lo que, aun cuando los expedientes inquisitoriales relacionados con libros son numerosos, los castigos fueron escasos y no correspondieron a las amenazas de la excomunión mayor anunciadas por los edictos. En todo caso, sólo hubo contados castigos severos cuando algún acusado se mostraba reticente con el Tribunal.⁸

En resumen, ¿qué es lo que queda de esa intensa actividad inquisitorial relacionada con el control de los escritos? La respuesta sigue siendo doble: por una parte muestra la actitud del Tribunal ante la difusión de ciertos aspectos de la cultura escrita, por otra, la situación de la difusión de esta clase de cultura en la Nueva España, la cual, necesariamente, habrá que contraponer a la situación de la difusión de la cultura escrita autorizada.

⁸ José Abel Ramos Soriano, «Prácticas de censura de libros en el siglo XVIII», en *Identidad y prácticas de los grupos de poder en México, siglos XVI-XIX*, en prensa.

Inquisición Novohispana, Volumen II, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en julio de 2000 en los talleres de TRAZO BINARIO, Calle Cuatro-10, Col. Espartaco, México, D.F. Su composición se hizo en el IIA por Nicolás Mutchinick, en tipo New Baskerville 9:11, 11:13 y 14:13. El redibujo de las gráficas fue realizado por Ivet Reyes Maturano. La corrección estuvo a cargo de Adriana Incháustegui y Omar Marín, la edición consta de 1,000 ejemplares en papel cultural de 90g y estuvo al cuidado de Juan Antonio Perujo.

