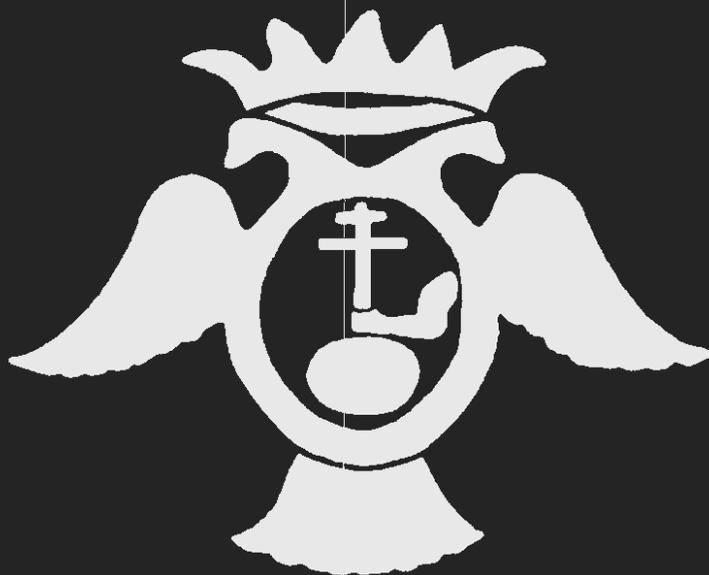




Volumen I

Inquisición Nobohispana

Inquisición Nobohispana I Volumen I



Noemí Quesada | Martha Eugenia Rodríguez | Marcela Suárez

EDITORAS



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



Volume 3

Inquisición Robohispana

I
Volumen I

Inquisición Nobohispana



Noemi Quezada Martha Eugenia Rodríguez Marcela Suárez
e n t o r o e



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

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en México

Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
LA INQUISICIÓN Y SU FUNCIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA	
EL PENSAMIENTO PERSEGUIDO	37
Pablo González Casanova	
EL SANTO OFICIO MEXICANO EN ESTE FINAL DE SIGLO	47
Solange Alberro	
LA INQUISICIÓN	63
Ernesto de la Torre Villar	
LOS JUDÍOS Y LA INQUISICIÓN	73
Eva Alexandra Uchmany	
LA INQUISICIÓN EN NUEVA ESPAÑA VISTA A TRAVÉS DE LOS OJOS DE UN PROCESADO, GUILLÉN DE LAMPART. SIGLO XVII	101
Alicia Gojman de Backal	
LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA Y LOS TEXTOS PERSEGUIDOS DEL AMOR MARGINAL, SIGLOS XVIII Y XIX	127
Georges Baudot	
RUIDOS CON LA INQUISICIÓN: SOR JUANA Y SU CARTA ATENAGÓRICA	145
Margo Glantz	
LA INQUISICIÓN COMO INSTITUCIÓN	
FUNCIONARIOS INQUISITORIALES EN EL TRIBUNAL, SIGLO XVI	165
Javier Sanchiz	
CONFLICTOS POLÍTICOS Y JURISDICCIONALES EN LA INQUISICIÓN EPISCOPAL A MEDIADOS DEL SIGLO XVI	197
Ma. del Carmen Espinosa	

LA INQUISICIÓN EN GUANAJUATO	215
María Guevara Sanginés	
DECADENCIA Y ABOLICIÓN DE LA INQUISICIÓN EN LA PROVINCIA DE YUCATÁN (1813-1820)	235
Pedro Miranda Ojeda	
LA INQUISICIÓN EN FILIPINAS: EL CASO DE MINDANAO Y MANILA. SIGLO XVII	255
Otswald Sales Colín	
 RELIGIOSIDAD POPULAR	
LA INQUISICIÓN COMO GENERADORA Y TRASMISORA DE IDEOLOGÍAS	273
Elia Nathan Bravo	
EL DISCURSO INQUISITORIAL SOBRE LA BRUJERÍA, LO FEMENINO Y EL DEMONIO EN EL SIGLO XVII NOVOHISPANO. EL CASO DE <i>LA CHUPARRATONES</i>	287
Flor de María Trejo Rivera	
BRUJERÍAS Y HECHICERÍAS EN LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA: COINCIDENCIAS Y PECULIARIDADES	301
Ana María Morales	
EL USO Y ABUSO DEL CHOCOLATE EN LA NUEVA ESPAÑA	313
Federica Sodi Miranda y David Aceves Romero	
TEMPLO AL DEMONIO EN UN PUEBLO DE INDIOS: DELITO CONTRA LA FE QUE PASÓ DESAPERCIBIDO PARA LA INQUISICIÓN	323
José Antonio Terán Bonilla	
EL CRISTO VIEJO DE XICHÚ, UN CASO DE CRISTIANISMO INDÍGENA Y REPRESIÓN ECLESIAÍSTICA	337
Gerardo Lara García	
LAS REPRESENTACIONES DEL DIABLO EN MORELOS. SIGLOS XVI A XX	347
Ana María Salazar Peralta	

INTRODUCCIÓN

El tema *Inquisición* y en particular la institución –nombre como fue conocida en España y sus colonias–, se encuentra presente en la mentalidad colectiva mexicana en el contexto de las ideas «libertad, opresión, censura, justicia e intolerancia», conceptos y realidades que –siglos después del auge de las actividades del Santo Oficio– aún se agitan como parte de nuestra sociedad.

El Santo Tribunal de la Inquisición fue la institución que reglamentó y vigiló el comportamiento religioso, moral y político en la Nueva España. Ejerció el control sobre mentes y cuerpos de españoles, negros, mestizos y mulatos por espacio de doscientos cincuenta años. La Iglesia y el Estado la consideraban necesaria como parte de la educación social sustentándose mediante penas y castigos públicos, basados en el desprestigio social de hombres y mujeres, los inquisidores hacían respetar las normas establecidas. Los documentos que guarda el archivo de la Inquisición permiten un acercamiento no sólo a la trascendencia de la institución en la estructura colonial, sino también a las relaciones sociales y a la vida cotidiana, a las pasiones que desencadenaban las relaciones humanas, permeadas por el ejercicio desigual del poder.

La institución de la Inquisición como instrumento de control de la sociedad es un tema vivo, porque aunque pareciera lejano a nuestras realidades de fin de milenio, la censura, la represión y la intolerancia, aún palpitan.

Estudiar el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, extinguido en 1821, sigue siendo un tema de actualidad. El material que encierran sus archivos está muy lejos de ser agotado. Es una institución que puede ser enfocada desde múltiples puntos de vista: el eclesiástico, de los derechos humanos, de la libertad, como institución de control y poder, de la historia de la sexualidad y el de la historia de las mentalidades, entre otros.

Conscientes de este interés y conociendo el gran número de estudiosos sobre la Inquisición y su trascendencia social, religiosa y política, un grupo de investigadores y funcionarios universitarios se dieron a la tarea de convocar a una reunión que aglutinara a los interesados en el análisis de las actividades, fines, objetivos, metas, alcances y realidades de la institución colonial, que aportaran nuevos puntos de vista, novedosas metodologías y análisis modernos para contribuir al estudio de la sociedad y pensamiento novohispanos.

En este esfuerzo colectivo se logró organizar el *Primer Congreso Internacional sobre la Inquisición Novohispana*, llevado a cabo en la ciudad de México en septiembre de 1997, en el edificio del Santo Oficio de la Inquisición, actualmente Palacio de la Antigua Escuela de Medicina, bajo los auspicios del Instituto de Investigaciones Antropológicas, el Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Las finalidades fueron múltiples, hacer un reconocimiento a los investigadores que han hecho aportaciones relevantes, un balance de las investigaciones realizadas o en proceso, y sobre todo establecer el contacto entre los diferentes estudiosos de los temas inquisitoriales.

Se invitaron como ponentes magistrales a destacados especialistas en el tema, tanto mexicanos como extranjeros, cuyas aportaciones han permitido un mayor conocimiento acerca de la institución, como Pablo González Casanova, Solange Alberro, Ernesto de la Torre, Eva Uchmany, George Baudot, Pedro Escandell, Margo Glantz y Alicia Gojman. Entre los invitados a las mesas temáticas se contó con la participación de investigadores que han dedicado gran parte de su vida académica al estudio de los archivos inquisitoriales y cuyas publicaciones son reconocidas internacionalmente; así mismo, se contó con las contribuciones de jóvenes investigadores cuyo interés los ha llevado al estudio del Santo Oficio. Todos los trabajos forman parte de este volumen que representa una aportación multidisciplinaria de la Inquisición Novohispana.

LA INQUISICIÓN Y SU FUNCIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

En la primera parte de esta obra se presentan los artículos de los conferencistas magistrales, los cuales incluyen análisis, explicaciones, reflexiones y conclusiones sobre la Inquisición novohispana y su trascendencia para la sociedad mexicana.

Pablo González Casanova desde su aguda visión sociológica y su conocimiento casi universal escribe *El pensamiento perseguido*, magistral crítica a la opresión. Comenta los trabajos que ha realizado sobre la época colonial, *El Misoneísmo y la modernidad cristiana* y *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, ambos en favor de ideas nuevas, revolucionarias; escribe una reflexión sobre un trabajo inconcluso acerca de las denuncias espontáneas que hombres y mujeres hacían ante el Tribunal, remontándonos a las ideas de persecución, culpabilidad y opresión. Tal vez, como él mismo señala, obligando a una reflexión «sobre el inquisidor que todos llevamos dentro», González Casanova nos lleva con sus letras al espacio de la crítica, cuando narra casos de censura política y eclesiástica; nos alude a silencios impuestos, citas borradas y libros rotos. Escribe sobre prohibiciones y construcción de «verdades», persecución de conocimiento y el poder. Habla y escribe acerca del ayer y el hoy, mentiras e injusticias, de colonialismo, indios, explotación y democracia. Finalmente realiza una propuesta de la necesidad de escribir sobre la verdad, de las realidades, explotaciones, represiones y desigualdades que sufren hombres y mujeres; exhorta a investigar y a enseñar sin miedo y propone trabajar en «la historia de la represión y de la expresión de las dudas, de nuestras fobias y de nuestros deseos, y también de nuestros sentimientos e imaginaciones».

En *El Santo Oficio mexicano en este final de siglo*, Solange Alberro plantea una serie de reflexiones sobre las representaciones en el imaginario colectivo que del Santo Oficio aún se tienen en nuestro país. Distingue dos visiones sobre la institución: la de los especialistas (historiadores y antropólogos) y la del público en general, señalando errores de percepción como la confusión con la Inquisición española y la visión equivocada de la sociedad novohispana, ya que, la Iglesia en la Nueva España no tuvo la función federadora como en la metrópoli, sólo ejercía jurisdicción sobre una minoría de españoles, africanos y mestizos, los indios —población mayoritaria—, quedaron bajo el fuero de la Justicia Ordinaria. Reconoce que los archivos de esta institución proporcionan información sobre la historia social y cultural de los diferentes grupos que componían a la sociedad novohispana y permiten analizar las semejanzas y marcar las diferencias entre la Inquisición en España y en Nueva España. Piensa en la importancia de rescatar las aportaciones positivas del periodo

colonial en la formación de la identidad nacional, de matrices indígena, africana y también española. Finalmente, la autora señala la necesidad de no descontextualizar la cosmovisión y la época histórica en la cual funcionó la Inquisición, considerada como una institución popular que fue benéfica para el pueblo cristiano, la monarquía y hasta para el acusado, al cual le salvaba su alma. Resalta la importancia de conocer mejor a la institución y su funcionamiento, y la necesidad de estudiar temas que aún no han sido tocados.

Ernesto de la Torre Villar con su pluma siempre erudita, en su trabajo *Inquisición novohispana. Visión de conjunto*, hace una reflexión acerca de la institución del Santo Oficio de la Inquisición y comenta los nuevos métodos y trabajos que se han realizado sobre el tema. Escribe además, las recientes reflexiones críticas de investigadores extranjeros y nacionales y critica antiguos trabajos que cayeron en loas o denigración del Tribunal. Ernesto de la Torre hace una revisión de las más destacadas investigaciones, comenta los excelentes trabajos del grupo de investigadores españoles del Centro de Estudios Inquisitoriales de Madrid, entre estos los de Bartolomé Escandell, Ignacio Tellechea, Joaquín Pérez Villanueva y Francisco Tomás y Valiente, Llorente, Alfonso Toro y Mariano Cuevas. De la Torre escribe también sobre una renovación filosófica —que benefició en gran medida a los estudios de la Inquisición— llevada a cabo en México y encabezada por Samuel Ramos, José Gaos, José María Gallegos Rocafull, Pablo González Casanova, Olga Quiroz y Yolanda Mariel, para después comentar los estudios más recientes realizados en México por el grupo de investigadores dirigido por Sergio Ortega y los trabajos de Solange Alberro. De la Torre concluye su revisión de las recientes investigaciones sobre el Santo Tribunal, recordando los trabajos de Noemí Quezada, Svend Skydesgaard, Concepción Company, Gisela Von Wobeser y Richard Greenleaf. Para concluir nos refiere al Santo Oficio de la Inquisición pensando en él como un instrumento de control social, propone impulsar la catalogación y formación de un inventario completo de sus fondos y sugiere elaborar estudios «serios, recios y profundos sobre la mentalidad del mexicano».

El artículo *Los judíos y la Inquisición* de Eva Alexandra Uchmany es un estudio detallado y profundo de la situación de los judíos desde que surgió el cristianismo hasta el siglo XVIII, centrándose fundamentalmente en España y Nueva España. A pesar de que en algún

momento hubo tolerancia religiosa, como en la España de Inocencio III, donde convivieron tres religiones, la judía, la musulmana y la cristiana, en otras etapas se ha hecho una legislación antijudía y particularmente en la Edad Moderna regresó la intolerancia religiosa. Eva Uchmany puntualiza la desigualdad y segregación vivida por los judíos, subrayando la diferencia que había entre los términos «cristiano viejo» y «cristiano nuevo», este último totalmente despectivo para referirse a los judíos conversos. Señala que los cristianos viejos luchaban en contra de los nuevos con dos tipos de armas, una el Tribunal de la Inquisición, que se ensañaba con las personas consideradas como sospechosas en cuanto a la fe, es decir, contra los judíos conversos que no se asimilaron; otra, con la introducción de los estatutos de limpieza de sangre, que reservaban los cargos administrativos que giraban en torno a la Corona a todo aquel que demostrara que descendía, por tres o cuatro generaciones, de cristianos viejos. Sin embargo, señala que en la Nueva España del siglo XVIII prácticamente ya no había judíos. Los cristianos nuevos ya se habían asimilado al cristianismo.

Alicia Gojman en su estudio *La Inquisición en Nueva España vista a través de los ojos de un procesado. Guillén de Lampart. Siglo XVII*, se basa en *Querrela contra los Inquisidores* escrito por este hombre irlandés conocido también como Guillermo Lombardo de Guzmán, aprehendido por el Santo Oficio en 1642 por promover un levantamiento independentista en contra de la Corona española, preso en las cárceles inquisitoriales por 17 años y muerto en la hoguera en el Auto de Fe de 1559. Analiza no sólo la personalidad, antecedentes familiares y relaciones sociales de don Guillén, sino la trascendencia del hecho político en que se vio envuelto y que fue duramente sancionado, sino también, destaca el contexto socio-político con el que coincide su aprehensión, cuando fueron detenidas 60 de las más acaudaladas familias de origen portugués acusadas de judaizantes en 1640, año en que Portugal declara la guerra de independencia a España. El escrito, por demás interesante, permite conocer la vida en las cárceles y los procedimientos inquisitoriales para obtener la confesión de los inculpados, la relación que don Guillén estableció con los portugueses, la vida, costumbres y ceremonias de la comunidad cripto-judía en la Nueva España; y, sobre todo, la arbitrariedad, ambición, corrupción y abuso de poder por parte de los inquisidores, con el

objeto concreto de apropiarse de los bienes confiscados a los acusados. El escrito, enviado al Virrey con intención de que éste lo remitiera al Rey, fue la causa que mantuvo a Guillén de Lampart en prisión, los inquisidores mencionados en él, no descansaron hasta verlo muerto.

George Baudot, en su artículo *La Inquisición novohispana y los textos perseguidos del amor marginal. Siglos XVIII y XIX*, analiza a profundidad la producción literaria de la cual, según palabras del autor, la «malicia popular desenfrenada» es censurada y recogida por la Inquisición. Cuando Baudot hace referencia a la producción literaria, lo hace en sentido amplio; es decir, no sólo los documentos escritos, sino también los cantos y bailes que abordan un tema que transgredía las normas establecidas por el Santo Oficio, el de los amores marginales. El material estudiado por George Baudot muestra el carácter subversivo y transgresor del ilustrado siglo XVIII. Presenta una producción picaresca que cuestiona las creencias, patrones y normas de conducta estipulados por la Inquisición. Dentro de los textos perseguidos del amor marginal, el autor se centra en tres rubros: los escritos sobre bailes y música; las coplas y los cantos que expresan jocosamente el sentir popular tradicional; y, en tercer lugar, los versos de amor lascivo y burlesco, todos muy bien analizados.

Margo Glantz, en su trabajo *Ruidos con la Inquisición: Sor Juana y su carta Atenagórica* hace un interesante y profundo estudio sobre la indirecta persecución que Sor Juana Inés de la Cruz sufrió por parte del Tribunal de la Inquisición, afirmándose que fue una persecución indirecta, porque el Santo Oficio a quien realmente señala es al jesuita Francisco Xavier Palavicino, autor del sermón *La fineza mayor*, pronunciado en el convento de San Jerónimo en 1691. La autora señala que durante mucho tiempo se pensó que el sermón había sido leído como una reconvención contra Sor Juana, puesto que discrepaban sobre la fineza de Cristo. Se creyó —erróneamente— que el jesuita fue enviado a predicar contra la desobediencia de la monja, pero con el hallazgo de una serie de documentos cambió la perspectiva que se tenía. La realidad es que Palavicino era un predicador que opinaba distinto a Sor Juana sobre la fineza de Cristo, pero, por otro lado, no duda de la inteligencia de la jerónima, aunque se exprese con las reservas propias que había que tener hacia una mujer. El sermón de Palavicino, donde la elogia, fue denunciado al Santo Oficio, resultando en su expulsión de la Compañía de Jesús. De igual

manera se le prohibió decir misa, predicar y confesar. Todos estos hechos, es decir, la adulación a una mujer «introducida a teóloga y escriturista» fueron calificados por la Inquisición de indecentes y, por tanto, de transgresión.

En la segunda parte de esta obra se presentan las secciones temáticas para abordar el estudio de la Inquisición: la Inquisición como institución; la religiosidad popular; la sexualidad sancionada, Literatura y Arte; los indios frente al Santo Oficio; los disidentes; materia médica y ejercicio de la Medicina; y, finalmente, censura y libros prohibidos.

LA INQUISICIÓN COMO INSTITUCIÓN

La Inquisición surgió en sus orígenes como un instrumento auxiliar de la autoridad judicial en cada lugar donde fue instituida. No era una institución permanente, sólo constituía un procedimiento eclesiástico para problemas concretos. La Inquisición moderna de la España de los Reyes Católicos —heredada al nuevo mundo— fue construida en un contexto de concentración monárquica del poder y de una explosión espiritual renacentista, fue concebida como una poderosa institución de control social. El tema de la Inquisición como institución es analizado por Javier Sanchiz, María del Carmen Espinosa, María Guevara Sanginés, Pedro Miranda Ojeda y Oswald Sales Colín.

En este esfuerzo para el estudio de la Inquisición como institución, es interesante la contribución de Javier Sanchiz con su trabajo *Funcionarios inquisitoriales en el Tribunal. Siglo XVI*, ya que reúne información sobre el personal de esa institución, sus alianzas y relaciones políticas y sociales en la cotidianidad novohispana del siglo XVI. Con un importante y amplio soporte documental y bibliográfico, el autor describe la realidad y existencia de algunos de los hombres que formaron parte del aparato inquisitorial. Interesado en la biografía documental, que a decir de este investigador «busca sacar del anonimato a hombres y mujeres que sin ser los protagonistas directos de los acontecimientos tuvieron un papel importante», Sanchiz completa la información que proporcionaban las probanzas de limpieza de sangre con los protocolos notariales del siglo XVI, para mostrarnos información sobre los funcionarios del Tribunal. Nos enriquece con el conocimiento no sólo de datos sobre la burocracia del

Tribunal, sino también con algunos no publicados sobre relaciones sociales, políticas y económicas de la Nueva España en el siglo XVI.

María del Carmen Espinosa escribe el artículo *Conflictos políticos y jurisdiccionales en la Inquisición episcopal a mediados del siglo XVI*, donde hace énfasis en la relación entre la norma y su cumplimiento en la vida cotidiana novohispana. En su trabajo nos relata tres procesos inquisitoriales que tuvieron lugar en el actual estado de Guerrero, en las provincias de Zumpango y Xalapa. La autora narra de manera fluida y agradable, con estos ejemplos, la situación y dificultades que existieron en la Nueva España entre un sector de la justicia y los funcionarios reales de la época, confirmando la presencia de «lo político» en algunos de los procesos.

María Guevara, de manera minuciosa, analiza en su artículo *La Inquisición en Guanajuato*, las lecturas que sobre el Tribunal realizaron algunos miembros de la élite cultural del Bajío en el siglo XIX y principios del XX; también expone las faltas que fueron perseguidas por éste en los siglos XVII y XVIII, las prácticas judaizantes, la bigamia, el curanderismo, la brujería y el pacto con el Demonio.

Para ampliar el conocimiento acerca de los tribunales que funcionaban lejos de la capital novohispana, Pedro Miranda escribe el trabajo *Decadencia y abolición de la Inquisición en la provincia de Yucatán (1813-1820)*, donde aporta interesantes datos sobre la situación del Tribunal del Santo Oficio bajo la Ilustración, la crisis del aparato inquisitorial en las últimas décadas de la Colonia y sus manifestaciones más evidentes, así como de la situación de la comisaría del Santo Oficio en la provincia de Yucatán. El autor con su investigación, incrementó el conocimiento acerca de los sucesos que se dieron en la provincia de Yucatán ante los decretos sobre la abolición del Santo Oficio.

Como una aportación muy valiosa, Ostwald Sales nos hace un relato sobre el papel de la Inquisición como elemento de poder en un lugar tan alejado de la metrópoli como los territorios insulares filipinos. En su artículo *La Inquisición en Filipinas frente a moros y musulmanes*, el autor escribe sobre los comisariados, la manera cómo se reflejaban en ellos vicisitudes que afectaron la presencia española en las islas en el siglo XVII; la Inquisición filipina funcionó como instrumento del Estado español para la consolidación de la presencia española, como elemento regulador más que censor y represor para la continuación de relaciones diplomáticas, de poblamiento y de defensa nacional.

RELIGIOSIDAD POPULAR

La religiosidad popular tuvo manifestaciones que involucraron a los diferentes sectores de la sociedad. No sorprende que los estudios presentados reflejen aspectos que compartían los grupos dirigentes —aristócratas, funcionarios y religiosos— y con los del pueblo. Con base en las creencias tradicionales se construyó en Europa el perfil de la bruja, encarnación del mal, que fue perseguida y castigada, y cuyas características definidas por los textos fueron personificadas en las reas detenidas y juzgadas por los inquisidores. Es interesante el estudio de la brujería para establecer comparaciones entre el discurso inquisitorial europeo y el de la nueva realidad novohispana, para señalar las diferencias culturales que presentaban las brujas. Las creencias tradicionales —en el caso de la Nueva España— permitieron la reelaboración del cristianismo que se manifestó en movimientos de resistencia indígena, fortaleciendo el ritual agrario, y enriqueciendo la literatura oral que ha sobrevivido hasta nuestros días. En el contenido de cada colaboración el eje central fue la religiosidad popular.

Elia Nathan en su estudio *La Inquisición como generadora y transmisora de ideologías*, analiza la persecución de las brujas durante la Inquisición Papal o medieval, para destacar la conformación, la transmisión y la difusión de esta ideología entre los siglos XIV al XVII en la Europa occidental. Los ejes de transmisión se basan en cuatro ideas fundamentales: las brujas existen; las brujas, hombres y mujeres, realizan maleficios gracias a un pacto con el Diabolo; son peligrosas porque forman una secta proselitista; y como aliadas del Diabolo, se rigen por valores anticristianos y en consecuencia antisociales. La difusión fue por tres vías: la predicación de los religiosos; los tratados demonológicos para su persecución entre los cuales destaca el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*; y, las confesiones públicas en Autos de Fe, basadas en interrogatorios y cuestionarios que transmitían los valores y creencias vigentes en la época. Estas ideas permitieron delinear el perfil de la bruja y conformar a la brujería como ideología; se unieron elementos cultos y populares, el papel de las élites cultas fue especialmente importante ya que ellas realizaron los juicios inquisitoriales que permitieron su transmisión y difusión.

En *El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el Demonio en el siglo XVII novohispano. El Caso de La Chuparratones*, Flor de María

Trejo analiza la dicotomía Mujer-Demonio que caracterizó a la brujería europea con el caso de Josepha Ramos en la ciudad de Querétaro. El estudio permite a la autora establecer el modelo de lo femenino a partir del discurso inquisitorial apoyado en el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*. La *Chuparratones*, acusada de ser bruja-hechicera, abandonada por su amante, hizo pacto con el Diablo para obtener poderes y vengarse. En el imaginario colectivo queretano, esta mujer recurrió a lo sobrenatural para causar problemas a la comunidad; los sacerdotes franciscanos reconocían esta capacidad de la mujer y atemorizaban a sus feligreses. Escudados en el interés religioso para definir el pacto, participaron con mujeres en sesiones caracterizadas por un desenfreno erótico, culminando con el nacimiento extraordinario de un niño parido por una doncella, que en realidad cubría el incesto entre la joven y su hermano —sacerdote franciscano—. Queda de manifiesto que el discurso inquisitorial fue usado e interpretado según las circunstancias, sirvió en este caso para acusar a una curandera, justificar comportamientos eróticos y cubrir el incesto, provocándose en la comunidad una histeria colectiva.

Ana María Morales en *La bruja novohispana del XVIII. Coincidencias y peculiaridades*, realiza un análisis de la hechicería en el mundo greco-latino y el cristiano para establecer la diferencia entre hechicería y brujería. Ubica a la bruja entre los especialistas de la magia popular, relacionándola con los fenómenos metereológicos y con su capacidad de volar. Las mujeres que se creía que habían establecido pacto con el Demonio adquirían poderes para hacer maleficios, transformaban el ambiente en que se movían, volaban, y para que fueran efectivas, realizaban sus prácticas por la noche. La bruja era la encarnación del poder maligno —como aparece en los documentos—, sujeto de persecución para llevarla a la hoguera, la picota o la horca. Esta figura es difícil encontrarla en los documentos inquisitoriales novohispanos, pues sólo revisten particularidades culturales sincréticas que respondieron a una realidad distinta a la hispana.

Federica Sodi y David Aceves en *El uso y abuso del chocolate en la Nueva España*, llevan a cabo un análisis histórico sobre el chocolate desde la época prehispánica hasta nuestros días. Basándose en representaciones arqueológicas, códices, fuentes históricas, documentos inquisitoriales y visitas a fábricas chocolateras, destacan la elaboración y los diversos usos del chocolate, entre los que mencionan:

como moneda, terapéuticos –tomando en cuenta los efectos fisiológicos– y alimenticios. En la magia amorosa colonial fue utilizado como estimulante, siendo parte importante de algunas recetas a las que recurrieron mujeres y varones para solucionar sus deseos amorosos, por lo que fueron denunciados ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, y junto con ellos el chocolate.

José Antonio Terán en *Templo al Demonio en un pueblo de indios: delito contra la fe que pasó desapercibido para la Inquisición*, permite aclarar que los indios no estaban bajo el fuero del Santo Oficio, sino del ordinario, debido a esta situación lo que sucedía en los pueblos de indios no tocaba a los inquisidores calificarlo, lo que explica que en la región de Cholula se hubiese erigido un templo en el siglo XVIII en donde se efectuaba culto al Demonio. Señala el autor ritos de antiguas religiones prehispánicas, al lado de otros de brujería, hechicería y culto al Diablo. A partir del análisis arquitectónico del edificio, asocia los espacios al ritual y reconstruye el culto al Demonio y las misas negras.

Gerardo Lara en *El Cristo Viejo de Xichu, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica*, plantea la reelaboración del cristianismo por los indígenas en el pueblo de Xichú de Indios, en la Sierra Gorda queretana, habitado por pames, jonaces, ximpeces y otomíes. En esta región de frontera se tuvieron casos de heterodoxia religiosa que fueron conformando una religiosidad sincrética que incorporaba creencias de origen prehispánico con el catolicismo del siglo XVIII. El autor estudia el caso de Francisco Andrés, acusado ante el Santo Oficio por usar rosa maría, yerba alucinógena; él en realidad era un líder mesiánico conocido como el *Cristo Viejo*, que organizaba a los indios del pueblo en contra de los hacendados, controlaba las elecciones del cabildo y provocaba revueltas con sus sermones y el séquito de mujeres que lo acompañaba a todas partes, provocando hostilidad contra los vecinos españoles. El caso refiere que se persiguió y castigó a Francisco y a los indios implicados. Este proceso permite conceptualizar el cristianismo indígena.

Ana María Salazar en *Las representaciones del Diablo en Morelos. Siglos XVI a XX*, tomando como categoría de análisis los procesos de larga duración, estudia la memoria colectiva que sincretiza rasgos culturales de diversos orígenes. Su interés es ilustrar la continuidad histórica y cultural de las representaciones del Diablo basándose en

la historia, la historia oral y la etnografía, especialmente en Tepoztlán, Morelos. Como punto de partida discute la dicotomía de la teoría religiosa sobre el bien y el mal, para ubicar las primeras apariciones del Diablo en Tepoztlán en el siglo XVI, cuyas variantes sobreviven en la tradición oral de los morelenses contemporáneos en la leyenda de Agustín Lorenzo, personaje vestido de charro, montado a caballo, sombrero a la espalda y destellos de fuego en sus ojos —es la personificación del Diablo—, y vive en una cueva en la que hay grandes riquezas. La autora liga esta creencia con los rituales agrarios, de los cuales destaca el del 29 de septiembre, día de San Miguel —quien venció al Diablo—, festividad dedicada al pericón, planta medicinal utilizada para proteger a seres humanos, animales, casas y tierras contra el Demonio. La autora concluye que, la presencia del Diablo en Morelos debe ser estudiada en el marco de la religiosidad popular como un fenómeno cultural sincrético.

SEXUALIDAD PROHIBIDA

En amplia defensa del modelo cristiano de conyugalidad, la Inquisición extendió su esfera de acción a la vigilancia de las actividades más íntimas de los individuos y el ejercicio de la sexualidad. Se preocupó sobre todo por la sodomía, la sollicitación, la bigamia y por lo que se pensara y dijera sobre la fornicación. Estos son temas sobre los que escriben Marcela Suárez, Jaime García, Raymundo Flores Melo, Dolores Enciso Rojas y Noemí Quezada.

Marcela Suárez, preocupada siempre por el análisis crítico del concepto «desviación», analiza en su artículo *Sexualidad, Inquisición y herejía en la Nueva España de las Luces* la vinculación que se dio entre la herejía y la sexualidad en la Nueva España del siglo XVIII. Presenta un estudio de las actividades relacionadas con el ejercicio de la sexualidad que fueron perseguidas y censuradas por el Tribunal del Santo Oficio en las postrimerías del citado siglo, específicamente: la sollicitación, la bigamia y la sodomía.

Jaime García presenta —como parte del amplio trabajo que ha realizado sobre el Taxco colonial— un estudio minucioso bajo el título de *Curas sollicitantes en la comarca de Tasco (1580-1630)*, donde se refiere a los religiosos que fueron denunciados como sollicitantes ante el Tribunal del Santo Oficio en el periodo comprendido entre 1580 y 1630. El autor aporta datos interesantes acerca de las relacio-

nes sociales y el funcionamiento del Tribunal en el comisariado de Taxco, y una nueva interpretación del fenómeno de la solicitud.

Raymundo Flores aborda en *Casos de sodomía ante la Inquisición de México en los siglos XVII y XVIII* el tema de la sodomía como falta perseguida por la Inquisición. La define y clasifica según los criterios de la época, además de explicar el procedimiento y los criterios inquisitoriales para el tratamiento de este delito. A través del estudio de 39 procesos revisados en el Archivo General de la Nación de México, descubre información importante y concluye con aportaciones novedosas sobre el tema.

Para el estudio de la Inquisición en su papel de instrumento de control social hay quienes trabajan la relación entre el Tribunal y aquellos individuos que ejercían una sexualidad alejada del modelo cristiano de conyugalidad. De esta manera Dolores Enciso, experimentada investigadora sobre el tema, en su artículo *Inquisición y bigamia en Nueva España* nos aporta datos sobre el delito de bigamia en los fueros civil y eclesiástico y la participación de la Inquisición en la persecución y castigo de esta falta. La autora analiza la legislación, jurisdicción y procedimientos en contra de los bígamos y poliviras, brindándonos un análisis profundo y especializado del tema.

En su artículo *Cosmovisión, sexualidad e Inquisición*, Noemí Quezada analiza la cosmovisión hegemónica sobre la sexualidad vigente en Nueva España durante los tres siglos de dominación colonial, la judeo cristiana que coexistió con la indígena mesoamericana y las de origen africano, realizando como es usual en ella, una aportación al conocimiento de la sociedad de la época. Desde la etnología histórica, la autora lleva a cabo un análisis minucioso de 332 casos sobre las distintas técnicas usadas por los novohispanos para resolver la compleja problemática amorosa. Estudia, a partir de un enfoque de género, las relaciones entre los sexos y las relaciones sociales; además, destaca la importancia de las prácticas mágicas ligadas al amor y explica la función del Santo Oficio para controlar la sexualidad y las emociones de las mujeres y los varones en la Nueva España.

LITERATURA Y ARTE

La historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición no sólo se conoce por la documentación que dejó esa institución y que ahora albergan diferentes archivos, sino también por los libros de carácter histórico escritos durante la vida del Tribunal y más aún, en épocas

posteriores a su clausura. Pero las fuentes para acercarse a lo que fue la Inquisición no se limitan a lo ya expuesto; el género literario, en particular la novela y la poesía, también ofrecen una rica información de lo que fue el Santo Oficio. De ello se ocupan María Águeda Méndez y Margarita Peña. En tanto, Leticia Algaba y Alejandro Araujo contrastan sus puntos de vista con respecto a *Monja, casada, virgen y mártir*, Miguel Angel Castro y Ana Rosa Domenella, con diferente enfoque, analizan *La hija del judío*. Todos estos trabajos demuestran el conocimiento del tema. Mediante la literatura, epístolas, poesías –oráculos y décimas– y novelas que retornan al pasado colonial, se obtiene una abundante información sobre el ambiente vivido en el México de entonces, exhibiendo en muchos casos la crueldad de la Inquisición y sirviendo todas ellas como importantes fuentes para conocer la historia de las mentalidades. Los artículos que aquí se presentan hacen referencia a los escritos que fueron confiscados por la Inquisición, de acuerdo con su contenido –sexual, hereje, albur, adivinación– y se analizan los móviles que inspiraron a los escritores del siglo XIX a escribir y reprobar la conducta de la Inquisición. La colaboración de Edelmira Ramírez señala la vinculación de la sexualidad con la expresión artística.

María Águeda Méndez, en su artículo *La Inquisición y sus secretos: el caso de Antonio Nuñez de Miranda*, comenta dos obras escritas por Nuñez de Miranda, que no fueron del agrado del Tribunal del Santo Oficio; la primera porque se hablaba de la ofensiva indecencia de las mujeres que no vestían adecuadamente al asistir a las ceremonias religiosas de Semana Santa; y la segunda porque presentaba doctrinas nuevas, escandalosas y temerarias, de aquí que dicho Tribunal procediera contra el autor, quien por ser miembro de esa institución, salió bien librado en ambos casos. La autora demuestra que la institución no trataba a todos por igual, pues había condescendencia y encubrimiento hacia su personal, llegando a proteger y socorrer a los suyos, a los importantes o a los poderosos, haciendo caso omiso de los estatutos que la regían. Tal fue el caso de Nuñez de Miranda, quien fue confesor y calificador de la Inquisición de la Nueva España por más de 30 años.

Margarita Peña, en su artículo *Poesía, subversión e Inquisición: algunos ejemplos*, aborda dos tipos de literatura sancionada por el Tribunal del Santo Oficio, que permiten estudiar la relación entre literatura y mentalidades en la Nueva España. En particular se refie-

re a los oráculos y a las décimas, que fueron causa de proceso por parte de la Inquisición, tanto los autores como los lectores. Dentro de los oráculos, la autora profundiza en el *Mofarandel de los oráculos de Apolo* que fue leído en la Nueva España del siglo XVII. La tradición oracular y los libros de suertes tuvieron buena aceptación entre el público, pero todas las obras sobre predestinación figuraron en la lista de libros prohibidos. De los oráculos del siglo XVII pasa a las décimas de la siguiente centuria, que fueron expresión de una lírica popular que fue prontamente censurada. La autora analiza el *Poemario* de Mariano Ruiz Calero, acusado de hereje.

Leticia Algaba retoma el tema de la Inquisición desde la perspectiva del siglo XIX y con base en la novela histórica. Su artículo, titulado *¿Una polémica anacrónica?: la Inquisición en Monja y casada, virgen y mártir de Vicente Riva Palacio*, inicia destacando la posición ideológica de este autor —la liberal—, sus cualidades como escritor y su empresa novelística. En su análisis de la obra *Monja y casada, virgen y mártir*, la autora presenta el interés de Vicente Riva Palacio por exhibir la crueldad de la Inquisición. Afirma que, valiéndose de la literatura, Riva Palacio recorre ampliamente el periodo virreinal, donde trae a colación hechos nefastos de la Iglesia y del clero, así como ciertos casos del Tribunal en cuestión, criticándolos fuertemente. El artículo de Algaba deja ver que la novela de Riva Palacio tenía una moraleja: combatir los errores de los nuevos moralistas buscadores de escenas horripilantes; de aquí que no fuera anacrónico detenerse en la segunda mitad del siglo XIX a discutir asuntos pasados. En ese momento se defendía un nuevo orden social.

En su artículo *La representación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Vicente Riva Palacio y su novela Monja y casada, virgen y mártir*, Alejandro Araujo Pardo, presenta la imagen que Riva Palacio tuvo del Tribunal del Santo Oficio. Lo hace analizando las condiciones posibles que durante el siglo XIX permitieron a un sujeto pensar la Inquisición, es decir, se introduce al contexto donde se movía el autor. Araujo sitúa la novela histórica mencionada en un espacio político del siglo XIX, pero desde el punto de vista de una política liberal, que tuvo entre sus preocupaciones, quitar el poder político y económico a la Iglesia. De aquí que Riva Palacio, a través de su obra, criticara a esta institución, que imponía sus creencias; a la Inquisición la vio negativamente porque coartaba la libertad de los sentimientos del ser humano. Araujo

presenta la novela de Riva Palacio como producto de la mentalidad liberada que consideraba al periodo colonial oscuro y lleno de injusticias.

Miguel Angel Castro, en su artículo *Entre tañidos y susurros. La hija del judío de Justo Sierra O'Reilly*, se propone explorar la forma en que se logra la ambientación de la novela citada, lo cual hace extraordinariamente bien, al entrelazar su propia redacción con la de Justo Sierra O'Reilly. Castro deja ver que en la novela del siglo XIX la historia está presente, por la cual Sierra O'Reilly, tomando una posición política, califica al México colonial como sombrío. En la novela *La hija del judío*, hay un acercamiento al Tribunal del Santo Oficio a través de acontecimientos y sucesos narrados que permiten apreciar el tenso clima que existía dentro y fuera de esta institución, alrededor de encierros, confesiones, secretos, asesinatos, etcétera.

Ana Rosa Domenella en *Lo dicho y lo omitido en La hija del judío de Justo Sierra O'Reilly* analiza la publicación y la época —el siglo XIX— en que se escribió la novela; pone énfasis en la posición de Sierra, visto como autor romántico, sin detenerse a relatar los hechos inmediatamente anteriores, como la guerra de castas, sino que se remonta hasta el siglo XVII; considera los personajes femeninos —aunque sean escasos— en la novela, calificándola de masculina y patriarcal, centrada en los manejos de poder durante el siglo XVII en la Nueva España. De igual manera profundiza en la oposición entre Inquisición e imprenta, donde esta última tuvo dos fines, convertir a los indígenas, y ser utilizada para las conspiraciones. Con un buen dominio sobre el tema, la autora estudia la Inquisición que relata Sierra O'Reilly, presentándola como un instrumento de control social.

En cuanto a las relaciones del Tribunal con los autores de algunas expresiones artísticas, Edelmira Ramírez con su amplia experiencia en los terrenos de la historia novohispana, del arte y de la psicología, ofrece un estudio minucioso titulado *La conculcación en algunos procesos inquisitoriales*, donde analiza a ésta como falta perseguida por el Tribunal del Santo Oficio. Explica el contenido del concepto «conculcación» y describe sus diferentes manifestaciones en los siglos XVI, XVII y XVIII novohispanos. La autora escribe sobre supersticiones, violencia y utilización de imágenes, brindándonos nuevos conocimientos, producto de la investigación de más de 200 casos.

Finalmente nos conduce al mundo de las pasiones y emociones, y como ella misma señala, al espacio de «los temperamentos vivos de la sociedad novohispana».

LOS INDIOS FRENTE AL SANTO OFICIO .

Los trabajos que forman parte de esta sección presentan aspectos de gran importancia para entender el funcionamiento de las instituciones que vigilaban los asuntos referentes a la fe, el castigo y los transgresores en la Nueva España. Durante el periodo de la conquista, como lo señalan Elvira Buelna y Teresa Sepúlveda, se estableció la Inquisición Episcopal con Fray Juan de Zumárraga, que tuvo una función importante en el control de la población indígena; con el discurso ideológico de llevar a cabo la evangelización y erradicar la idolatría, las autoras establecen, las funciones políticas, religiosas, sociales y culturales implicadas en este sistema inquisitorial que tuvo un papel definitivo en la introducción del catolicismo. La dureza de los castigos que impuso Juan de Zumárraga, hizo que la Corona estableciera que los indios fueran juzgados por el Tribunal Ordinario para castigar sus faltas contra la fe. Para españoles, negros, mulatos y mestizos, en 1571, se estableció el Santo Tribunal de la Inquisición como institución de control social y vigilancia religiosa. Las aportaciones de Irma Cruz y Carmen León discurren sobre la estructura y funciones de las dos instituciones para delimitar su jurisdicción, analizando los continuos conflictos generados entre sus representantes, sobre todo fuera de la ciudad de México, para castigar las faltas cometidas contra la fe sin transgredir las normas jurídicas y legales que servían de base a los funcionarios.

Elvira Buelna ubica su estudio *Indígenas en la Inquisición Episcopal de Fray Juan de Zumárraga (1536-1546)* en la etapa de la conquista de 1521 a 1541. Considera a la Inquisición Episcopal como un aparato al servicio del Estado español para hacer las transformaciones que consolidarían a la Colonia, en la cual españoles y conquistadores conformarían a la nueva clase dirigente y los indios a los sometidos. En los casos que presenta se manifiestan los conflictos políticos, religiosos, sociales y culturales suscitados entre conquistadores, indios y el gobierno imperial, confrontándose asimismo la visión del mundo europea y la indígena, dentro de un proceso de adaptación a las nuevas condiciones de vida colonial. A partir del análisis de 23 casos (7 de-

nuncias y 16 procesos) contra indígenas durante la Inquisición Episcopal, con Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico. En el aspecto religioso, la mayoría de los cargos contra los acusados fue por idolatría: ceremonias y ofrendas a sus antiguos dioses, protección y cuidado a sus deidades, conservar los centros de culto en cuevas, cerros, manantiales y lagunas, lo que demuestra claramente la vigencia de la religión prehispánica frente a la nueva religión. En lo social, señala las relaciones desiguales entre los grupos que conformaban la nueva sociedad y la dureza con que fueron castigados los indios por Zumárraga. En lo cultural, apunta la necesidad de romper con las reglas de parentesco y la institución del matrimonio prehispánico, tan diferentes a las de tradición cristiana que llevó a los castigos impuestos a los indios por Zumárraga con la justificación de la defensa de la fe y en contra de la idolatría.

Irma Guadalupe Cruz en *Inquisidores virtuales. Los Indios bajo la Justicia Ordinaria*, menciona que el proceso de conquista, colonización y evangelización provocó el enfrentamiento de dos visiones del mundo, la europea y la mesoamericana. La Corona española, con el objetivo de incorporar a la población indígena buscaba conseguir el orden y equilibrio entre los diferentes sectores de la nueva sociedad. Para los españoles, negros y grupos de mezcla se implantó como institución de control social el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, brazo normativo de la vida religiosa. Para los indios, el Juzgado Ordinario Diocesano los sancionó en sus faltas contra la fe, mediante el provisor o vicario general, quien delegaba en sus sacerdotes o ministros de doctrina la facultad de juzgar y castigar a sus feligreses, ya que en su calidad de neófitos, los indios no entraban en la categoría de herejes, pero sí en la de idólatras. Los curas funcionaban como inquisidores locales para recibir denuncias, dirigir las testificaciones y aplicar sentencias. La autora analiza la complicada confusión jurisdiccional y numerosas disputas sobre la competencia, funciones y procedimientos entre los juzgados ordinarios, los juzgados civiles y los tribunales inquisitoriales en materia de indios y sus prácticas idolátricas. Se menciona además que, para el siglo XVIII, los conflictos aumentaron y se agudizaron entre la Inquisición y los juzgados diocesanos, propiciando la necesidad de introducir la *Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos* como parte de los Juzgados Eclesiásticos del Provisorato, siendo de facto, una inquisición para los

indios. La autora concluye que ésta fue un aparato represor de una minoría dominante, que documentaba rigurosamente sus acciones, con limitada influencia sobre la mayor parte de la población novohispana, los indios, a quienes juzgaban los tribunales ordinarios —que no documentaban sus procesos por ignorancia, descuido o tolerancia— y cuyo funcionamiento se vio trastocado por los conflictos de competencia, funciones y procedimientos.

Encomenderos, indígenas e Inquisición en Yanhuítlán, Oaxaca 1544-1547, colaboración de Ma. Teresa Sepúlveda, incluye un marco histórico para ubicar las relaciones de poder entre los indígenas y el encomendero con el pago del tributo en especie y el trabajo de los indios para la estancia ganadera, el trabajo de la seda, la explotación de la grana, y tierras de cultivo. Considera las relaciones entre los frailes y los indios en el proceso de evangelización. En 1544 fueron aprehendidos por la Inquisición apostólica los caciques Don Domingo, Don Francisco y Don Juan por dar culto a los ídolos y realizar sacrificios humanos, caso que muestra las alianzas entre los caciques indios y el encomendero Francisco de las Casas, primo de Hernán Cortés, confrontándose al fraile Domingo de Santa María, quien recorrió la región quemando ídolos, pero al destruir los templos prehispánicos para construir el monasterio despertó el enojo en los indígenas, negándose estos a trabajar; el fraile acusó al gobernador Don Francisco de las Casas de oponerse a la conversión ya que era sacerdote mayor; denunció además el apoyo que recibían de éste, quien tomando el papel de gran *tatuan* favorecía a los caciques indios y protegía y toleraba la idolatría para asegurarse el tributo y la mano de obra indígena. Ante las acusaciones de culto y sacrificio, el gobernador y su hijo fueron trasladados a la ciudad de México. Don Francisco fue el primero en ser juzgado, se desconoce la sentencia dictada por fray Juan de Zumárraga; Don Domingo regresó como cacique regente y ocupó el puesto hasta 1588; y el juicio en contra de Don Juan y los sacerdotes fue suspendido en 1547. La autora concluye que, a través de este proceso, fue posible analizar la lucha por el poder económico y político en la Mixteca, demostrando el reacomodo de las relaciones de poder entre el encomendero y los indios para conservar su posición y privilegios; sin embargo, después del proceso, el encomendero apoyó a los dominicos evangelizadores y fue patrocinador del convento.

María del Carmen León Cázares en *El Obispo Fray Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe*, centra su estudio en la segunda estancia del fraile en la diócesis de Yucatán (1573), la cual gobernó por cinco años. Su gestión se caracterizó por una compleja competencia entre las jurisdicciones. No obstante, él se mantuvo firme frente a la responsabilidad contraída de velar y mantener la pureza del dogma y vigilar el comportamiento religioso de su feligresía bajo los principios cristianos, compuesta por indios neófitos en la nueva religión y resistentes a abandonar la propia. El establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición causó problemas de jurisdicción ya que funcionaba de manera paralela al Tribunal Episcopal. Los conflictos se plantearon con el Comisario del Santo Oficio, Cristóbal de Miranda, a quien se le recomendó vigilara a Landa para que no se excediera en su jurisdicción. Fray Diego de Landa se desplazó a la ciudad de México y, contra lo esperado, fue invitado por los inquisidores del Santo Oficio a predicar en el Auto de Fe de 1575; en la sede arzobispal mandó imprimir a su costa una cartilla en lengua maya para la enseñanza de la doctrina. A su regreso a Mérida, establece una competencia jurisdiccional con el Comisario del Santo Oficio y lo cuestiona como provisor, en tanto que Cristóbal de Miranda desconoce a fray Diego de Landa como juez. Este enfrentamiento entre el Inquisidor Ordinario y el Comisario del Santo Oficio permite a la autora discutir los límites jurisdiccionales de ambos tribunales.

LOS DISIDENTES

El Santo Tribunal de la Inquisición castigaba la herejía, por lo tanto, los grupos de disidencia religiosa que se apartaban de la ortodoxia de la Iglesia católica y que manejaban conceptos y prácticas consideradas transgresoras y antisociales, fueron objeto de persecución y castigo. En la Nueva España, los falsos místicos o iluminados respondieron a las condiciones y modelos culturales de la sociedad. La santidad y la comunicación con Dios, la Virgen y los santos fueron elaboraciones simbólicas que permitieron la expresión popular de corrientes filosóficas como el misticismo. La represión, el castigo y la muerte como sistemas de control social fueron aplicados por la Inquisición para evitar no sólo la disidencia religiosa, sino también la política y la moral, como lo comprueban los estudios de Isabel Lagarriga, Adriana Rodríguez y Norma Guarneros. En esta sección se incluye el estudio

de Pilar Tonda sobre Miguel Servet, médico y teólogo español enviado a la hoguera por los calvinistas de Ginebra.

Isabel Lagarriga en *Heterodoxia y estados alterados de conciencia en la Nueva España: los iluminados, alumbrados o ilusos*, analiza la percepción de la realidad, distinta a la cotidiana a través del sueño, las perturbaciones de la locura y las alucinaciones, explicadas como fenómenos de posesión, trance y éxtasis místico. Estudia el iluminismo en España y a sus más destacados representantes; entre los precursores destaca a Pedro Ruiz de Alcaraz y a Isabel de la Cruz cuyas bases doctrinales siguieron los alumbrados de Llerena y Extremadura; oraban con movimientos ostentosos, sufrían desmayos, hacían gesticulaciones libidinosas y en estado de éxtasis tenían revelaciones y visiones; algunos eran terapeutas. Fue esta la influencia que llegó a Nueva España, en donde los alumbrados o iluminados decían poseer la luz de Dios, estar en estado de santidad y en constante comunicación con lo sobrenatural. La autora estudió 53 casos inquisitoriales y comenta que los alumbrados novohispanos incorporaron a la tradición española prácticas y concepciones indígenas, que se perciben especialmente en los casos de curanderos alumbrados. La autora propone que los alumbrados, iluminados o ilusos, pueden quedar incluidos dentro del concepto de herejía popular.

En *Alumbrados novohispanos en el siglo XVII*, Adriana Rodríguez analiza el iluminismo español como una doctrina de misticismo popular, la relajación de costumbres manifestada en el amor sensual y sexual y a sus más destacados representantes. Como Lagarriga, opina que fue el iluminismo extremeño y no el toledano el que pasó a la Nueva España, creían en la comunicación con lo sobrenatural, que se manifestaba en actos extraordinarios como arrobos, raptos, ardores, temblores, desmayos, todo ello como indicios del amor de Dios en la búsqueda del estado de perfección. Menciona los casos de españoles en el siglo XVI; en el análisis que hace del siglo XVII, en cambio, aparecen tanto españoles, como indios, mestizos, negros y mulatos que en trance hablaban con Cristo, la Virgen, santos y santas. Concluye la autora que el iluminismo se adaptó a la realidad sociocultural novohispana, cuyas características esenciales fueron: la oración mental, raptos y arrobos, alarde de santidad en sitios consagrados y públicos, conceptualizándola como una forma de religiosidad popular.

Norma Guarneros en *El discurso perseguido o la palabra encarcelada. Causas contra herejes y beatas en la Inquisición novohispana, siglo XVII*, considera al Tribunal Inquisitorial como la institución de control social e instrumento de poder y represión. Algunos de los acusados detenidos por sus escritos, fueron considerados transgresores por seguir doctrina como la de los alumbrados, iluminados, molinistas, dejados y quietistas. Estudiando el discurso autobiográfico de fray Agustín Claudio, de la Orden de los Hipólitos, permite el acercamiento a la compleja relación entre un hombre religioso y sus hijas espirituales, señalando cómo vive él las tentaciones. El religioso conocía los escritos de Santa Teresa y de fray Luis de Granada, así como la vida de los santos, modelos sociales en el barroco mexicano. El segundo caso es el de la beata María Cayetana Loria, quien según declara, había aprendido a leer milagrosamente, conocía la vida de los santos y mantenía relación estrecha con sus confesores. El religioso y la beata fueron perseguidos y encarcelados; sus escritos ejemplares y de edificación, tanto de la confesión del religioso como el libro de la vida de la beata fueron considerados heréticos y subversivos.

María del Pilar Tonda en *Miguel Servet y la intolerancia religiosa* aborda el caso del médico y teólogo español condenado en 1553 por el Consejo de Ginebra a ser quemado vivo junto con sus libros, caso que representa el cargo más grave de la intolerancia de la Reforma calvinista. En su análisis la autora vincula a Servet con la historia de las ideas, el desarrollo filosófico y la reforma religiosa. Servet que había perdido la fe católica leyendo las obras de la Reforma alemana, desarrolló sus propios planteamientos cuyo punto medular era el dogma de La Trinidad. Su correspondencia epistolar con Calvino en la cual exponía sus ideas de conciliar el pensamiento de Lutero con el catolicismo, sirvieron para ser perseguido por la Inquisición en Francia, y para ser condenado a la hoguera por los calvinistas en Ginebra. La autora concluye que la Reforma evangélica moldeaba un hombre nuevo, cuyos valores concordaran con la moral capitalista; si bien entre los protestantes no había Inquisición, los procedimientos legales y la administración de justicia eran más arbitrarios, subjetivos y personales. En tanto que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición era más riguroso en sus objetivos para prevenir y evitar la herejía, mediante sus procedimientos juzgaba, absolvía y otorgaba gracia antes de condenar a los reos.

MATERIA MÉDICA Y EJERCICIO DE LA MEDICINA

Sobre la relación medicina-Inquisición se presentan dos artículos, el de Martha Eugenia Rodríguez y Angelina Galindo, y el de Alberto del Castillo. A través de ellos se da un panorama general de los puntos, dentro del ámbito médico, que incumbían a la Inquisición. La medicina, a pesar de ser una disciplina altamente reconocida durante el periodo virreinal, que contó con una de las pocas facultades que había en la Real y Pontificia Universidad, no tuvo plena autonomía. Además de atenerse a lo que dictaba el Real Tribunal del Protomedicato, en muchos casos también tuvo que seguir las disposiciones del Tribunal de la Inquisición, lo cual refleja que la supervisión de este último se hacía de manera amplia. A través de un caso muy particular, el de la locura, se analiza el arraigo de un determinado modelo en un momento dado, el religioso, el de la Inquisición, que juzga esa enfermedad de acuerdo con sus parámetros, sin intervención de la medicina. Se muestra que fue hasta el Siglo de las Luces cuando esta ciencia participa de manera directa en la interpretación que se da a la enfermedad.

Martha Eugenia Rodríguez y Angelina Galindo en su artículo *El Protomedicato y la Inquisición: supervisores de la medicina* muestran en qué casos, dentro del ámbito médico, intervenía el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, no obstante la existencia de una institución especializada en medicina, el Real Tribunal del Protomedicato. Señalan que la Inquisición se entrometía en el campo de la medicina sólo cuando veía que sus fundamentos religiosos y de control se podían tambalear, de aquí que supervisara por ejemplo las tesis que escribían los pasantes de la carrera de medicina. Las autoras asientan que los procesos inquisitoriales se dan más en el sentido inverso, ya que eran los propios facultativos los que acudían a la Inquisición para solicitar su autorización en aspectos particulares, como el uso de determinados remedios, logrando con esto, no contravenir las disposiciones del Tribunal de la Inquisición.

Alberto del Castillo en su artículo *Locura e Inquisición. El caso de Josefa de Apelo (1768-1785)* analiza la historia de la locura en la Nueva España, los cambios y rupturas generados en una sociedad colonial donde predominaba un paradigma religioso, pero que con el tiempo se vio influido por nuevos saberes que fueron trastocando las estructuras tradicionales. En una primera etapa presentada por

el autor —de 1521 a 1770—, a la locura se le atribuían distintas explicaciones, basadas en una mezcla de saber popular, tradiciones medievales, concepciones astrológicas e intervenciones divinas o demoniacas. En este momento la medicina no aparecía como un factor clave en la explicación y tratamiento del fenómeno de la locura. Fue hasta el periodo ilustrado, cuando la medicina impuso su hegemonía en la interpretación de las causas de la enfermedad y en la terapéutica a seguir, enmarcándola en el terreno de la fisiología y concibiendo al loco como un ser peligroso, que tuvo que ser vigilado tanto por el Tribunal de la Inquisición como por los médicos.

CENSURA Y LIBROS PROHIBIDOS

El tema referente a los libros prohibidos por la Inquisición es muy vasto. Dicho Tribunal controló todo tipo de publicación, ya fueran folletos, sermones, oraciones, imágenes o libros propiamente dichos, enlistándose todos ellos a través de índices y edictos, que de ser pequeños en el siglo XVI, pasaron a ser voluminosos al final del virreinato. Este tema es estudiado por Ramón Aguilera Murguía, Xóchitl Martínez Barbosa, Raúl Aguilar Carbajal, Teresa Eleazar Serrano Espinosa, Jorge Arturo Talavera, María del Carmen Reyna y José Abel Ramos, enfocándose cada uno a puntos muy particulares e interesantes.

A través de los artículos destinados al tema de los libros, queda planteado que el Tribunal del Santo Oficio no sólo supervisó, expurgó y censuró los textos publicados, sino que el control se extendió hasta las imprentas. El trabajo en estos comercios estuvo vigilado con el objeto de evitar la reproducción de material no aprobado por los censores de la Inquisición. Los índices de libros prohibidos resultaron contraproducentes para la Inquisición, puesto que fueron un medio útil para los curiosos e interesados en abrir las obras prohibidas y conocer su contenido.

Ramón Aguilera Murguía y Xóchitl Martínez Barbosa en su artículo *Libros, Inquisición y devoción* presentan la postura del Tribunal del Santo Oficio ante las publicaciones prohibidas, y para analizar su actuación, se centran en un tema específico —el teológico y devocional de los arcángeles— con el fin de detectar cómo se aplicaban las reglas. Los autores particularizan en el estudio de los siete arcángeles, ejemplificándolo con el libro de Andrés Serrano que trata sobre ese tema. Los autores presentan a través de un serio estudio cuál fue la opinión

del Tribunal de la Inquisición respecto a las interpretaciones alegóricas, simbolismos y devoción de los siete arcángeles, así como las razones, según el Tribunal, para que fuera expurgada la obra de Serrano.

El artículo *Autos sobre un sermón: la vida social y religiosa de la villa de Atlixco en la primera mitad del siglo XVIII* de Raúl Aguilar Carbajal, considera tres sermones que se pronunciaron en la iglesia del convento del Sagrado Corazón, en la villa de Atlixco. Aguilar llega a la conclusión de que el análisis de los sermones que fueron denunciados a la Inquisición sirvió para detectar diversos puntos: el conocimiento que tenían los clérigos respecto a los misterios de la doctrina católica, el conocimiento e interpretación de los evangelios y la presencia de las ideas contrarias a la religión católica. En este artículo se señala cuál fue la importancia de los sermones; a través de ellos se pueden conocer los códigos de conducta que señalaba la iglesia católica para modular el comportamiento de la población. El autor analiza el por qué se denunciaba un sermón, según el discurso que contuviera, palabras ofensivas, proposiciones mal construidas, etcétera. Era la Inquisición quien detectaba los errores que en materia de fe cometía el autor.

El artículo *La obra de imprenta y la Inquisición en la Nueva España: los libros prohibidos* de Teresa Eleazar Serrano Espinosa y Jorge Arturo Talavera González resalta el importante papel que tuvo la imprenta en el territorio novohispano, puesto que fue un medio para difundir conocimientos e ideas. En la conquista espiritual del siglo XVI se utilizó como un instrumento auxiliar en la evangelización, pero también, con su uso, se corrió el riesgo de que los lectores se interesaran y reflexionaran sobre temas que estaban en desacuerdo con la Iglesia—como el científico— y que llevaron a cuestionar muchos aspectos de la vida. Asimismo, subraya que una de las tareas de la Inquisición fue la censura de libros, muchos de ellos de carácter religioso, pero de dudosa doctrina. A través del artículo se relata como se llevaba a cabo la censura de publicaciones y como funcionaba la circulación de obras prohibidas, no obstante el supuesto estricto control del Tribunal del Santo Oficio.

María del Carmen Reyna, en su artículo *Sermones y oraciones prohibidas por el Tribunal de la Santa Inquisición*, se refiere en particular a los de nueva creación, en contraste con los sermones y oraciones tradicionales dedicados a algún santo en especial. Además de presentar un sinnúmero de ejemplos de oraciones y sermones compuestos

entre los siglos XVII y XVIII, queda establecido que fueron elaborados por religiosos y civiles, pero se imprimían, repartían y vendían sin la autorización de la curia eclesiástica. Sin embargo, tarde o temprano, dichas oraciones eran denunciadas al Santo Oficio para que se procediera contra el autor. Se argumentaba entre otras cosas, que podían ser de carácter supersticioso, ignominioso y deshonesto para la fe. Fueron objeto de supervisión las oraciones impresas en las estampas, las imágenes de los santos, que en ocasiones aparecían alteradas; este panorama muestra que a pesar de los temores que inspiraba la Inquisición para intentar guardar el orden, por debajo del agua se hacían muchas cosas.

El artículo *Inquisición y cultura novohispana. Repercusiones de la censura de libros* de José Abel Ramos Soriano, señala que entre las funciones del Tribunal del Santo Oficio estuvo, la de evitar la expansión de las ideas heterodoxas a través de los libros. Para ello se llevaron a cabo no sólo medidas de castigo, sino también de prevención, hecho que resultó contraproducente para la Inquisición. Testimonio de ello fueron los índices de libros prohibidos y edictos, que a la vez fueron que una útil herramienta para el Santo Oficio, despertaron el interés en los lectores ansiosos de leer novedades; por tanto, los índices de libros prohibidos así como los edictos difundieron las obras perseguidas, fueron un medio de difusión de lo que no había que leer, muy apreciado por ciertos lectores curiosos. Además de los índices y edictos, un tercer sistema de control lo constituyeron las licencias para leer libros prohibidos, que por lo regular se otorgaban a determinados personajes. José Abel Ramos analiza con mucha profundidad los puntos que se han señalado.

Queremos agradecer el apoyo que recibimos para la organización del Primer Congreso Internacional sobre la Inquisición Novohispana por parte de Luis Vargas, entonces director del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de Carlos Viesca, Jefe del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, nuestro anfitrión, y a Edelmira Ramírez por su colaboración.

Noemí Quezada

Martha Eugenia Rodríguez

Marcela Suárez

LA INQUISICIÓN Y SU FUNCIÓN
EN LA NUEVA ESPAÑA

EL PENSAMIENTO PERSEGUIDO

Pablo González Casanova

Yo me pregunto por qué estoy hablando aquí, si por lo que hice o por lo que estoy haciendo. Recuerdo vagamente aquel tiempo en que me dedicaba a la «historia de las ideas» —como le llamaban mis profesores— o a la «historia de las mentalidades» como me dicen mis colegas, que en realidad era lo que hacía.

Pienso que siempre me he preocupado de *lo perseguido*. Pero que no fue por eso por lo que me dediqué a la historia de las ideas en el siglo XVIII.

Me parece que en aquella elección contaron muchas razones. Primero contaron mis profesores, que aparte de sustentar una filosofía historicista de la que estaban enamorados, buscaban la historia de la razón, de la verdad y la belleza como una historia de ideas relativas a distintos tiempos y lugares.

Creo que la riqueza del Archivo General de la Nación en el Ramo del Santo Oficio, llamado de la Inquisición, fue otra causa no desatendible. Y desde luego, también contó la mayor sencillez que la paleografía del siglo XVIII mostraba frente a libros y escritos exacerbantes, y a menudo ininteligibles para mí, de los siglos anteriores. Pero algo había sin duda en mi conciencia que desde entonces me llevó a estudiar ideas y sentimientos que el Estado perseguía. De otra manera no me explico que durante tantos años y hasta hoy siga estudiando el pensamiento prohibido.

Volviendo al pasado, antes de contarles algo sobre lo que hago ahora. Mi selección de don Juan Palafox y Mendoza fue porque era jansenista y amante de los indios. Las «razones del corazón» de Pascal que ese venerable obispo expresó en las postrimerías del siglo XVII me invitaron a hurgar en las bibliotecas y archivos de Puebla. Fue ese

uno de mis primeros trabajos como estudiante. Más tarde preparé mi tesis de maestría sobre el odio a las ideas nuevas, y sobre las ideas nuevas del siglo XVIII que también eran cristianas. Le puse al publicarla un título que a Fernando Benítez siempre le ha parecido horrendo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana*. El libro está próximo a cumplir 50 años. En sus páginas reveo, con esa sorpresa que da el olvido de lo propio, que intenté la historia de una mentalidad reacia a las novedades y que poco a poco se fue abriendo a ellas en formas a la vez pasivas y creadoras. Redescubro que contaba más el miedo y la superación del miedo para rechazar o aceptar ideas que la fe o los dogmas teológicos que, por lo demás, estaban lejos de contrariar.

Siento que mi pequeña obra fue una interpretación y un alegato en favor de las ideas nuevas, a la vez revolucionarias y ortodoxas, modernas y cristianas. Esas ideas, que juntaban la fe con la Libertad y la Independencia, movían a los primeros héroes de la Constitución y de la República, sin que la mayor parte fueran realmente heréticas ni materialistas.

De la historia de las ideas, en París, pasé a la historia y sociología del conocimiento y fui poco a poco acercándome al siglo XX. El último libro que escribí cuando era investigador en El Colegio de México fue *La literatura perseguida en la crisis de la colonia* (1958). Al releer sus conclusiones me doy cuenta que no podría decir nada mejor sobre la Inquisición de entonces.¹

Me da mucho miedo releer lo que escribí hace años; unas veces me gusta y otras no y ya no puedo ni quiero corregirlo. Prefiero releer lo que estoy escribiendo, y releer lo que corrijo. Pero en este caso leí el último capítulo de la *La literatura perseguida*, que es una reflexión general sobre la persecución y la literatura en el siglo XVIII. Y no sólo lo encontré mejor escrito que otros textos míos, sino que advertí en él una reflexión general sobre «la burocracia con filosofía», que aún me parece útil para el estudio de otros tiempos, incluido el nuestro; llamó mi atención, el párrafo que dice: «La alabanza representa una parte de la persecución» y aquél otro que sostiene que «el inquisidor dispone de una brújula infalible: el dogma». La alabanza y el arquetipo frente al juicio y el castigo; el dogma con sus verdades frente a la herejía; la ex-

¹ Con mi querido maestro don José Miranda preparé y publiqué en 1953 una antología de la *Sátira anónima del siglo XVIII* perseguida por la Inquisición.

presión festejada con las alusiones y elusiones del barroco frente al tabú de las verdades de los filósofos rebeldes, enemigos del Rey y de Dios, y sus estilos sencillos condenados por los inquisidores, expresan la historia de la cultura, que no es sólo la historia de la persecución de la cultura rebelde sino la de la exaltación de la cultura dominante. La verdadera historia de la opresión está en los premios y castigos. No solo cuenta el pensamiento prohibido sino el pensamiento atractivo; es más, las luchas principales se dan entre el pensamiento atractivo.

Tras publicar «La literatura perseguida» inicié una investigación que nunca terminé y que se iba a titular «Denuncia espontánea». Se trataba de un libro para el que había seleccionado más de cincuenta casos de hombres y mujeres que se denunciaban a sí mismos como herejes ante el Santo Tribunal, y que en el juicio daban todos los testimonios necesarios para su condena. La historia del sentido de culpabilidad y la historia de los autocastigos quedaba entonces más a cargo de las víctimas, de los jueces y verdugos, y no en pacientes y los psicoanalistas o psiquiatras. La mayoría de los herejes o pacientes, mostraban un inmenso sufrimiento y una complicidad con el orden establecido al que como desgraciados buscaban reintegrarse con sus confesiones y revelaciones. Recuerdo el caso extraordinario de un sacerdote que se acusó de haber usado el confesionario para fraguar conversiones licenciosas e incitaciones al pecado carnal con sus feligreses. El problema se complicó cuando las más notables damas de la localidad fueron llamadas, y una a una, por separado y sin designio alguno, hicieron los más grandes elogios de las virtudes y la pureza de su bendito confesor. «Pero si el padre es un santo» —decían sorprendidas las señoras—. Los argumentos que dieron fueron de tal modo convincentes que el Tribunal decidió absolver al cura y sacarlo de la dura cárcel, libre de todo cargo y casi en estado de santidad. El problema no paró allí: el «padre» se inconformó con la sentencia. En la noche se puso a golpear y arañar la puerta de la Inquisición, pretendiendo que lo encerrarán de nuevo. Nunca pude aclarar si todo aquello había sido pura imaginación, semejante a la de una negra a la que se apareció el Diablo y le hizo el amor con mil torpezas.

Por ese tiempo yo ya estaba más dedicado a mis estudios de sociología en que con «el don», las inversiones extranjeras y las técnicas sociales pasé a dos temas centrales en mi trabajo: el de la democracia y el de la explotación. Ambos temas me hicieron vivir en carne propia,

aunque con suavidad, las nuevas formas de perseguir el pensamiento. Hablar de democracia en México en aquella época —me refiero a los sesentas— estaba por lo menos mal visto. Los marxista-leninistas consideraban que la democracia era una categoría burguesa, y los diazordacistas que era una «idea extraña». La Junta de Gobierno del Fondo de Cultura Económica aprobó por unanimidad publicar mi libro sobre *La democracia en México*, y así me lo anunció con mucho gozo don Arnaldo Orfila Reynal, pero unos días después me llamó consternado para decirme que el Presidente de la Junta había enviado la consabida orden del: *Non Imprimatur* y que la mayoría de los miembros de la Junta con excepción de don Jesús Silva Herzog habían aceptado a cabalidad, diciendo aquello de «obedezco y cumplimiento». Don Arnaldo quiso renunciar a la dirección del Fondo; pero algunos amigos logramos convencerlo de que no lo hiciera, siempre con la ayuda de don Jesús. La editorial era me hizo favor de publicar el libro; pocos años después éste se volvió libro de texto y hasta parte de la retórica oficial. También creo que *La Democracia en México* influyó algo en la juventud y en esa mayor libertad de expresión «que se fue consolidando desde el 68» y que alguna vez festejó Carlos Monsiváis cuando dijo: «Jamás había vivido un momento de mayor libertad de expresión como en estos días». En efecto, mucho de lo que no se leía ni se veía sobre México empezó a verse y hacerse, sobre todo desde 1994 en que aparecieron los indios enmascarados de La Lacandona con su armas y sus letras.

Otra experiencia de censura y sutil persecución académico-ideológica que viví, se refirió a los conceptos de «explotación» y de «colonialismo interno». La viví a través de esas inducciones que se derivan de quienes no aceptan como científicos ciertos términos y categorías, y que con una rica semiótica alientan un lenguaje «políticamente correcto». Me refiero a los que usan la palabra «pobre» y «excluido» pero no la palabra «explotado»; y a quienes aceptan que hay discriminación racial en México y abusos contra los indios, e incluso «explotación económica de quienes tienen el poder —de finqueros y caciques— y se benefician con la pobreza y la extrema pobreza de los indios». ² Pero esos mismos se cuidan mucho de no deshonorar al sistema de explotación y dominación colonial que

² Henry Beard and Christopher Cer, *The officially Politically Correct Dictionary Handbook*, Nueva York, Villard, 1992. Véase *Item*, «Economically exploited».

hemos renovado como renegados herederos de los conquistadores, y que constituye el mayor de los obstáculos para el desarrollo de una democracia sin exclusiones y de un Estado pluriétnico en México.

Menciono las experiencias anteriores porque caben en un contexto de censura mucho más amplio y sofisticado, que se junta con otro torpe y pomposo, que también llega hasta nuestros días y toca nuestras puertas. Algunos hechos complementarios pueden confirmar lo que digo: el padre Tisa Ballasuriya de Sri Lanka fue excomulgado hace cinco años por un libro que publicó titulado: *María y la Liberación*, en el que sostiene que dogmas como la virginidad de María no tienen sentido en el oriente, que el culto a María más bien se debe practicar como parte de la liberación del hombre. El excomulgado padre Tisa Ballasuriya apeló al Santo Oficio y a la Congregación de la Doctrina de la Fe y se metió en un proceso inquisitorial y kafkiano en que las autoridades eclesiásticas afirmaron que piensan como el Espíritu Santo. Y terminaron diciendo: «Nosotros no hemos excomulgados al padre. El mismo se excomulgó».

Más cerca, en la vecina Nicaragua, el año pasado expulsaron de la orden franciscana y le quitaron su parroquia al padre Molina por haber pintado la Historia de la Pasión con imágenes del pueblo de Nicaragua. Durante un tiempo el problema se arregló porque don Balduino de Brasil invitó al padre Molina a formar parte de su diócesis y lo comisionó de inmediato en Nicaragua. Todo lo cual parecía burla, aunque en realidad don Balduino tomó esa decisión pastoral con pleno respeto al derecho canónico. Sólo que más tarde el padre Molina le pidió permiso al señor arzobispo Ovando de Nicaragua para ejercer en su propia diócesis y el arzobispo le contestó que «por la gracia de Dios había muchos sacerdotes en Nicaragua y que le proponía al padre que se fuera a donde sí faltaban[...]».

Estas historias de presiones, prohibiciones, excomuniones, expulsiones de la orden y retiro de las parroquias pesa más sobre los sacerdotes que han «hecho la opción por los pobres»; pero afecta incluso a grandes teólogos como al padre Gustavo Gutiérrez quien en la última edición de su *Teología de la Liberación*, suprimió todas las citas de Marx. A veces parece como si estuviéramos en los tiempos del cuadro prohibido de Caravaggio allá por 1598. Se trataba de un cuadro muy hermoso con un San Mateo burdo y popular, frunciendo el ceño atento a lo que escribía mientras le guiaba la mano un ángel

hermosísimo. Ese cuadro prohibido tuvo que ser sustituido por otro del mismo autor, con una pintura convencional de un San Mateos de aire señorial y un ángel que desde el techo iluminaba su espíritu sin el menor contacto carnal.

En nuestro tiempo vivimos a veces, lo que se vivió en otras épocas y en otros lugares. En los setenta durante la dictadura militar argentina, la esposa de un profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México tuvo que romper todas las obras de Marx y hacerlas pedacitos. La policía que llegaba a una casa y encontraba un libro de Marx mataba al propietario aunque fuera antimarxista. Después de hacer confeti con todos los libros de Marx, la buena señora se dio cuenta que había otro peligro: ir a tirar los dos o tres costales de pedacitos de papel. Un vecino piadoso –y realmente piadoso– la salvó de la tragedia. Arriesgando su vida fue a tirarlos.

Yo viví otra experiencia que no quiero olvidar, la de un inquisidor asustado. Un año después de la muerte en acción del padre Camilo Torres, cuando a muchos intelectuales les había dado por irse a la guerrilla, llegué con mi maleta llena de libros a El Salvador; el guarda de la aduana se puso a mirarlos con desconfianza, tras fruncir el ceño se dedicó a ojearlos; estaba leyendo un párrafo atentamente cuando yo lo agarré del brazo y le pregunté: –¿Usted sabe distinguir entre el Bien y el Mal?–; el guarda me miró con un gran miedo, casi con terror y cerró el libro con presteza. Yo pasé la aduana lentamente como si fuera un señor todopoderoso, capaz de decidir sobre lo que se ve y lo que no se ve, sobre el bien y el mal.

En realidad la historia de la persecución del pensamiento se da desde los orígenes de la humanidad hasta nuestros días. Durante la Edad Moderna –como ha hecho ver Inmanuel Wallerstein³ en el siglo XVII y XVIII los filósofos le arrebataron el monopolio de la verdad a los teólogos; del XIX al XX, con antecedentes en el XVII y XVIII, los científicos hacen lo mismo a los filósofos; desde el siglo XVII y XVIII surgieron intelectuales con las verdades del pueblo y el ciudadano; a principios del siglo XIX con las verdades del pueblo trabajador; desde el siglo XIX y tras la Segunda Postguerra se expresaron más y

³ Inmanuel Wallerstein, *Pasado y futuro de las ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1997, en prensa; y, Pablo González Casanova, *Hacia un nuevo paradigma: el interés general y las ciencias sociales*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 1997, en prensa.

más los intelectuales de los pueblos coloniales. En 1968 apareció la «nueva izquierda» y una corriente del pensamiento que combina todos los paradigmas del humanismo y de las ciencias sociales con los de la democracia universal, o la «democracia de todos».

Aquí quiero referirme al principal problema de que me ocupó en relación con estos temas, que no es el de la persecución del pensamiento sino el del conocimiento perseguido; del conocimiento al que se teme y persigue tanto desde el punto de vista de la comprensión como de la educación. El problema es muy antiguo; nadie mejor que Milton lo ha expresado con los mitos bíblicos del pecado de conocer; en el V libro del *Paraíso Perdido* Adán le da vueltas al origen del pecado. De lo que allí escribe Milton, y en la *Aeropagítica*, Roger Shattuck infirió tres formas del conocimiento pecaminoso: la primera es la curiosidad del inocente que se mueve entre la inconsciencia, la vanidad y la corrupción; la segunda es la fantasía o el sueño, como encuentro imaginario con un mundo por el que se siente a la vez atracción y horror; y el tercero es la experiencia completa que compromete la fantasía, los sentidos y la razón. Consiste en experimentar con lo que hasta entonces no fueron sino curiosidades y sueños; implica probar o saborear el futuro prohibido. La experiencia es el «gran maestro» del pecado, y puede serlo de la beatitud. Pero para alcanzar esta última se necesita adquirir otro conocimiento, el del bien y el mal, y ese conocimiento sólo se alcanza con «modestia en el saber». «*Be lowly wise*» (Bájale a la sabiduría) le dice Rafael a Adán antes de la caída; Adán descubre por su parte y un poco después que el verdadero sabio es el que aprende a obedecer: «*Henceforth I learn that to obey is best*» (XII: 561), «Desde entonces aprendí que lo mejor es obedecer». La conclusión es magnífica, el arcángel Miguel le dice a Adán que ya ha alcanzado la suma de la sabiduría y que no aspire a ir más lejos. La gran tragedia de la expulsión del paraíso (Chiapas) no habría ocurrido si cuando eran inocentes, Adán y Eva hubieran atendido la mejor recomendación de todos «*Know no more*», «Aprende a no aprender más» (*Paradise Lost*, IV: 775). Esa recomendación sucede a otra demanda: «Bendita pareja, y, ¡oh! cuán feliz, si acaso no buscáis un estado de felicidad mayor, y aprendéis a no aprender más» (IV: 774-775). Ni aprender más ni buscar un mayor estado de felicidad.

En esos hermosos versos está encerrada toda la historia del conocimiento prohibido. Es una historia que abarca, además, todo género

de prohibiciones y de conocimientos. Podemos estudiarla desde los tiempos antiguos hasta nuestros días. ¿Cómo no recordar aquí a Sor Juana Inés de la Cruz a quien una superiora le prohibió la lectura diciendo que «tanto estudiar era cosa de herejes», y a quien su forma de letra «algo razonable» —como escribe ella misma—, «le costó una prolija y pesada persecución» en el convento. Le dijeron que parecía letra de hombre y que no era decente que una mujer escribiera así; «con que me obligaron a malearla adrede» acusa. Antonio Alatorre ha destacado:

Aquel insistir una y otra vez, en prosa y en verso, en el inexplicable trabajo que a Sor Juana Inés de la Cruz le costó llegar a donde llegó, sola, sin maestros ni camaradas, 'a secas[...] En el alegato de Sor Juana —el que escribió para defenderse de las censuras del padre Nuñez— se ve clarísimamente que hace que algo tan humano como el deseo de saber le resulte tan endemoniadamente difícil de satisfacer a la mitad del género humano'.⁴

Alatorre piensa en las mujeres; si añadimos a los hombres que encuentran obstáculos parecidos, la cifra llega a cerca del 100 por ciento, según los indicadores y niveles de conocimiento arbitrariamente negado.

El miedo al conocimiento es miedo a saber. El miedo al conocimiento es miedo a enseñar. Ya Foucault ha hecho la historia de lo que es posible decir y callar de una época a otra. No todo es esa historia; pero esa historia existe. En sus estudios sobre la locura descubrió la tiranía de la razón dominante; en los trabajadores obedientes encontró a los seres que de otro modo habrían sido considerados locos; en las escuelas vio la reproducción del poder como razón y verdad. Su investigación acerca de las reglas sobre el sexo, el crimen, la psiquiatría y la medicina, reveló una historia de lo que se debe pensar en cada campo. Sus análisis de los discursos de la política, el arte, la ciencia, ligan las luchas por el poder, y la violencia, a lo que se encubre y descubre, a lo que se ve y entiende, se expresa y hace.

Foucault reconoce «la inmensa voluntad de saber» que Occidente se ha impuesto a sí mismo; pero ve cómo hasta hoy el rechazo a ver y entender no sólo se da en lo que Occidente se oculta o prohíbe

⁴ Antonio Alatorre, «Sor Juana y los hombres» en *Debate Feminista. Crítica y Censura*, México, 1994, núm. 9, pp. 324-348.

sino precisamente en lo que hace aparecer. Lo importante no es sólo el que Occidente se ha tapado los ojos y los oídos para no ver ni entender sino el que ha construido un inmenso aparato para estructurar «verdades» a reserva de desconstruirlas y enmascararlas de nuevo.⁵

Aunque la historia de la persecución del conocimiento sea una historia vinculada al poder, a la lucha, y a los juegos de éste, no se limita ni a la fe, ni al pecado, ni al dogma, ni a la política, ni a la moral. De hecho llega a lo más profundo y sagrado, a los fundamentos y creencias más íntimas que, en nuestro tiempo, incluyen a las ciencias y al saber científico.

El miedo al conocimiento científico no sólo es comparable a la estética del terror de Huichilobos. Abarca a las ciencias humanas, a las ciencias de la vida y a las de la materia; comprende los conceptos y métodos cualitativos y cuantitativos; los del razonamiento, los de la experimentación, la expresión y la modelación. Los historiadores no tienen por qué desterrarse al pasado remoto, ni los humanistas a detenerse en los umbrales de las llamadas «ciencias duras» o «ciencias exactas».

Si incursionar en la actualidad cuando se es historiador fue mucho tiempo considerado como una irresponsabilidad intelectual, y si algo semejante ocurre con quien desde las humanidades quiere entrar en los recintos científicos, lo mismo pasa una vez que se entra a éstos y se observa cómo cada investigador obedece las reglas de su trabajo específico y sólo con múltiples trabas puede a veces reflexionar sobre lo que hace, y pensar lo que su trabajo significa dentro de la investigación científica o humanística de su tiempo. Romper las prohibiciones y entrar a los recintos sagrados fácilmente lleva a la expulsión del paraíso de los especialistas: el científico deja de serlo y, degradado, ya sólo es filósofo o historiador, si bien le va. Incluso entonces encuentra otros problemas.

Ya Thomas Kuhn señaló hace unos años que «existe una tendencia persistente a hacer que la historia de las ciencias parezca lineal o acumulativa, y esa tendencia afecta incluso a los científicos que miran retrospectivamente a sus propias investigaciones».⁶ Está prohibido pensar de otro modo y una y otra vez los señores de las ciencias caen o hacen caer en la «tendencia». Los libros de la introducción a la ciencia, los libros de texto, y muchos de historia y filosofía de la ciencia

⁵ Michel Foucault, *La volonté de Savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 75 y ss.

⁶ *Ibidem*, p. 216.

ocultan las grandes rupturas, los enfrentamientos, las creencias y «conversiones» de los científicos. Dudar de una ciencia acumulativa y única es dudar de la fe de nuestra Era.

La ciencia se enseña a pocos y en general se enseña falseada. El miedo a enseñar lleva a hablar de una física que no es la física de hoy, lleva a difundir unas ciencias biológicas que no combinan las leyes de la evolución con los sistemas de autopoiesis o autocreación; procura unas ciencias sociales que dan por perdido para siempre el conocimiento científico de la explotación, de la depredación, del parasitismo y el empobrecimiento, con exclusión del 80 por ciento de la humanidad; con amenazas de agotamiento de los recursos naturales de la tierra, el mar, el aire y la energía en unas cuantas décadas si no cambian los modelos de acumulación y consumo. Realizar investigaciones científicas sobre tales temas implica vencer muchos tabúes y muchas dificultades para mantener un lenguaje objetivo que se oiga.

Hacer hoy la historia del conocimiento perseguido, del miedo a aprender y del miedo a enseñar constituye una tarea con objetivos múltiples. Unos podemos pensar en una historia crítica que revele realidades ocultadas; otros podemos pensar en una historia científica que desentrañe las leyes de las estructuras y de los sistemas, los autoregulados y no regulados; otros más podemos pensar en una historia que rescate las memorias colectivas, útiles para actuar en un mundo incierto; otros más, gozosamente nos propondremos escribir un bello libro de historia, y nada más. En todo caso para estudiar la historia del pensamiento perseguido, vale la pena recordar aquello que Descartes se preguntó y respondió en su *Segunda Meditación*: «¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente». Tenemos que seguir trabajando en la historia de la represión y también de la expresión de nuestros dudas, de nuestros fobias, y también de nuestro deseos, de nuestros sentimientos e imaginaciones. En eso estoy trabajando ahora.

Septiembre 8, 1997.

EL SANTO OFICIO MEXICANO EN ESTE FINAL DE SIGLO

Solange Alberro

En esta breve intervención, no pretenderé proceder a una revisión bibliográfica ni a un balance relativo de los trabajos que, en estos últimos diez años, han florecido con exuberancia en torno a los temas inquisitoriales en la mayoría de los países del antiguo imperio español y portugués. Afortunadamente, el Santo Oficio de la Inquisición, en sus versiones ibéricas, ha dejado de alimentar exclusivamente estudios sobre la institución propiamente dicha, y los historiadores, cada vez más numerosos, han descubierto en los documentos acumulados por sus diversos tribunales y conservados sólo en contados casos un material casi inagotable para todo lo que se relaciona con la historia social y cultural. Porque la documentación inquisitorial es sin duda la única en presentarnos, en su humanidad y cotidianeidad a las mujeres y los hombres, los ricos y los pobres, los letrados y los rústicos, los blancos y los que no lo son, los libres y los esclavos. Sólo me limitaré aquí a expresar algunas reflexiones acerca de las «representaciones» o percepciones que del Santo Oficio suele tenerse hoy en día, en este final de siglo y de milenio. En este sentido, no aportaré nada nuevo en relación con los trabajos que llevé a cabo hace años y que doy por concluidos, en cuanto a mí se refiere.

Pero si no tengo nada nuevo que decir sustancialmente, creo —o al menos tengo la impresión— que la distancia adquirida con aquellos trabajos míos y la aparición de tantos otros, obra de otros investigadores nacionales y extranjeros, me permiten tener ahora una visión tal vez más global y serena que cuando me hallaba sumergida en la abundante documentación inquisitorial, a la que trataba de dar forma y sentido. En consecuencia, trataré en primer lugar, de las percepciones que

dominan actualmente en torno al Santo Oficio novohispano y más adelante, haré algunas propuestas relativas a ciertos temas de estudio, que me parecen todavía poco tratados o incluso ignorados. Huelga decir que la elección de temáticas determinadas implica la adopción de ciertos enfoques, puesto que éstos son los medios susceptibles de proyectar luz en algunos rincones que habían permanecido a oscuras hasta ahora. Por lo tanto, el sugerir temas y enfoques resulta proceder de un mismo proceso.

I. EL SANTO OFICIO MEXICANO COMO REPRESENTACIÓN

La manera cómo se percibe al Santo Oficio, mexicano u otro, depende esencialmente del sujeto. En otras palabras —y más sencillamente—, depende de la persona o del grupo que mira y enjuicia a la institución. A grandes rasgos, podemos distinguir dos clases de sujetos: los especialistas, historiadores en general pero a veces también antropólogos de particular ilustración, pienso por ejemplo en el ilustre don Gonzalo Aguirre Beltrán. Ahora bien, los especialistas, aunque suelen expresar las divergencias puntuales que resultan inevitables y desde luego saludables entre académicos entregados a una misma búsqueda, casi concuerdan en sus juicios y opiniones acerca del famoso Tribunal.¹ Pero otra cosa sucede con el «público» en general.

La representación que este amplio público se hace de la institución inquisitorial adolece a mi juicio de tres grandes defectos. En primer lugar, se confunde siempre el Santo Oficio mexicano con el español, luego se parte de una visión errónea del periodo virreinal y, finalmente, la mirada que se proyecta sobre lo que se ha dado en llamar «la Santa Inquisición» es resueltamente anacrónica. Cada uno de estos puntos merece algunos comentarios.

Diferencias entre el tribunal novohispano y los españoles

Si bien el tribunal de México era uno de tantos establecidos en el imperio español, tenía, como los demás, sus peculiaridades, que correspondían al contexto geográfico y sociocultural propio de la Nueva España. Sólo mencionaré aquí las diferencias que me parecen

¹ Cabe sin embargo excluir a algunos «historiadores» del siglo pasado como el general Vicente Riva Palacio, quien, a pesar de su talento como escritor y su curiosidad encomiable, no logra hacer más que novelas históricas o historias noveladas acordes con los gustos, más comunes de la época.

más relevantes entre la situación que privaba en este virreinato y la mayoría de los reinos y regiones peninsulares.

En la metrópoli por ejemplo, todos los súbditos eran católicos desde 1492, fecha en que los moros de Granada y los judíos españoles tuvieron que escoger entre la religión de sus antepasados o el bautismo cristiano. Quienes optaron por permanecer en lo que también era la tierra de sus antepasados se convirtieron al catolicismo; así, los habitantes de los reinos castellanos y aragoneses fueron oficialmente cristianos.

Sin embargo, se estableció entre ellos una diferencia fundamental: mientras los cristianos «viejos» descendían de poblaciones convertidas desde siglos anteriores, los «nuevos» eran producto de la ola de conversión registrada en los siglos XIV y XV, cuyas causas y modalidades fueron ampliamente dilucidadas por varios historiadores en trabajos ya clásicos. A partir de 1492, en un país unificado bajo el mando de los Reyes Católicos y donde las diferencias entre naciones, lenguas y culturas eran considerables, sólo el catolicismo resultaba ser el denominador común susceptible de ejercer una influencia federadora. Así, el Santo Oficio, que había aparecido en la Francia herética del sur durante el siglo XIII y se había mantenido en Aragón aunque sin desplegar una actividad notable, resultó ser la única institución capaz de vigilar la ortodoxia de un cristianismo no siempre sincero y difícilmente profundo en los sectores recién convertidos. Más aún, al carecer la monarquía de instrumentos habilitados para intervenir en cualquier región o reino y contra cualquier súbdito, fuee cual fuese su estatus social, la Inquisición del Santo Oficio cumplió con una función federadora, en los planos ideológico y social. El teatro y la literatura del Siglo de Oro llegan a reflejar esta realidad, al pintar a una institución, respetada, a veces hasta temida y casi siempre popular, en cuanto era aceptada y apreciada de los sectores populares de la población hispana.²

En Nueva España, aunque todos los súbditos eran teóricamente tan católicos como sus semejantes peninsulares, los indígenas, considerados como neófitos, no pertenecieron al fuero del Santo Oficio

² Quienes temían y odiaban la institución eran, a grandes rasgos, los sectores cristianos nuevos, comerciantes, venteros, campesinos de regiones antiguamente pobladas de musulmanes, intelectuales —aunque no todos—, algunos marginales, artesanos de ascendencia judía, etcétera.

sino al ordinario.³ Esto significa que con eximir del fuero inquisitorial a los indígenas, que seguían constituyendo la mayoría aplastante de la población a pesar de las catastróficas epidemias que se abatieron una tras otra sobre ellos, el Santo Oficio novohispano se vio privado *ipso facto* de la función federadora; que era la suya en la metrópoli. De este lado del océano, el Tribunal sólo intervendría en contra de una minoría reducida de españoles, peninsulares al principio y luego criollos, africanos y mestizos de toda clase que muy pronto iban a irrumpir en el escenario virreinal.⁴ En consecuencia, el Santo Oficio novohispano de ninguna manera podría tener el mismo impacto que en la metrópoli.

Otra diferencia capital se refiere a la relación entre la institución inquisitorial propiamente dicha y el distrito a su cargo. Mientras en España unos dieciséis tribunales se hallaban dispersos en un territorio de 500 000 km², un solo tribunal, el de México, debía teóricamente vigilar un distrito que abarcaba aproximativamente 3 000 000 km² y además, Nuevo México, buena parte de América central hasta el actual Nicaragua y las islas Filipinas, dependían también del tribunal novohispano. Estas cifras bastan para tener una idea acerca de la efectividad de la acción inquisitorial. Si se recuerda además que el tribunal estaba compuesto por dos o tres inquisidores asistidos de algunos auxiliares laicos como alguaciles, alcaides, familiares, o eclesiásticos como los comisarios, diseminados en todas las poblaciones de cierta importancia, o los calificadores y consultores llamados en ciertas circunstancias, se impone la evidencia: los recursos humanos con los que contaba el tribunal capitalino resultaban irrisorios tomando en cuenta la inmensidad del distrito y el desarrollo casi nulo de los medios de control y comunicación.

Existe otra diferencia entre las inquisiciones metropolitanas y las americanas. Los ministros de las primeras se veían obligados a lle-

³ Los indígenas fueron sometidos a la Inquisición monástica y episcopal. El establecimiento formal del Santo Oficio en México, en 1571, señaló su exención del fuero inquisitorial. Dependieron del ordinario y en contados casos todavía, fueron castigados por los religiosos de las órdenes primitivas.

⁴ El por qué los africanos, tan novatos en la fe como los indígenas, fueron sometidos al fuero inquisitorial mientras éstos no lo eran, no queda aún claro. Intenté formular algunas hipótesis al respecto, véase: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1988), pp. 26-27.

var a cabo visitas regulares de sus distritos, con el fin de recabar las denuncias emitidas por el pueblo cristiano, único mecanismo que permitía descubrir las faltas cometidas en contra de la ortodoxia. En cambio, los inquisidores americanos no salen de las capitales virreinales, como México y Lima, o del puerto de Cartagena de Indias, conformándose con recibir las denuncias recibidas por los comisarios residentes en las provincias.

Tampoco se procedía en los virreinos americanos a la lectura regular de los edictos de la fe, que solían recordar las normas de la ortodoxia, señalar las faltas y delitos y, por lo tanto, contribuían sustancialmente a suscitar denuncias. En las regiones más apartadas y menos pobladas de Nueva España, como las que corresponden hoy en día a Nuevo León, Nueva Vizcaya o incluso Nueva Galicia, transcurrían décadas enteras sin que los vecinos tuviesen noticia de un edicto inquisitorial.

Pero la mayor diferencia entre la Nueva España, Perú, Nueva Granada, etcétera y la metrópoli, es sin duda el tipo de población al que se dirigía el Santo Oficio. Si bien la situación en la península era heterogénea, según las regiones—ora densamente pobladas, ora casi desiertas, con fuertes sectores de cristianos nuevos o al contrario esencialmente habitadas por cristianos viejos, etcétera— encontramos en Nueva España circunstancias aún más disimilares. De manera general, la población es escasa, considerando la extensión del virreinato. Si exceptuamos la capital virreinal y algunos centros urbanos como Puebla o Zacatecas, existen pocas ciudades verdaderas en los siglos coloniales; los habitantes, tanto los indígenas como los mestizos y la mayor parte de los españoles, tienden a vivir dispersos, en una infinidad de reales de minas, haciendas de toda clase y rancherías.⁵

Esta población, indígena, mestiza o española a menudo indiferente resulta además inepta para colaborar adecuadamente con el Santo Oficio mediante la producción de denuncias. En primer lugar,

⁵ Sólo basta pensar en la situación imperante en el México actual. Aunque la mayor parte de la población es ahora urbana, existen todavía decenas de miles de pequeñas rancherías dispersas en regiones montañosas o en llanuras del norte, verdadero reto para instituciones gubernamentales como la Comisión Federal de Electricidad, Comisión Nacional del Agua, Secretaría de Educación Pública, etcétera, que difícilmente pueden proporcionar a tales poblaciones los servicios considerados como elementales en este fin de siglo y de milenio.

porque no es capaz de identificar las faltas a la ortodoxia, o cuando las identifica no siempre procura hacerlas del conocimiento del comisario inquisitorial, por motivos muy diversos. En segundo lugar, porque al estar dispersa y aislada, esta población no constituye una masa crítica susceptible de ejercer la vigilancia y el control sobre cada uno de sus miembros como sucede por ejemplo en un pueblo castellano. Con pocas probabilidades de asistir jamás a la lectura de un edicto de la fe, y si la oye acaso, con menos probabilidades aún de entender su significado —por la lengua castellana en que viene redactado, los términos cultos o simplemente precisos que son empleados y las heterodoxias ahí mencionadas tales como arianismo, jansenismo, iluminismo, etcétera—, la población novohispana en su conjunto queda ajena a la institución inquisitorial. Hasta el majestuoso y demasiadas veces trágico auto de fe, que cualquier vecino de Cuenca, Logroño, Santiago de Compostela, Toledo, Valladolid, Madrid, Salamanca, Zaragoza, Sevilla, Granada, Córdoba, Llerena, Murcia, Valencia, podía presenciar al lado de los labriegos venidos de las aldeas remotas, resulta, en la Nueva España, un espectáculo reservado al público capitalino y al de sus alrededores. Porque al no haber más que un solo tribunal, estos eventos se verifican exclusivamente en la capital, sus efectos preventivos y didácticos no rebasan el ámbito de la región central del virreinato.

Estas circunstancias específicas de la Nueva España —extensibles a los reinos americanos—, hacen que en su mayor parte la población virreinal en conjunto, tuvo que ver poco o nada con el tribunal capitalino.

Las diferencias entre la situación que impera en México y la peninsular atañen también a la naturaleza de los delitos que el Santo Oficio persiguió o, al menos, a los que se enfrentó. Esta cuestión es importante. En efecto, si recordamos que el Santo Oficio surgió ante todo para atajar la herejía albigense del sur de Francia en el siglo XIII, y que más tarde se dedicó a perseguir a quienes, bajo el manto del cristianismo, seguían practicando el mosaismo y el islam junto con todos los que sostuvieron ideas y creencias distintas de la ortodoxia católica, vemos que la institución se especializaba en la represión de delitos como las herejías y las heterodoxias de toda clase. El Santo Oficio era una instancia excepcional en relación con los demás tribunales eclesiásticos y laicos y su misión principal consistía en velar por la heterodoxia del catolicismo federador del Imperio. Hoy en día, consideraríamos esta institución como una policía ideológica, en la

medida en que durante el Antiguo Régimen el catolicismo, como religión oficial, desempeñaba las mismas funciones que algunas ideologías hasta hace poco dominantes e incluso opresivas.⁶

Ahora bien: ¿qué clase de delitos enfrentaron los inquisidores en Nueva España? Los verdaderos «herejes» jamás fueron numerosos ni representaron un peligro real para los neófitos indígenas que se buscaba preservar de la «contaminación» eventualmente ejercida por ellos. Aparte de un puñado de corsarios ingleses protestantes naufragados en las costas, de unos cuantos artesanos también reformados o con tendencias erasmistas, sólo los conversos—unos doscientos tal vez en el transcurso de los siglos XVI y XVII— fueron considerados como herejes apóstatas. Contra ellos, a finales del siglo XVI y durante lo que se dio en llamar la «Gran Complicidad» de mediados del XVII, el Santo Oficio novohispano desplegó una gran actividad, volviendo a encontrar el terreno y las presas que correspondían realmente a sus aptitudes y justificaban su existencia.

Pero aparte de estos grupos reducidos de herejes apóstatas y de heterodoxos calificados, es preciso reconocer que la mayor parte de los inculcados ante el Santo Oficio novohispano fueron bigamos—primero españoles y luego mestizos—, blasfemos y renegados, mujeres hechiceras, supersticiosas, ilusas y beatas sospechosas, junto con un sinnúmero de individuos que proferían toda clase de palabras irreverentes, desde las que tiraban a herejía hasta los disparates más chuscos. Es decir delitos generalmente menores en comparación con la augusta herejía.

Por lo tanto, en el virreinato, la Inquisición del Santo Oficio puede ser comparada con una potente máquina que sólo funcionaría a la mitad—o tal vez menos aún— de su capacidad. Las condiciones objetivas de su ejercicio, que atañen a la relación espacio/medios de comunicación y control, la naturaleza de la población, las limitaciones institucionales y el tipo de delitos más comunes concurren para que el Tribunal, concebido en otro contexto, resulte ser sino inoperante, al menos inadaptado para enfrentar la situación americana. Sin embargo, es preciso matizar esta impresión de ineficiencia que no corresponde a lo que aconteció realmente. Si recordamos en efecto que en América y más precisamente en Nueva España, el Santo Oficio fue instaurado

⁶ Desgraciadamente, la lista de estas ideologías no es exclusiva. Se puede pensar por ejemplo en las ideologías fascistas en sus diversas modalidades, el comunismo, también en sus distintas versiones, el macartismo norteamericano, etcétera.

con el propósito específico de impedir la difusión de las ideas inspiradas por la Reforma entre los indígenas y de vigilar a la población española, se puede afirmar lo siguiente: a lo largo de los casi tres siglos virreinales, los indígenas efectivamente quedaron totalmente ajenos al protestantismo, manteniéndose en el seno de un catolicismo que supo adaptarse a importantes procesos sincréticos. Los españoles por su lado fueron debidamente vigilados y hasta cierto punto controlados, siempre y cuando vivieran en las ciudades y regiones centrales bien pobladas. Pero a los que se establecieron en zonas apartadas y por ende mal comunicadas, no hubo poder civil o religioso capaz de someterlos a un orden cualquiera; esta observación es válida para los demás sectores sociales. Al contrario de lo que se cree y afirma comúnmente, en América, el Estado colonial, a menudo y erróneamente asimilado al «absolutismo», no pecó de autoritario —puesto que nunca tuvo los medios de serlo con excepción del corto periodo que corresponde a las reformas borbónicas, que puede ser considerado efectivamente como un *intento* absolutista—, sino de débil. Por lo tanto, el Santo Oficio fue lo más eficiente que pudo, tomando en cuenta las limitaciones, restricciones y características del medio americano. Todo esto nos lleva a reconocer que el Tribunal novohispano guardó diferencias considerables con sus semejantes peninsulares.

Sin embargo, cuando se enjuicia la institución americana, la sombra aplastante del Santo Oficio metropolitano se impone e impide distinguir entre uno y otro. Por lo tanto, los activos y severos tribunales de Valladolid, Toledo, etcétera, y sus millares de víctimas, son los que dictan la representación que de todos los tribunales —peninsulares, insulares, italianos y americanos— el gran público se sigue haciendo hoy en día, olvidando e ignorando que muchos de ellos, tal vez la mayoría, sólo desplegó una acción globalmente moderada, en todas las acepciones.

El periodo virreinal como «paréntesis» vergonzosa

Un segundo factor que influye en la dificultad de formarse una visión más severa de lo que significó el Santo Oficio novohispano y de su desempeño, es la manera cómo es concebido el periodo virreinal, del que este tribunal constituye ciertamente una pieza clave.

Es bien sabido de los historiadores que una visión «objetiva» de un periodo determinado resulta ilusoria, puesto que siempre se proyectan en ella las relaciones existentes entre el momento histórico presen-

te y el que se pretende juzgar. Así, por ejemplo, el México actual se reconoce como hijo de dos acontecimientos fundadores: la Independencia y la Revolución.⁷ En consecuencia, los periodos anteriores a tales acontecimientos, que fueron cancelados por ellos, es decir el periodo virreinal y el Porfiriato respectivamente, son vistos según un enfoque sistemáticamente negativo, puesto que se trata de resaltar y enaltecer los actos considerados oficialmente como fundadores del México presente.

En el caso de los siglos virreinales, este enfoque está respaldado por la ideología oficial resultante de la Revolución y, parcialmente, también por resabios liberales decimonónicos. En consecuencia, el rechazo del colonialismo ibérico se combina con el laicismo y cierto indigenismo para condenar sin apelación una parte importante de la historia del país. Así, sólo el periodo prehispánico, reconstruido de manera por cierto bastante artificial a partir de la hegemonía mexicana, ciertos momentos del siglo XIX y el México postrevolucionario son reivindicados, mientras los siglos coloniales, los periodos dominados por Iturbide, Santa Anna y desde luego el aborrecido Segundo Imperio Mexicano son percibidos como tumores aberrantes y vergonzosos sin ninguna relación con lo que se quiere considerar como la verdadera «Historia» del país.

Este proceso resulta inevitable y todas las naciones antiguas y recientes —y las que aspiran a ser consideradas como tales— que han constituido ciertos acontecimientos míticos y luego históricos en sus actos oficiales de nacimiento han hecho lo mismo, rechazando y procurando echar al olvido los periodos que les parecían oponerse a la representación que procuraban hacer y proyectar de sí mismas.⁸ Si bien en años recientes se han hecho una serie de revisiones concernientes al Porfiriato, los siglos virreinales siguen siendo, al menos para el común de los mexicanos, un paréntesis tan lamentable como humillan-

⁷ En estos dos acontecimientos fundadores, existen, además, diferencias: mientras Hidalgo, Morelos y Guerrero son exaltados, Iturbide es señalado como traidor o es soslayado; en cambio, las figuras de Madero, Zapata, Villa, Carranza, Obregón, etcétera, no reciben el mismo tratamiento; éste depende del momento histórico, político, intereses diversos, etcétera, que inspiran el análisis.

⁸ Actualmente, por ejemplo, algunas naciones asiáticas como la India y China se afanan en borrar, incluso mediante la destrucción, cualquier rasgo de colonialismo europeo —en particular portugués en Goa, Macao, etcétera—, buscando con ello suprimir las evidencias materiales de un episodio que pretenden desterrar definitivamente de su historia.

te durante el cual habría imperado el autoritarismo desenfrenado —el famoso «absolutismo»—, la más cruda explotación, y por lo que se refiere al ámbito que aquí interesa, la «superstición», la «ignorancia» y sus funestos engendros, la «intolerancia» y el «fanatismo».

Sin embargo, las naciones, como los individuos, necesitan asimilar y reconciliarse con todas y cada una de las etapas de su existencia, procurando rescatar en cada una de ellas los factores positivos que le permitieron crecer y volverse lo que son. La actitud que consiste en rechazar, ignorar u olvidar algunos de ellos se considera incluso a la vez patológica y peligrosa, al menos en lo referente a los individuos. Por lo tanto y sin cancelar el proceso anteriormente señalado como inevitable y hasta necesario para construir una historia acorde con determinado proyecto de nación, es tiempo también de reintegrar en la historia nacional ciertos episodios hasta ahora desacreditados, con el fin inaplazable de restablecer una coherencia elemental. Para ello, es preciso ponderar las relaciones guardadas por tales episodios con el contexto que los produjo y los sustentó, asumiendo a la vez una continuidad histórica insoslayable y la participación activa de ciertos sectores sociales en ellos.⁹ Además, es preciso, ya lo señalamos, destacar en estas malqueridas etapas, los hechos, situaciones y realidades que contribuyeron a la construcción de los países y naciones tales como los heredamos.

En el caso del periodo virreinal, sólo mencionaré algunas evidencias, las que generalmente son soslayadas. Por ejemplo, la conformación territorial de lo que fue la Nueva España, que se mantuvo hasta la Independencia y se llevó a cabo pacientemente durante los tres consabidos siglos.¹⁰ De la misma manera, la sociedad mexicana, profundamente mestiza, con sus rasgos propios relativos a la vida social, familiar, creencias religiosas, prácticas identitarias y lo que se llama su «idiosincrasia» se fue formando a partir de las distintas aportaciones culturales provenientes de las matrices indígena y española, a la

⁹ El presentar algunos de estos episodios como meras *imposiciones* y postular inevitablemente actitudes y movimientos de *resistencia* conduce a una visión reductiva, maniqueísta y finalmente colonialista de la historia, puesto que al coincidir todo el mundo en una concepción en la que los vencedores y los vencidos resultan ser siempre los mismos, se establece un determinismo peligroso y difícil de eludir.

¹⁰ Los países de América central que anteriormente participaban del virreinato se separaron de México a raíz de la Independencia y son conocidos los acontecimientos que lograron privar a México de la mitad de sus territorios norteros a mediados del siglo XIX.

que contribuyeron en diversos grados las de origen africano y asiático. La población indígena, diezmada por las grandes epidemias del siglo XVI que produjo el choque microbiano con los españoles, empezó a resarcirse no sólo demográficamente hablando sino también culturalmente, al crear, mediante complejos e intensos procesos sincréticos, formas culturales acordes con su nueva situación de súbditos imperiales. Por su parte los criollos, que constituían las élites de la sociedad colonial, no tardaron en percibir sus diferencias con los españoles peninsulares, buscando muy tempranamente los símbolos capaces de expresar una identidad naciente. Ellos fueron los primeros en experimentar y formalizar un patriotismo que, con el correr de los siglos y las inevitables mutaciones sociopolíticas, se transformaría en un sentimiento nacional. Por lo tanto, la etapa virreinal, que suele aparecer como insípida a muchos y tenebrosa a la mayoría fue, en realidad un paréntesis pacífico —en comparación con los siglos XIX y las primeras décadas del XX— que permitió restañar heridas, crecer territorialmente hablando y establecer los cimientos más sólidos y duraderos de la sociedad mexicana. Sólo una valorización serena de lo que significó este periodo virreinal permitirá reintegrarlo justamente en la trayectoria histórica de México, reconociéndole la importancia fundamental que le corresponde en cuanto a la formación de estructuras sociales, mentales y de valores. Con ello, resultará posible entender cabalmente el papel y el significado de cada una de las instancias e instituciones que conformaron la máquina virreinal, y el Santo Oficio mexicano se podrá, tal vez, percibir en un contexto adecuado.

Las miradas anacrónicas

El anacronismo constituye la tercera hipoteca que grava la mirada que se posa sobre el Santo Oficio mexicano. Error —o pecado, para quedar en la tónica inquisitorial— universalmente compartido, tanto por los legos como por la mayoría de quienes, sin ser especialistas del tema, se dedican al oficio de historiador, y que consiste en emitir juicios sobre realidades pretéritas a partir de conceptos contemporáneos. Actualmente, por ejemplo, son incontables los estudios que, arguyendo la necesidad para el historiador de quedar atento a las problemáticas de su tiempo, proyectan en los siglos pasados temáticas o preocupaciones tales como los derechos humanos, los de las «minorías», de las «etnias» o de las mujeres, etcétera, con resultados a veces gro-

tescos y a menudo inquietantes.¹¹ Cuanto se refiere a la institución inquisitorial, realidades como el «tormento» o la relación indisoluble de la esfera religiosa con la política, junto con nociones como «libertad de conciencia» o «libertad religiosa», «fanatismo», «tolerancia», etcétera, son comúnmente esgrimidas para condenar al Santo Oficio. Al hacerlo, no se repara en el hecho que estas categorías conceptuales, que nos parecen tan naturales y familiares, surgieron en el siglo XVIII, cuando por primera vez en el mundo occidental complejos hasta entonces indisolubles comenzaron a dividirse en esferas laica y religiosa, individual y social, privada y pública. Hoy en día, como hombres del siglo XX herederos directos de la Ilustración, seguimos demasiadas veces recurriendo a estas categorías conceptuales, olvidando que su vigencia está ligada a determinados tipos de sociedades y de sistemas de valores.

Pero si pretendemos entender y explicar –lo que no significa justificar– la lógica de una institución, de comportamientos o prácticas sociales propios de épocas pasadas, es preciso recurrir a los valores y conceptos entonces vigentes entre quienes estuvieron involucrados en ellos. Así, nada relativo al ejercicio inquisitorial, incluyendo a la vez a la institución y a quienes tuvieron que ver con ella, queda comprensible sin tomar en cuenta la sociedad del Antiguo Régimen y su «cosmovisión» o sea, su sistema de representaciones, que se caracteriza por una unión indisoluble entre lo laico y lo religioso, lo terrenal y lo sobrenatural. Esto significa que nociones como «salvación eterna» y su contrario, «damnación eterna» –ya prácticamente desprovistas de significado incluso entre los mismos creyentes de este final de siglo–, resultaron a menudo más poderosas que el miedo al sufrimiento físico y tal vez a la misma muerte, llevando a la inmensa mayoría de los hombres de los siglos pasados a compartir escalas de valores totalmente distintos de los nuestros. Lo mismo sucede con la «honra», en su acepción hispánica,

¹¹ Por ejemplo, la reaparición del término «raza» en trabajos académicos no deja de ser sumamente preocupante para quienes recuerdan las aberraciones monstruosas que este vocablo engendró. Curiosamente este término, reintroducido como moda léxica, no corresponde a un concepto científico preciso sino, como se ha experimentado demasiadas veces, a un conjunto de presupuestos esencialmente subjetivos. Esta es precisamente la razón por la que su empleo, cada vez más frecuente y por tanto banalizado y tolerado en ciencias humanas poco escrupulosas, resulta peligroso.

que inducía actitudes y elecciones absolutamente reñidas con las nuestras: al no poder siquiera concebirla cabalmente hoy en día, la ignoramos y tendemos a sustituir con valores contemporáneos de hecho totalmente ajenos a la época que le correspondía. En otras palabras, esto significa que lo que nos parece remitir a la «intolerancia», el «fanatismo», la «crueldad», etcétera, era generalmente percibido como el ejercicio riguroso aunque legítimo de una institución cuyos fines no estaban cuestionados por la mayoría de los hombres que componían la sociedad virreinal. Porque el Santo Oficio, se quiera o no, fue una institución popular en cuanto fue generalmente aceptada y respetada, al aparecer los fines que perseguía como benéficos para el pueblo cristiano, la monarquía que se confundía con este pueblo y hasta las propias víctimas, cuyas almas eran «salvadas» a la fuerza. En realidad, si alguien peca de «intolerancia», somos más bien nosotros, los contemporáneos de este final de siglo: incapaces de percibir una época y cultura distinta de la nuestra a partir de sus propios valores y jerarquías, proyectamos en ellas los nuestros, que con soberbia declaramos a la vez eternos y universales. En este sentido, un sano relativismo cultural nos llevaría a entender que la «tolerancia» como exigencia nacida de la Ilustración remite de hecho a la sola tolerancia religiosa, puesto que no pocos países considerados como occidentales vivieron en un pasado reciente periodos en los que la intolerancia política resultó ser una norma a veces férrea, justificada —al modo inquisitorial por cierto— por razones ideológicas eminentemente subjetivas. Además, deberíamos percatarnos que si la tolerancia religiosa se ha vuelto ahora un reclamo elemental en todos nuestros países, es en realidad porque la religión dejó, desde el siglo XVIII, de desempeñar en nuestras sociedades laicas las complejas e importantes funciones que habían sido las suyas hasta entonces. En otras palabras, somos efectivamente tolerantes en materia de fe en la medida en que la religión, cuando conserva aún un significado para nosotros, no constituye más que una elección personal e íntima.

Así las cosas, el Santo Oficio de la Inquisición en su versión española, ha venido a cristalizar los rechazos y aversiones que suscitan en sociedades laicas y profundamente materialistas, las referencias a un pasado cuyos valores aparecen ahora arcaicos y del todo rechazables. Esta actitud es parcialmente inevitable puesto que, lo hemos señalado anteriormente, cada época, sociedad y sistema de valores tiende a oponerse a cuanto le antecedió, para afirmarse como etapa

a la vez novedosa y progresista. Por lo tanto —y sólo hasta cierto punto— resulta natural que nuestras sociedades, herederas directas de la Ilustración a través de los diversos liberalismos decimonónicos, sean incapaces de entender y execren de hecho a las de Antiguo Régimen, a las que lograron suplantarse; porque sólo al calificar a éstas últimas como «intolerantes» y hasta «fanáticas», «oscurantistas», «absolutistas», etcétera, es cómo podemos convencernos que las nuestras son «tolerantes», «humanas», «progresistas», «modernas», etcétera.

II. ALGUNAS PROPUESTAS

Desde los trabajos pioneros del gran erudito chileno José Toribio Medina a finales del siglo pasado, los estudios sobre el Santo Oficio novohispano han progresado notablemente, sobre todo en las últimas décadas, y hoy en día numerosos jóvenes investigadores trabajan afanosamente a partir de los documentos del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, desgraciadamente cada día más deteriorados. Sin embargo y con pocas excepciones, los estudios acerca del Tribunal son generalmente de carácter puntual y suelen carecer de un marco de referencia amplio como sería obviamente en primer lugar la actuación inquisitorial en su conjunto y luego, el periodo virreinal y su respaldo natural, el Imperio español.

En este contexto, se vería a la institución inquisitorial no como una llaga repugnante en el cuerpo de la sociedad sino como la manifestación institucional de necesidades y valores perfectamente integrados en un conjunto llamado sociedad de Antiguo Régimen en su modalidad hispánica. Porque cada sociedad entraña su(s) propia(s) lógica(s), mediante las cuales, variables como el desarrollo de las fuerzas productivas, la relación entre demografía y entorno natural etcétera, producen sistemas de valores que se materializan en instancias, instituciones y cuerpos normativos particulares. Así, es como se puede entender que el Santo Oficio haya desempeñado funciones específicas durante varios siglos. Lejos de sucumbir ante los embates de la «Razón» triunfante, el Tribunal dejó precisamente de existir cuando las funciones que cumplía fueron perdiendo significado, al modificarse la sociedad y la red de instancias, valores y necesidades que la estructuraban.

El ver al Santo Oficio como uno de los múltiples engranajes de una sociedad permite entender cabalmente las relaciones estrechas

con las esferas de lo político y lo económico, más allá de reiteraciones carentes de demostración. Así, por ejemplo, la actividad del tribunal, a través de las denuncias, resulta un barómetro social indiscutible. En efecto, cuando se presenta una crisis, entendida como una ruptura del equilibrio anterior, hemos visto que el volumen creciente de denuncias refleja el desasosiego producido por los cambios socioeconómicos entre la población, sin importar la naturaleza de la crisis.¹² En este caso, las denuncias que funcionan como válvula de escape —o sea independientemente de la intervención eventual de la institución inquisitorial— podrían ser analizadas como síntomas significativos de tensiones y rupturas existentes en niveles profundos y difícilmente observables del cuerpo social.

Los documentos inquisitoriales son también reveladores de evoluciones profundas que pasan generalmente desapercibidas y sólo daremos aquí un botón de muestra. Las blasfemias, renegos e incontables disparates, palabras descompuestas e irreverentes, los actos escandalosos, etcétera, reflejan un imaginario popular que espera todavía su historiador. Porque el procedimiento inquisitorial, mediante la denuncia, el testimonio, el interrogatorio, etcétera, permite descubrir a la vez las creencias, prácticas, fantasmas y representaciones no sólo de las élites —usualmente privilegiadas por las fuentes documentales— sino también del pueblo llano, generalmente ignorado por tales fuentes.

Es curioso por otra parte que a pesar de las afirmaciones relativas a los motivos socioeconómicos frecuentemente atribuidos al Tribunal, el fondo Real Fisco no haya motivado tampoco ningún trabajo sistemático. Sin embargo, en este repositorio se encuentra cuanto atañe a los secuestros de bienes, las almonedas que se derivaron de ellos, los gastos de toda índole efectuados por la institución a propósito de sus múltiples actividades y obligaciones. Esta documentación permanece como un valioso e inexplorado acervo donde no sólo se puede escudriñar la vida económica del Tribunal y de sus ministros, sino también la de los reos. Tampoco existe algún estudio sobre las relaciones institucionales entre el Santo Oficio novohispano con ins-

¹² Solange Alberro, *op. cit.*, pp. 160-166. La «crisis» puede corresponder lo mismo al deterioro o la mejoría de la situación económica, siempre y cuando éstos se presentan de manera brusca y rápida, de modo que los contemporáneos los perciban intensamente. También puede remitir a rupturas de los equilibrios sociales, motivadas por causas variables.

tancias tan fundamentales como la Suprema, el Virrey, la Audiencia, el arzobispado, los cabildos, las diversas órdenes religiosas, la Universidad, etcétera, ni un análisis prosopográfico sistemático del personal inquisitorial a lo largo del periodo virreinal. Finalmente, convendría recordar que el Santo Oficio, institución plenamente integrada en una sociedad particular, participó también activamente de la vida cultural, al promover construcciones, espectáculos, ceremonias y toda clase de manifestaciones artísticas. Sus opciones y valores en este terreno bien merecerían que algún historiador se interesara en ellas, aun cuando fuese para oponerlas a aquéllas que la misma institución reprobaba y prohibía.

A diferencia de la Real Sala del Crimen, del Provisorato de cualquier otra institución, el Santo Oficio de la Inquisición cala muy hondo en la sociedad, los hombres, las mentes y los corazones, bien lo sabe quien se haya asomado a un proceso inquisitorial siquiera una sola vez en su vida. En este sentido, es, para el historiador, una institución incomparable. Por ello, es urgente que sea, en este final de siglo, reconocida a la vez como producto y causa de una época y una mentalidad. Para ello es preciso huir de los juicios maniqueístas y anacrónicos que esterilizan literalmente cualquier posibilidad de percepción histórica adecuada. A partir de una visión global de la sociedad de Antiguo Régimen y del Imperio español, es como nuevas pistas de investigación deberán ser exploradas, las que, dejando de lado lo anecdótico y puntual, lo escabroso y lo demagógico, restituyan la sombría y apasionante historia de una institución única. Hace un siglo, José Toribio Medina empezaba esta inmensa tarea en lo referente a las Inquisiciones americanas, que dista mucho de estar concluida...

LA INQUISICIÓN

Ernesto de la Torre Villar

*España de los inquisidores,
que padecieron el destino de ser verdugos
y hubieran podido ser mártires.
Borges: España*

En la historia de las instituciones europeas traídas y establecidas en América, ninguna como el Tribunal de la Inquisición ha merecido más curiosidad, interés y estudios. Estos últimos son pocos y no satisfactorios; el interés deriva de posiciones partidistas y la curiosidad, de la ignorancia, el morbo y la crueldad de la que se huye y que se quiere ver realizada en otros, de un sadismo oculto, vergonzante.

Las largas centurias de existencia de esa institución han prodiado defensas y ataques, pero no una actitud reflexiva, crítica e inteligente. En el ámbito hispanoamericano la situación se complica aún más, por ligarse su establecimiento con el inicio de la dominación española, la cual analizada política, social y culturalmente, resulta, sobre todo con los excesos que la pasión partidista y coyuntural provoca, injusta y opresiva, «inicua y destructora» como diría Fray Bartolomé de las Casas.

Rivalidades políticas, leyenda negra, anticlericalismo, liberalismo, marxismo, así como todas las grandes corrientes ideológicas que en una u otra forma preconizan el uso de la razón, la fraternidad humana, la libertad de pensamiento y expresión, están acordes en condenar el empleo de la fuerza, de la coacción, para asegurar una unidad de pensamiento que asegure más la estabilidad del Estado que la defensa de la fe.

Si hasta hace pocos años los escritos sobre la Inquisición han dejado de ser ataques o alabanzas para irse convirtiendo en trabajos inteligentes, de corte académico, no apasionados sino serenos y objetivos, esto ha sido posible gracias a que la mentalidad de los estudiosos ha cambiado como consecuencia de cambios en la ideología ya no cerrada y obstinada, dedicada a apoyar los sistemas políticos existentes hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, sino enriquecidos con la dolorosa experiencia que las hecatombes pasadas aportaron a la humanidad.

Varios estudiosos, de todas las procedencias, credos y criterios se han dado a partir de la segunda mitad de esta centuria a analizar, asediar, podemos decir, a la Inquisición, desde todos y puntos de vista, desde todos los flancos, con criterios filosóficos, políticos, sociales y culturales muy diversos. Las viejas posiciones que desde el siglo XVIII, desde los años ilustrados se mantenían han cambiado. Muchas han sido superadas, otras destruidas. Las puras expresiones políticas han cedido el lugar al empleo de la teoría y métodos de las mentalidades, de las corrientes ideológicas. La psicología, la sociología, la economía y aun la lingüística, han hecho de la Inquisición objeto de su estudio y ya no se le tilda de «tribunal diabólico», ni como instrumento celestial para preservar la fe y las buenas costumbres.

Los juristas que han revisado con atención las toneladas de asuntos inquisitoriales han delineado sus procedimientos, cotejándolos con los de los procesos seculares civiles y criminales. El procedimiento inquisitorial ha sido definido, precisado y expurgado de toda corruptela o acciones indebidas. El conocimiento que hoy se tiene de las formas procesales utilizadas por el Estado, desde la época en que rigió el derecho romano, la Edad Media y la época moderna; el sentido de las sentencias, los sistemas correccionales y la utilidad de la pena; el número, materia, inodados en los procesos ha sido sometido a revisión, a análisis. Los trabajos de Mario Ocaña Torres, Jaime Contreras y Gustav Henningsen; los de Pedro Rubio Merino, José Martínez Millán, Bartolomé Bennassar, Ramón Rodríguez Besné y en México el de Eduardo Pallares todavía no superado pero polémico, revelan la tónica de los nuevos trabajos, sus métodos más confiables y las conclusiones que de ellos se puede esperar.

Los publicistas, politólogos y teóricos del Estado entre otros Joaquín Pérez Villanueva, Bartolomé Escandell Bonet, José Ignacio Tellechea, Francisco Tomás y Valiente, José Ferrer Benimeli han mos-

trado como la Inquisición benefició más los intereses del Estado, su seguridad y mantenimiento que la fe y la pureza del dogma, y como al confundirse por múltiples razones provecho e intereses de la Iglesia y el Estado y al utilizar éste la fuerza solidaria de la Iglesia, se fortaleció derivando esa fortaleza no a la transformación del Estado en una institución justa regida por el derecho, sino en un sistema totalitario, tiránico, persecutor de todas las libertades. Sujeta la Iglesia por un regalismo cada vez más absorbente, su poder espiritual tuvo que sustituirse por el temor, por el miedo; y el calificativo de cruel, de vesánica por los métodos empleados, recayó en el Estado eclesiástico, no en el estatal y secular.

En el terreno de la ideología hemos aprendido claras y precisas lecciones mediante la utilización de obras surgidas en las plumas de Julio Caro Baroja, de Virgilio Pinto Crespo, de Jean Pierre Dedieu, de Svend Skydsgaard, de Emil Vander Vekene, de Antonio Domínguez Ortiz, de William Monter, y en nuestro medio de Lina Pérez Marchand y de Pablo González Casanova.

Amplia y clara bibliografía se muestra ante nuestros ojos y la creación de un comité investigador integrado por estudiosos —no políticos, de todas naciones, ni aprendices de brujos— trabaja formulando catálogos de archivos, estudios de amplia cobertura temporal y espacial, analizando coyunturas y casos tanto generales como concretos, elaborando bibliografías que permitan acercarse desde nuevas posiciones y con recios conocimientos a esta institución. A partir del Simposio disciplinario celebrado en Dinamarca en 1978, esto hace casi veintiun años, mucho se ha adelantado y los resultados son enriquecedores y positivos. A veces los estudios regionales como el de Monter en torno del reino de Aragón proporcionan más luces que los trabajos globales, y el interés de los investigadores por ser más exhaustivos en los temas concretos que eligen, por tratarlos con rigor, no en forma sensacionalista, de chisme y habladuría, por ocuparse con rigor de analizar una información multiforme, rica en expresiones espirituales, en contenidos etnológicos, en expresiones de sentido colectivo, haciendo a un lado el regodeo morboso, la maledicencia, y utilizando los precisos métodos de la psicología individual y colectiva.

En México, afortunadamente van quedando atrás los escritos tanto denigrantes como laudatorios. Las opiniones de Torrente, de Llorente, todavía como expresiones de la política radical de las Cor-

tes de Cádiz, a las cuales siguieron las de los liberales como Vicente Riva Palacio, pero inteligentes y certeras; hubieron de seguir las posiciones oportunistas de algunos publicistas como Alfonso Toro. Del exceso de esas opiniones tendrían que brotar como reacción natural, las voces defensoras de Mariano Cuevas, explicable en él por pertenecer al gremio eclesiástico, o de un Alfonso Junco quien prendido en un amor visceral al hispanismo, defiende a la Iglesia aportada por los conquistadores de toda injuria y escribe cálido y metucioso estudio en el que absuelve a la Inquisición de toda mácula y la transforma en una institución benignísima, no odiada ni temida por el pueblo «[...]querida con entusiasmo. Interpretaba y defendía el sentir unánime. Constituía una auténtica encarnación democrática. Era avasalladoramente popular». Habría que preguntarle a aquel pueblo si la expresión común de «Con el rey la Inquisición, chitón», era muestra de popularidad, de aceptación democrática.

El libro de Junco, lleno de erudición y de apoyos no deleznable, sirvió en muchos medios para contrarrestar los ataques virulentos y apasionados de muchos espontáneos, pero no precisó los puntos álgidos de la discusión. Las pocas y breves historias que tenemos de la Iglesia, tampoco han hecho hincapié en la misión total de la Inquisición, en el deslinde de la labor moralizante y de defensa de la fe que ella tuvo y la conducta política que siguió, sirviendo los intereses de la Monarquía Española.

La renovación filosófica que se abrió a partir de los estudios de Samuel Ramos y el arribo de pensadores españoles como José Gaos, de José María Gallegos Rocafull, principalmente, impulsó a jóvenes estudiosos como Pablo González Casanova, Bernabé Navarro, Olga Quiroz, Yolanda Mariel, a investigar con otros ojos e intenciones la actividad del Tribunal del Santo Oficio. Eso nos permitió un cambio de perspectivas y, en torno a la historia de las ideas, han brotado estudios que ya son modélicos. A ellos han seguido, los trabajos de grupos como el que dirige el Dr. Sergio Ortega en torno de las mentalidades, sin que desafortunadamente se haya llegado a trazar un panorama que muestre la función ideológica de la Inquisición en Nueva España. Otros trabajos, parece que tratan de imitar los cuentos del Decamerón o los de Canterbury.

El seguimiento que se ha dado a la acción de la Inquisición fuera de la ciudad de nos México ha permitido contar con los trabajos

de Solange Alberro; y la perseverante constancia de Noemí Quezada nos ha abierto un rico campo, abonado con influencias indígenas y europeas en torno a la brujería y rituales poco ortodoxos pero muy humanos. Más recientemente y siguiendo las recomendaciones de especialistas bien enterados como Svend Skydesgaard, Concepción Compay ha utilizado ricos expedientes inquisitoriales para la realización de valiosos y útiles estudios lingüísticos.

Estudioso norteamericano avencindado largos años en nuestro país, Richard Greenleaf pudo resaltar mejor la vida y obra de nuestro primer prelado fray Juan de Zumárraga a través del examen minucioso de los fondos inquisitoriales. Últimamente el acucioso interés por el aspecto económico ha llevado a Gisela von Wobeser a revisar con detenimiento los fondos que la Inquisición reunió en torno del patrimonio formado con los bienes incautados. De esta suerte se va abriendo el vasto espectro que el Tribunal de la Inquisición ofrece para realizar modernos estudios. Aún hay mucho por hacer y las dimensiones deben ser un incentivo para su investigación.

Si esta es a grandes rasgos, a vuela pluma, la situación que guarda el Tribunal de la Inquisición en nuestro medio, ocupémonos aunque sea brevemente de precisar algunos puntos fundamentales.

Uno de ellos radica en analizarlo detenidamente como instrumento de vigilancia del Estado como forma de control social y como medio para asegurar su cohesión, su supervivencia, su seguridad. Si desde su creación por los Reyes Católicos se le asignó vigilar y perseguir a quienes tuvieran tendencias separatistas como pudieron ser musulmanes y judíos, en la época de Felipe II. Este, espantado ante el cisma que no sólo dividió al mundo ideológicamente sino políticamente con lo cual desapareció el inmenso imperio de Carlos V, tenía la idea de cohesionar a su monarquía mediante una cohesión religiosa, espiritual, que debería ser indestructible. En el ánimo del celoso monarca pesaba mucho la idea de que toda escisión religiosa acarrearía una escisión política, la cual había que evitar a toda costa, aun con el uso de la fuerza con la represión violenta.

Esta idea le hizo reforzar la labor evangelizadora unificante de las sociedades indígenas y tratar de evitar que pudiera surgir en el ánimo de la sociedad americana cualquier intento separatista que rompiera la unidad espiritual y política. La intervención del Estado en este sentido acarrearía la censura que se impone a obras como la de Sahagún que

enaltece las culturas indígenas, y con el las obras del P. Aguado en Nueva Granada y de Garcilaso de la Vega en Perú. Asegurada esa inmensa comunidad había que combatir las ideas que pudieran apoyar al protestantismo. Los procesos contra los erasmistas van por este sentido. Lo mismo pasó contra los que ayudaron a anglos venidos en embarcaciones inglesas y a quienes se les catequiza sin exceso de fuerza para convertirlos en preceptores de algunas familias principales. La presencia del anglo se sentía lejana y el cuidado era menor.

Los procesos contra los judaizantes, más en Perú que aquí en México, están motivados como un eco de las dificultades que se tienen con los portugueses que influyen en la política y en la economía. Bajo directrices seguras y eficaces, los judíos salidos de España y avecindados en Portugal y en los Países Bajos, controlan la economía, son los prestamistas del Estado del que consiguen prebendas y pingües beneficios. Compiten con el sistema monopólico establecido por el Estado y sus representantes y capitales inundan el Imperio americano como lo ha mostrado Kelembenz. Nueva España, Nueva Granada, Perú, se llenan de judíos que con el título de cristianos nuevos, negocian con grandes beneficios, obtienen tierras, son ganaderos, intervienen en la minería, pero cultivan en sus hogares la ley mosaica. Casos como los de Carbajal y de Sobremonte revelan la astucia mediante la cual consiguen posiciones político administrativas. En Perú se apoderan del comercio y rivalizan ventajosamente con los comerciantes peninsulares. Muchos están negocios con las tierras de allá del Mar del Sur, con las Filipinas y Perú. Intervienen en el comercio de la plata, y el comercio de contrabando es su fuerte. Su poder les lleva a ser imprudentes con lo que se comprometen y van a la ruina, como ocurrió a muchos portugueses de origen judío establecidos en la metrópoli. Conviene ahondar más en este estudio de la rivalidad económica y no perderse en trabajos que tratan a toda costa presentarlos como víctimas de una administración xenofóbica y de una sociedad racista. Las novelas del siglo XIX, las de Sierra y Rivapalacio ya han abordado ese tema.

El extranjero pasó a América desde los primeros viajes y el número de italianos, franceses, daneses, alemanes, moros, negros y gente de todos los colores, costumbres y credos, formó en América una sociedad mestiza que se avenía a la comunicación existente en las sociedades precolombinas. América fue crisol enorme en la cual la diversidad de origen no evitó una amplia mezcla cuyas diferencias eran

económicas y sociales, más regidas por el factor de la economía. En esa sociedad multiracial, prosperaron, profundamente mezcladas, ideas y costumbres extrañas que respondían a ideas cosmogónicas, a restos de antiguas religiones, a extraños sincretismos los cuales van a representar en la mentalidad dominadora formas de hechicerías semejantes a las que habían sido combatidas en el Viejo Mundo. Los casos estudiados en Navarra, en las provincias vascas, en Galicia, emparentan muy bien con los ocurridos en Nueva España. Actualmente, a finales del siglo XX, en comunidades no muy lejanas a la capital, aún rigen las recomendaciones dadas por los inquisidores de la Suprema a los jueces de Logroño el año de 1609, en el que se revelan las dudas que los inquisidores de esos años ya tenían en torno a la realidad de los actos atribuidos a los hechiceros y a las brujas. Se creía que en su mayoría esos hechos eran ilusiones, aunque a veces diabólicas. Bien sabían también —pues lo afirmaba el doctor Laguna en sus comentarios a Dioscórides— que esos individuos empleaban materias o sustancias que dañaban la conciencia. El capítulo de la brujería aún debe profundizarse para poder entrar más a fondo en el conocimiento de las mentalidades urbanas y rurales. Aquí, no puedo dejar de citar una afirmación que hacia Julio Caro Baroja, quien dice:

La sociedad rural concretamente, tiene poco, muy poco que ver con los pastiches de novela pastoril, de drama sobre la honra que nos sirven de modo periódico algunos de los cultivadores del field work, como resultado de la observación científica, apoyada en gráficos y estadísticas. La Sociedad, así con mayúscula tiene poco de beatífica y de regular [...] Los humanistas antiguos lo sabían. Creo también que los historiadores sabemos algo de esto. Porque con frecuencia los papeles que manejamos como me ocurre a mí hoy no son como para hablar de social order y de otras cosas con que se amenizan los estudios juveniles.

Material abundoso en los archivos inquisitoriales es el que se refiere a palabras escandalosas, a expresiones peligrosas. El mediterráneo, fue hombre propincuo a usar malas palabras y aun a emplearlas con expresiones religiosas que daban lugar a la blasfemia. La labor inquisitorial fue casi una labor semejante a la de la Academia de la lengua, que evitaba las groserías, el lenguaje canallesco. Esa labor cierta-

mente depuró la lengua, dejándonos de toda suerte expresiones inevitables y necesarias.

No hay en todos los expedientes del Tribunal, ningún caso de herejía debidamente fundamentada. No se encuentran huellas de donatismo ni las ideas de los albigenses. Ciertamente es que hay uno que otro proceso contra influencia de Calvino o de Lutero, pero eso se juzgaba por razones políticas como ya se ha dicho.

La Inquisición, sí realizó una ampliamente labor de prevención y castigo de los llamados en el derecho penal moderno, delitos de carácter sexual. Por encontrarse estos más cerca del terreno de la conciencia, de la conducta moral, se pensaba correspondía a los eclesiásticos juzgar este tipo de faltas. Violación, estupro, bigamia, adulterio, sollicitación de hombres y mujeres, sodomía, bestialidad, eran los casos que ocupaban el tiempo y la imaginación de los inquisidores. Muchos se castigaron con penas leves, en otros casos como el del pecado nefando se actuó con más rigor. Por otra parte la persecución contra los sodomitas sólo había sido competencia de la Inquisición hasta muy entrado el siglo XVI. Antes era asunto de la justicia ordinaria la que lo penaba con severidad. Si bien estos procesos son numerosos, no revelan que la sociedad novohispana haya carecido de normas morales que la rigieran. El número de casos que se hallan, no encuentra paralelo con el número de los que se dieron en los tribunales españoles, en los cuales se advierte que la presencia de extranjeros: franceses, italianos, moros en los territorios limítrofes y levantinos, hacía que abundara esta clase de procesos. Por otra parte había que ver cual fue el cambio ocurrido en las comunidades indígenas, en las cuales se menciona por pues los cronistas existían costumbres homosexuales. En algún proceso contra españoles, el mismo hijo del adelantado Montejó fue acusado de someter a los indiezuelos mayas a este tipo de ejercicios.

De estos casos no podemos deducir que la vigilancia de la Inquisición haya producido una sociedad muy respetable, pero tampoco debemos achacarle que haya reprimido sexualmente a todo el pueblo. El México actual es un caso típico en el que abunda el concubinato como forma ordinaria de unión y el adulterio representa, junto con otras formas de expresión sexual un fenómeno que se ha vuelto ordinario.

En este rubro valdría la pena estudiar con detalle que influencia tuvo en la mentalidad de la gente de iglesia el maravilloso tratado de fray Alonso de la Veracruz, el *Speculum Coniugiorum*, impreso por

Juan Pablos en 1556, en el cual se ocupa en forma magistral como filósofo y como teólogo, del matrimonio en general y de todos sus impedimentos dirimentes o no, de las formas de unión de los indígenas y finalmente del divorcio. En esta obra el tratamiento dado a las formas de unión de los naturales es de extrema importancia, pues la poligamia era connatural a ellos. La necesidad de que adoptaran un sistema monogámico se examina tanto desde los puntos del dogma como de la moral. La unión entre españoles se examina en un aspecto realista y la necesidad de separación por razones superiores, también es analizada. Posiblemente los eclesiásticos desde el siglo XVI normaron sus pareceres a través de este tratado de fray Alonso.

Otro problema delicado es el que deriva de las siguientes restricciones a la libre transmisión del conocimiento, del pensamiento divergente. Si en los fondos inquisitoriales existen listas amplísimas de obras censuradas, de libros prohibidos y preciosa colección de edictos sobre libros prohibidos, estas nóminas no han sido estudiadas con el rigor y minucia que merecen. Se extraen de repente, de algunos procesos, aspectos curiosos sobre obras enjuiciadas y prohibidas, pero no son de relevancia, como si no existieran estudios sobre la literatura española que va del siglo XVI al siglo XVIII, desde Gutierre de Cetina a Francisco de Quevedo, estudios en los que se explican esas formas epigramáticas. Fuera de eso, nadie ha revisado, por pereza o ignorancia, esas enormes listas en las que tenemos mencionadas obras importantísimas que afectaban de veras al gobierno absoluto, a la decadente forma monárquica, a los intereses fundamentales del Estado. También contra la integridad del dogma, y sobre la corrupción eclesiástica hay tratados fundamentales, y muchos también enderezados contra las modernas corrientes científicas y filosóficas que influyeron en nuestro desarrollo cultural. El número de libros prohibidos que circuló en colegios y aulas —unos permitidos a los censores, otros pasados ocultamente— es digno de estudio y reclama un equipo multidisciplinario que entienda de la historia de las ideas en toda su amplitud, que sepa conocer y manejar los libros y que sea capaz de comprender su contenido expresado en diversas lenguas.

Tema esencial es conocer, no sólo como nómina administrativa, el origen, calidad y reales funciones de la administración inquisitorial, no sólo la interna sino de manera principal la externa, aquella que contaba con censores y principalmente la de los familiares. Respecto

a los censores se necesita ver si concuerdan las opiniones, las transmitidas al Tribunal con las que aparecen en las páginas preliminares de los mismos libros y advertir la calidad y cualidad del censor. Hombres tan cultos y respetables como Castorena y Ursúa, Eguiara y Eguren y otros, fueron censores y su sólo nombre otorga una respetabilidad a su labor.

El caso de los familiares es distinto. No basta con examinar su supuesta limpieza de sangre, sino estudiar cómo la sociedad novohispana en ciertos sectores, aseguró su tranquilidad mediante estos funcionarios que debieron solapar intereses no muy claros, ejecutar acciones en contra de grupos rivales, o complacerse en ejercitar resentimientos y complejos en contra de otros miembros de la sociedad. Aquí la lectura del primoroso trabajo de Caro Baroja, *El inquisidor*, valdría la pena sirviera para ilustrar a estos funcionarios.

Como en el caso de los libros, también en los de brujería resulta muy importante exista un conocimiento amplio y profundo de las culturas mediterráneas, de las obras clásicas, de los autores griegos y latinos y de la cosmovisión indígena, para precisar cuál es la parte de la herencia que nos viene del mundo indígena y cuál de las grandes culturas del Viejo Mundo.

Estas reflexiones en torno de esta institución de la que nos ocupamos en estos días, debe servir para impulsar la catalogación y formulación de un inventario completo, bien planeado y mejor hecho de sus fondos, y la urgencia de contar con estudiosos que sin perjuicios de ninguna clase, quieran penetrar en él para obtener información que nos permita realizar estudios serios, recios y profundos sobre la mentalidad del mexicano, sus expresiones espirituales, intelectuales y materiales en distintos momentos y lugares, y que nos hagan entender racional e inteligentemente el auténtico perfil del hombre y de la cultura en México, como lo deseara ardientemente hace muchos años ese gran pensador que fue Samuel Ramos.

El Olivar en angustiosos días de agosto de 1997.

LOS JUDÍOS Y LA INQUISICIÓN

Eva Alexandra Uchmany

INTRODUCCIÓN

El problema judío

La secta judía que reconoció a *Yeshu* o Jesús de Nazaret como el Ungido o *Mashuah* de la casa de David o *Xristós*, se comenzó a alejar de sus orígenes, a principios del siglo II de la Era Común, después que su liderazgo pasó a los gentiles. Por aquel entonces las directrices del judeocristianismo, eran las enseñanzas de *Yeshu*, el maestro judío, cuya concepción de los gentiles, desde un principio no fue la mejor, pues dijo a sus discípulos: «No toméis el camino de gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos, dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel».¹ De aquí que, las enseñanzas judías, después de su muerte, pasaron a segundo término, ocupando el primero la xristología o pasión en la Cruz, unido al antiguo concepto hebreo de la resurrección que, en el siglo II antes de la Era Común, fue el tema principal de la literatura hebrea.² Del mismo modo la idea de la salvación de la humanidad y la paz universal son la base del pensamiento hebreo desde la época de los profetas y aun desde antes.³

En su alejamiento del judaísmo, la secta judeocristiana, aunque celebraba el sábado, se reunía el día siguiente para rezar. Desde el

¹ *Mateo*, 10, 5-6, y 15,24; *Lucas*, 19, 9-10; véase de las curaciones del mismo Jesús y los de sus discípulos en David Flusser, *El Cristianismo, una religión judía*, Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 73.

² *Daniel*, VII, 13; véase W. Stewart McCullough, *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod, 550 before the Common Era to 4 after the Common Era*, Toronto, Canadá, University of Toronto Press, 1975.

³ *Miqueas*, *Isaías*, *Zerubavel*, puestos aquí en orden cronológico, s. VII, VI, y II antes de la Era Común. Véase también en David Flusser, *op. cit.*, pp. 45-71.

año de 110 de la Era Común, comenzaba a celebrar en lugar del día séptimo, o sábado, el día primero de la semana, que llamó *dominica deis* o sea domingo.⁴ A su vez, el fundador del cristianismo de los gentiles, el judío helenizado Saúl de Tarso, convertido en Pablo, concebía una iglesia universal que debería incluir, por principio, a sus antiguos correligionarios, según lo indican sus epístolas. Aún más, con el transcurso del tiempo, la conversión de los judíos se transformó en una meta principal de la Iglesia, considerando que este acto acercaría la *Parousía*, esto es, la segunda venida de *Xristós* y, por tanto, el Reino de los Cielos.

En el siglo III la ruptura entre el cristianismo y el judaísmo se ahondó. A principios del siglo IV el cristianismo se convertía en la religión oficial de Roma. En el año 309, en el Concilio de Elvira, actual Granada, se promulgaron las primeras leyes discriminatorias contra los judíos: *canon* 16, 50 y 68 prohibía a los judíos casarse con cristianos; el *canon* 49 prohibía que rabinos judíos bendijeran campos de cristianos,⁵ pues se les consideraba aún como los hombres carismáticos cuyas palabras eran escuchados en el Cielo.⁶ A su vez, en las iglesias esparcidas en el Oriente, los judeocristianos y los gentiles-cristianos aunque seguían celebrando la misa en el mismo edificio lo hacían en dos cuartos separados,⁷ debido a que las leyes acerca de pureza alimenticia –pues en los primeros siglos los *Mandamientos del Pentateuco* o de la *Torah*–, obligaban a los judeocristianos pero no a los gentiles.⁸ De aquí que los primeros guardaban las leyes de *kashrut* o dieta hebrea, como lo usaban también Pedro y Santiago, nativos de Judea, quienes tuvieron a causa de ello graves conflictos con San Pablo, el judío helenizado de Cilicia, porque se apartaban de los gentiles-cristianos a la hora de la comida

⁴ Véase al respecto las oraciones que se recitan en la víspera del sábado, en particular la bendición del vino y, Eva A. Uchmany, *La vida entre el Judaísmo y el Cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, Fondo de Cultura Económica y Archivo General de la Nación (AGN), 1992, 1994, pp. 112-113.

⁵ Samuel Laeuchli, *Power and Sexuality, The emergence of Canon Law at the Synof of Elvira*, Philadelphia, Temple University Press, 1972, pp. 126-135.

⁶ Geza Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona, Muchnik Editores, Colección Atajos, 4, p. 75-80.

⁷ Shlomo Pines, *Ha-Yehudim Ha-Nozrim b-Meot Ha-Rishonot shel Ha-Nazrut al pi Makor Hadash* (Los judeocristianos en los primeros siglos del Cristianismo según una nueva fuente), Yerushalayim, Academia Scientiarum Israelítica, 1969.

⁸ David Flusser, *Yahadut u-Mkhorot Ha-Nazrut* (Judaísmo y los orígenes del Cristianismo), Tel Aviv, Sifriyat Hapoalim, 1979, pp. 419-447.

para no tocar sus alimentos.⁹ Sin embargo, con el tiempo los dos grupos se fusionaron en uno. Los constructores de las primeras capillas cristianas estaban conscientes de sus orígenes y solían representarlos en sus santuarios, según lo indican los mosaicos de las iglesias de Santa Prudencia del siglo IV y Santa Sabina del V, ambas en Roma. Los dos cuerpos que formaron la nueva Iglesia están representados por dos mujeres, ambas con un libro en la mano; a los pies de una está escrito: *Ecclesia excircumeisione*, que es la de Pedro; y a los pies de la segunda se lee: *Ecclesia ex gentibus*, que es la de Pablo. Sin embargo este corto idilio entre la madre-judaísmo y la hija-cristianismo, pronto fue roto. Rompimiento que se dio, como se mencionó, por los obispos reunidos en Elvira en el año 309. El Concilio de Nicea, celebrado dieciséis años más tarde, prohibió las conversiones al judaísmo, que en aquél entonces eran abundantes.

El golpe mortal llegó con la destrucción del Imperio Romano, que causó que los judíos dejasen de ser *cives romani* y se convirtiesen en tolerados o personas fuera de la ley. Esto sucedió después de que el rey godo Recaredo se convirtió, en el año de 567, del arrianismo al catolicismo (fue secretamente bautizado diez meses después de la muerte de su padre Leogovildo). En 1589, el mismo rey convocó el III Concilio de Toledo y proclamó el catolicismo como la religión oficial y unificadora de España. De inmediato comenzó a perseguir a los judíos con la finalidad de transformar a España en un país netamente católico. Recaredo y sus sucesores justificaban la coacción religiosa con la idea —que ya estaba patente en el Concilio de Nicea— de que los judíos conocen la verdad pero no la quieren aceptar y, por tanto, hay que forzosamente conducirlos hacia las pilas bautismales.

Sus sucesores siguieron la misma política e, incluso, aplicaron a los conversos por coacción, que seguían practicando su religión públicamente o en privado,¹⁰ las sanciones que usaba luego la Inquisición española; esto es, confiscación total de bienes, la *decalvatio*—que significaba cortar el cuero cabelludo— estaba acompañada por lo general por 200 azotes, pena capital por medio de la hoguera y otras

⁹ San Pablo, *Epístola a los Gálatas*, 2, 79; Michael Grant, *The Jews in the Roman World*, Nueva York, Dorset Press, 1984, p. 148.

¹⁰ Samuel Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Mass. Cambridge University Press, 1937, Monographs of the Medieval Academy of America, XII.

formas repugnantes, y la esclavitud.¹¹ El penúltimo de los reyes godos, Égica (687-702), en su afán de exterminar el judaísmo en España, convirtió a todos los judíos en esclavos. Una notable minoría logró huir hacia el Oriente, pero la mayoría se vio obligada a esperar veinte largos años para su liberación. En efecto, la viuda del último rey, Vitiza, al ver despojados a sus hijos de la Corona por el rebelde Rodrigo, se refugió con los árabes, que estaban por invadir España; y se cuenta, que el gobernador bizantino de Ceuta, cuya hija Florinda había sido violada por Rodrigo, facilitó la invasión de Tarik a la península. Entre otros católicos que colaboraban con el musulmán, y quienes probablemente pertenecían a la facción de Vitiza, estaba un noble africano de nombre Urbano, quien se convirtió muy pronto en el consejero de Tarik.¹²

Bajo el Islam los judíos hicieron florecer su cultura al máximo, destacándose en matemáticas, astronomía, medicina, gramática y letras, administración estatal y comercio, incluyendo el marítimo. En efecto, junto con los musulmanes y, ocasionalmente, con cristianos, viajaban en caravanas hasta Yemen y, de allí, cruzaban el mar Arábigo en barcos hasta la costa de Malabar, India, de donde traían sedas, especias y perfumes a Europa.

Al iniciarse la Reconquista los monarcas cristianos invitaron a muchos judíos a asentarse en sus dominios; incluso un notable número ocupó puestos de importancia, siendo estos sus médicos de cabecera y administradores de sus bienes, como también lo fueron de muchos papas y obispos. Además, se desempeñaban como financieros y consejeros de Estado; entre éstos estuvieron don Sem Tob de Carrión,¹³ Abraham Senior e Isaac Abrabanel. Ninguno de ellos fue juzgado por la Inquisición medieval que aún operaba en Aragón en el siglo XV.

La Iglesia medieval, cuyo concepto de Cruzada fue dirigido no sólo contra el poderío político del Islam en la Tierra Santa, sino también contra los judíos, afectó gravemente su vida en la Europa Occidental. A su vez, las ideas apocalípticas de Joaquín de Floris, mezcladas con visiones milenaristas, el surgimiento de las órdenes mendicantes, principalmente la de los franciscanos, llenaron con un nuevo contenido

¹¹ P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza Editorial, pp. 105-144.

¹² E. A. Thomson, *Los godos en España*, Alianza Universidad, pp. 285-286.

¹³ Dom Sem Tob de Carrión, *Glosas de sabiduría o proverbios morales y otras rimas*, Madrid, edición de Agustín García Calvo, AE, 1974.

el concepto de la conversión de los judíos. Se consideraba que ésta acercaría la *parousía* o *adviento* y, consecuentemente, el Reino de los Cielos; habría que doblegarlos para que aceptasen las aguas bautismales. En este ambiente el XII Concilio Laterano, presidido por Inocencio III, promulgó severas leyes discriminatorias contra los judíos. Se les prohibió labrar la tierra, pues sus frutos pagaban diezmos; fueron excluidos de gremios artesanales, cuyo patrono era un santo, permitiéndoseles solamente practicar el préstamo y condenábase de inmediato la usura.

La Iglesia creó un ambiente hostil contra los judíos, que convirtió en culpables de todos los males del siglo; incluso les levantaban falsos crímenes como envenenadores de pozos de agua y sacrificio de niños cristianos para elaborar con su sangre el pan ázimo usado en la fiesta de Pascua o *Pesah*, sin tomar en cuenta que las leyes de *Kashrut* prohíben el consumo de la sangre.¹⁴ Esta acusación, llamada «crimen ritual», aunque siempre estaba basada en falsos testimonios, servía a los fines políticos de curas y obispos locales,¹⁵ hecho que se repetiría en momentos de crisis en diversos lugares hasta el siglo XX. Todo esto se acompañó con la quema de libros sagrados como el *Talmud* y ataques a las juderías. El ambiente antijudío creado en la Edad Media asemeja al provocado por la propaganda nacional facista en Alemania en los años treinta de nuestro siglo; incluso le servía de antecedente.

En España, el eco de la legislación antijudía promulgada por Inocencio III se encuentra en la «Séptima Partida» de Alfonso el Sabio,¹⁶ quien no la puso en práctica, pues las circunstancias políticas no se lo permitieron. Practicaba la tolerancia religiosa y pasó a la historia como el rey en cuyos dominios convivían tres religiones: la judía, la musulmana y la cristiana. Sin embargo, con el tiempo las circunstancias cambiaron en España.

¹⁴ Cabe mencionar que debido a la prohibición de consumir sangre, ligada a la ley de «No matarás», porque la «Sangre es el espíritu de la carne», *Levítico*, 17, 10-14; *Deuteronomio* 12, 16, los judíos no sólo tienen un modo diferente de sacrificar los animales para su consumo, sino que además salan la carne por varias horas y, luego, la remojan hasta que esté casi blanca. Esta manera de matar animales fue perseguida y punida por la Inquisición.

¹⁵ R. Po-Chia Hsia, *Trent 1475, Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

¹⁶ Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María... Las Siete Partidas*, edición de Margarita Peña, México, Porrúa, 1973, Colección Sepan Cuantos, 229.

España en los umbrales de la época moderna

Uno de los grandes procesos de cambio que trajo la Edad Moderna en la península Ibérica fue la intolerancia religiosa, fomentada por miembros celosos de las órdenes mendicantes, hijos de la emergente burguesía, quienes, en su afán de hacer prosélitos, levantaban periódicamente al pueblo contra los judíos, utilizando para sus fines el descontento y malestar popular. Estos incidentes culminaban siempre con violencia, cuyo saldo, además de saqueo y muertes, fue la coacción religiosa.

Las prédicas que, por 1391, inició el dominico catalán Vicente Ferrer con el afán de convertir a los judíos y que, le valieron la santidad, inspiraron al arcediano de Ecija, Ferrand Martínez, para atacar las aljamas de Andalucía. Lo secundaban, los llamados «matadores de judíos», masacrando, en Sevilla y sus alrededores, más de 4 000 personas. Según testigos oculares, el número de aquéllos hebreos que impulsados por el terror aceptaron el bautismo a cambio de su vida, superó en gran número a los muertos.¹⁷ La violencia, que se extendió por toda España, redujo las aljamas a menos de la mitad de su población y muchas desaparecieron por completo. A su vez, las cruzadas contra los hebreos se sucedían a menudo a lo largo del siglo XV, culminando con la expulsión de los judíos de España. Con cada agresión religiosa aumentaba el número de conversos,¹⁸ cuya asimilación a la cultura mayoritaria originó terribles conflictos socioeconómicos, ya hacia la mitad del siglo XV. A principios de 1449, aparecen los prototipos de los *Estatutos de Limpieza de Sangre*. Varias fundaciones privadas como el Colegio de San Bartolomé de Salamanca, cofradías de artesanos y otras instituciones excluían a los conversos y a sus descendientes de su seno. Mayor resonancia tuvo el Estatuto del Consejo de Toledo, ideado por el alcalde mayor Sarmiento, cristiano viejo y enemigo mortal de los nuevos, que excluía de todos los cargos y oficios a cualquiera que no fuese cristiano viejo. Esto fue demasiado para la Santa Sede; como respuesta el papa Nicolás V expidió, el 24 de septiembre del mismo año, la bula *Humani Generis* que prohibía, con pena de excomunión, cualquier discriminación social y económica contra los neófitos y sus descen-

¹⁷ Véase al respecto Luis Suárez, *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, editorial MAPFRE, 1992, p. 190.

¹⁸ Andrés Bernáldez, Cura de los Palacios, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, pp. 260-262.

dientes.¹⁹ También varios eclesiásticos españoles, entre ellos muchos cristianos nuevos, publicaron numerosos tratados sobre la igualdad de los hombres ante Dios y en el seno de la Iglesia. Pero la España que, en nombre de la pureza de la fe, buscaba el modo de eliminar la competencia económica y profesional de los cristianos nuevos, los declaró herejes en potencia y desobedeció a la Santa Sede. En definitiva, las sociedades castellana, aragonesa, valenciana y lusitana, que lucharon a lo largo de los siglos para sacar a los hebreos «de sus errores y supersticiones judaicas» y pugnaban para introducirlos a «la religión verdadera», cuando esto sucedió, por coacción o por persuasión, se negaron a aceptarlos como iguales tanto en la sociedad como en el seno de la Iglesia.

Los términos cristiano viejo y cristiano nuevo, que se acuñaron en la España moderna, indicaba en sí desigualdad y segregación. Aún más, los cristianos viejos se hicieron llamar «lindos», al mismo tiempo que denominaban despectivamente a los nuevos «confesos», «tornadizos» y otros calificativos.

Finalmente, las tres últimas décadas del siglo XV, caracterizadas por la política de centralización del poder en manos de la Corona, personificado en España por los Reyes Católicos, depararon a los judíos la expulsión y a los conversos y cristianos nuevos el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. En efecto, el nuevo concepto de la monarquía, que consideró la religión como la razón unificadora del Estado y usó el Santo Tribunal para extender el brazo de la Corona a todos los rincones del reino, aunque elevó a muchos conversos y cristianos nuevos a los más altos rangos de la burocracia civil y eclesiástica —tanto en España como en sus dominios allende el mar—, perseguía a los otros que estaban al margen de sus necesidades.

EXCLUSIÓN Y PERSECUCIÓN

Las sucesivas conversiones agravaron los conflictos sociales que causaba la absorción de una minoría notable, que según los cálculos de algunos historiadores alcanzó la cifra de 400 000 personas entre 1391-1492,²⁰

¹⁹ Antonio Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, ensayo introductorio por Francisco Márquez Villanueva, semblanza del autor por Luis Javier Coronas Vida, Granada, Universidad de Granada, 1991, p. 15.

²⁰ Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1978, vol. II, pp. 438. Según Baer, quien es la máxima autoridad

formada casi en su totalidad por una clase media, en una sociedad donde la burguesía emergente luchaba con todos los medios a su alcance para acaparar las oportunidades que le ofrecía su tiempo. En particular pugnaba por aquellos espacios que proporcionaban honra y hacienda.

El proceso de asimilación de judíos e incluso de moros al cristianismo se inició en la península Ibérica hace siglos, pero por tratarse de conversiones individuales y, por lo general, absorbidas por la nobleza, no ocasionaban mayores problemas sociales. Por ejemplo, al convertirse el judío Ruy Capón en la segunda década del siglo XII, en los tiempos de la reina Urraca, hija de Alfonso VI, casó a su numerosa prole tanto con la nobleza castellana como lusitana, pues servía a la Corona como almojarife en lo que hoy es Portugal. Una de sus hijas era la cabeza de la casa de los Pacheco y Villena, de los Osuna, Braganza y de otras.²¹ En verdad, las más encumbradas familias de la península Ibérica se unieron en matrimonio con judíos, entre ellos la familia real de Aragón, pues Juan II contrajo nupcias con doña Juana Enríquez, hija de don Alfonso Enríquez, almirante de Castilla, cuya esposa se convirtió para el efecto. De aquí que la abuela de Fernando el Católico, doña Juana Enríquez era hebrea.²² A su vez, los Trastámara, la familia de Isabel de Castilla, tenía también uno que otro ancestro judío.

Las conversiones masivas de los hebreos, que a la vez que pisoteaban su identidad les abrían nuevas oportunidades sociales y económicas —que desde un principio fueron muy bien aprovechadas—, generaron un conflicto entre los cristianos nuevos y los viejos. En las dos últimas décadas del siglo XV la contienda desembocó en guerra abierta. Los cristianos viejos, que representaban la clase media, media-baja y la

en el tema, en el tiempo de la expulsión abandonaron España unas 200 000 personas. Con base en esta cifra, y considerando los testimonios sobre las conversiones realizadas por coacción y violencia así como por convencimiento, se ha llegado a la conclusión que el número de los conversos, bautizados a lo largo de los últimos cien años, fueron dos veces mayor que el número de judíos que abandonaron España en 1492. Esta opinión también la comparten Antonio Domínguez Ortiz y Luis Suárez.

²¹ «El Tizón de España», f. 7., forma parte de los anexos en Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Ediciones Istmo, 1978, vol. III, pp. 316-319; véase también José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1960, pp. 309, 573, nota 3 y 756, nota 3.

²² Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1966, p. 49.

briga, luchaban en contra de los nuevos con dos tipos de armas: una fue el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que aniquilaba física y socialmente a los individuos sospechosos en la fe, a sus familias y descendientes, y, además, secuestraba sus bienes dejando a sus herederos en la miseria; otra fue la introducción de los *Estatutos de Limpieza de Sangre*, que reservaba la administración de la monarquía y todos los beneficios y prebendas en la Iglesia para aquellos que podían probar que descendían por tres o cuatro generaciones, por los cuatro costados directos y laterales, de cristianos viejos. Como era de esperarse, los últimos salieron victoriosos, pues las instituciones constituidas por la burguesía o aquellas en las cuales la clase media tenía una mayoría, adoptaron los *Estatutos* que antepusieron la raza y la sangre a la razón y la inteligencia. De aquí que, el cristiano nuevo, Miguel de Cervantes Saavedra, le hizo decir a su escudero Sancho Panza, quien se jactaba de tener encima cuatro costados de torreznos, que «Yo cristiano viejo soy y para ser conde esto me basta». Por su parte, Cervantes alias don Quijote, que era inhábil para las dignidades e, incluso, se le vedó a pasar a las Indias Occidentales debido a su origen, le advertía: «Mira, Sancho: la sangre se hereda y la virtud se aquista y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.»²³ En definitiva, las primeras instituciones que introdujeron los *Estatutos de Limpieza de Sangre* tenían un origen burgués. A saber, los colegios mayores, cuyos egresados ocupaban los más importantes puestos en la administración eclesiástica y en la monarquía. Les siguieron las órdenes mendicantes, los consejos de las ciudades y los cabildos catedralicios. En todas estas instituciones se encontraba un gran número de cristianos nuevos de origen hebreo, producto de las conversiones pasadas.

Cabe mencionar, que la pugna más descarnada por beneficios y rentas eclesiásticas la entabló el cardenal Siliceo, quien introdujo los *Estatutos* en la Catedral de Toledo contra la voluntad expresa de la Santa Sede, pero con el beneplácito de Carlos V y de Felipe II.²⁴ En definitiva, la legalización de este acto por la Corona, hacia 1550, marcó un coto a las aspiraciones de los cristianos nuevos a los puestos

²³ Miguel de Cervantes, *Don Quijote...*

²⁴ Siliceo era de origen campesino y antes de latinizar su segundo apellido se llamaba Juan Martínez Guijeño. Nació en 1486 en Villagarcía de Badajoz, y logró estudiar de limosna en París. De regreso escaló posiciones en la Iglesia hasta que ocupó la Silla Primada de Toledo. Véase en Antonio Domínguez Ortiz, *op. cit.*, pp. 36-39.

eclesiásticos. Los últimos en aceptarlo fueron los jesuitas, porque el fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola, consideraba los *Estatutos* opuestos al cristianismo, y porque su sucesor y segundo general, el padre Laínez, era judío converso y, el tercero, el padre Polanco, era cristiano nuevo. No obstante, en la última década del siglo, en el año de 1593, también la Compañía de Jesús sucumbió a las presiones de la Corona y de la sociedad. Por su parte, las universidades conservaron su espíritu universal y jamás aceptaron los *Estatutos*. Muchos cristianos nuevos, incluso los de origen portugués se graduaron en ellas, en particular en la de Salamanca.

A su vez, el Tribunal del Santo Oficio fue establecido, en 1478, por la expresa voluntad de Fernando el Católico, por dos razones: servir como un arma de presión en su lucha por centralizar el poder en manos de la Corona y contra los judíos conversos que no se asimilaron. La crueldad con la que procedía este Santo Tribunal en las primeras décadas de su existencia eran notorias. Es preciso mencionar la fabricación del proceso contra el converso Yucé Franco, acusado de cometer en compañía de otros cinco hombres un crimen ritual, cuya farsa fue dirigida por el mismo Torquemada, teniendo como resultado: a) todos los acusados fueron quemados, algunos aunque confesaron bajo los efectos de una brutal tortura luego negaban su culpa, considerando que la única fue de haberse bautizado sinceramente y, alegaban por tanto, que el proceso les servía para descristianizarse; b) la fabricación del Santo Niño de la Guardia que jamás existió, como lo fue el caso de otros niños santos que surgían después de semejantes farsas,²⁵ y, c) la fabricación del «proceso» servía a Torquemada como un argumento más para persuadir a los Reyes Católicos de la necesidad de expulsar a los judíos de España, lo que sucedió meses más tarde.²⁶

El mismo don Fernando estaba presente en varios autos celebrados en Andalucía y se deleitaba con las antorchas humanas, cuyos bienes paraban en sus arcas. Las crueldades cometidas por el inquisidor Luce-ro de Córdoba ni los apologistas del terrible Tribunal las pueden justificar. Aún menos lo puede hacer la acrobacia estadística que trata de minimizar el número de los relajados al brazo secular tanto en España como en sus dominios allende el mar. Es preciso subrayar que la

²⁵ Véase en R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, pp. 14-81.

²⁶ Yitzhak Baer, *op. cit.*, vol. II; y León Poliakov, *Historia del Antisemitismo: de Mahoma a los marranos*, Barcelona, Muchnik editores, 1980, pp. 208-211.

existencia y función del aparato inquisitorial no se puede defender con inexactitudes históricas y la publicación de estadísticas parciales; menos aún, reduciendo a los inquisidores, funcionarios importantes de la maquinaria del Estado, que ejercían el control social en la monarquía absoluta al estilo español, a simples y corruptos burócratas.

Finalmente cabe la pregunta, si el gobierno nacional-socialista de Alemania hubiese exterminado solamente 6 000 000 de personas en total, incluyendo judíos, gitanos, rusos, polacos, italianos, comunistas y otros herejes políticos de Alemania, enfermos mentales, griegos, serbios y otros, y no 30 000 000, según lo indican las investigaciones de múltiples historiadores y sociólogos, ¿se podría defender aquel régimen? ¿Habría que considerar a los directores de los campos de concentración como simples burócratas que obedecían órdenes?

Y regresando al Tribunal del Santo Oficio, aunque no es el objetivo, en este artículo, entrar en la polémica acerca del número exacto de los relajados al brazo secular, que para la autora de estas líneas es totalmente secundario, se quiere subrayar que es imposible elaborar una lista definitiva de muertos por la Inquisición, porque como es sabido, desde 1821 hasta nuestros días, se han perdido una gran cantidad de documentos y procesos inquisitoriales debido a las circunstancias. Respecto a los tribunales americanos, para aproximarse al número de personas exterminadas por el Santo Tribunal, es preciso sumar los casos de la Primitiva Inquisición, tanto en las Islas como en la Nueva España y el Perú, con los registros de los Tribunales formales. Aún más, es necesario tomar en cuenta los muertos sobre el potro en la cámara de tortura como el caso de Hernán Rodríguez de Herrera,²⁷ omitido de las listas oficiales, aunque existen los procesos. Además en la estadística se deben incluir a las personas muertas por causa de hemorragias internas y otras lesiones, fallecidas pocos días, semanas o meses después de ser puestas «a prueba del tormento», como el caso de Domingo Rodríguez,²⁸ y de otros. A su vez es necesario incluir a los recién nacidos que murieron en las cárceles secretas, que aparecen como incidentes en los procesos, pero que no se mencionan en lista alguna.²⁹ Cabe subrayar, que la mayoría de las mujeres encarceladas estaba en

²⁷ Eva Alexandra Uchmany, *La vida entre...*, p. 146.

²⁸ *Ibidem*, p. 86.

²⁹ Eva Alexandra Uchmany, «La vida en las cárceles del Santo Oficio en México» en *Revue des Etudes Juives*, Paris, Sociétés des Etudes Juives, por salir en 1998.

edad reproductiva y, de ellos, la mayor parte, ingresó en las cárceles secretas en estado de gravidez. Por esto, es importante revisar todos los procesos antes de sacar conclusiones. Tampoco aparecen en las estadísticas los cientos de jóvenes que fueron enviados a una muerte lenta y, por tanto, terrible; se trata de los condenados a remar en las galeras sin sueldo por el lapso de 2 a 10 años, y en algunos casos de por vida. Todos estos hombres languidecían encadenados entre sus propios excrementos, comían y bebían las sobras de los marineros y, a causa de ello, la inmensa mayoría no sobrevivió este castigo más de un año.

LA PRESENCIA DE CRISTIANOS NUEVOS DE ORIGEN ESPAÑOL EN AMÉRICA: DESCUBRIMIENTO

Como es sabido, el descubrimiento y conquista del Cuarto Continente se llevó a cabo como una empresa capitalista. Los judíos, conversos y cristianos nuevos participaron en ella desde sus inicios. En efecto, el cristiano nuevo, Luis de Santángel, financió el Primer Viaje de Colón, desembolsando para el fin 16 000 ducados.³⁰ Cabe mencionar, que de la familia de este financiero y luego consejero de don Fernando, fueron penitenciadas, entre 1484 a 1504, veinte y un personas, de las cuales siete fueron condenados a la hoguera.³¹

A su vez, en los cuatro viajes del Almirante participaron hombres de origen hebreo, entre ellos el converso en persona Luis de Torres de Murcia, quien sabía hebreo, arameo y algo de árabe.³² Pereció en La Española con los 39 hombres que Colón dejó para colonizar la isla.³³ En compañía de Rodrigo de Jerez fueron los primeros exploradores del Nuevo Mundo, dirigiéndose Luis de Torres a los indígenas en hebreo, siendo ésta la primer lengua extranjera hablada en estas latitudes; fue invitado a participar en la empresa colombina debido a sus conocimientos lingüísticos, ya que el Almirante planeaba llegar al Oriente por el camino del Occidente. Y tanto el árabe como el hebreo

³⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias, México*, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 1, pp. 156, 168 y 176. Fray Bartolomé habla de un millón de maravedís, equivalentes a 16 mil ducados.

³¹ «Sumaria y Memoria de los judíos conversos, habitantes de la ciudad de Zaragoza, que fueron quemados en persona o en estatua o penitenciados por la Inquisición desde 1483-1504» en José Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 1010-1022.

³² De las Casas, *op. cit.*, vol. 1, pp. 226-227.

³³ Alice B. Gould, *Nueva Lista documentada de los tripulantes de Colón en 1492*, Madrid, Real Academia de Historia, 1984, pp. 53-54, y p. 239.

eran lenguas inteligibles en el Océano Índico, lugar en donde Cristóbal Colón creía que se hallaba.³⁴ Podría mencionarse a otros participantes en los viajes de Colón, cuyo origen hebreo está discutido por varios historiadores, pero tan sólo se quería mencionar a su amigo y cronista, a fray Bartolomé de las Casas, cuya actitud casi antropológica hacia los indígenas no eran características de los cristianos viejos. A su vez las investigaciones modernas señalaron su origen hebreo.

En 1501 el Rey Católico vedó a todos los penitenciados por el Santo Oficio el acceso a las Indias Occidentales. Sin embargo esta prohibición no incluía a los favoritos, los parientes y amigos de Lope de Conchillos, Secretario del Consejo de Castilla y los del Secretario del Rey, Miguel Pérez de Almazán, cuyo sobrino Miguel de Pasamontes fue entre los primeros oficiales Reales en las Islas. Entre ellos el converso Alonso de Ávila, quien solía ser Secretario de la Reina, y cuyo primo, también de nombre Alonso de Ávila era uno de los reconciliados por el Santo Oficio, cuyas señas aparecen con el número 70, en el año de 1510, en el Padrón de Conversos de Sevilla.³⁵ En efecto, el ex-secretario de doña Isabel, que para entonces ya estaba muerta, consiguió para su sobrino, Gil González de Ávila, el puesto de Contador Real en la Isla Española. En 1511 don Gil regresó a España y dejó el puesto a su sobrino, también de nombre Alonso de Ávila, quien años más tarde se embarcaría, como contador, en la expedición de Hernán Cortés, que partía para la Conquista de México. Por su parte su tío, Gil González fue investido, en 1514, con el Hábito de Santiago y armó una expedición que partió en búsqueda de un estrecho entre ambos océanos, que pensaba hallar entre las actuales repúblicas de Nicaragua y Honduras.

A su vez Alonso de Ávila y su hermano, quien también se llamaba Gil González de Benavides, jugaron un papel importante en la Conquista de México. Alonso fue nombrado por Cortés primer alcalde de la recién fundada villa de Veracruz. Meses más tarde el conquistador lo envió, junto con el tesoro de Motecuhzoma, como su procurador a España. De regreso en México se enlistó, en 1528, en la armada de su amigo Francisco de Montejo, que iniciaba la conquista de Yucatán. En

³⁴ Eva A. Uchmany, «Las dos rutas hacia la India: la Oriental y la Occidental» en *Papeles de la India*, Nueva Delhi, Consejo Indio de Relaciones Exteriores, 1995, pp. 96-97, vol. 24, dedicado a estudios sobre el acercamiento Indo-Ibero-Americano.

³⁵ Claudio Guillén, «Un padrón de conversos sevillanos» en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, 1963, tomo 65, pp. 40-85.

1525 Gil González fue penitenciado junto con 17 conquistadores por blasfemo. Además, a principios de la segunda mitad del siglo sus dos hijos fueron degollados a causa de la supuesta rebelión de Martín Cortés. Su hermano Alonso, quien había sido antaño procurador de Cortés, tampoco estaba a salvo de persecuciones inquisitoriales. En efecto, a causa de su gran amistad con el cristiano nuevo Gonzalo Gómez, fundador de Guayanguareo-Morelia, actual capital de Michoacán, fue perseguido y procesado por judaizante por fray Juan de Zumárraga,³⁶ acusado por este mismo Inquisidor apostólico, de tener un crucifijo enterrado bajo su escritorio y poner sus pies encima.³⁷ Curiosamente el obispo se servía de una acusación, clasificada como de «clásico corte antisemita popular», para humillar a Alonso de Ávila, quien apoyaba a Gonzalo Gómez, y cuyos valederos en España rehabilitaron la «honra y hacienda» del fundador de Guayanguareo y, además, obligaron al buen obispo a dejarlo en paz. Cabe mencionar que Gonzalo Gómez también introdujo en la Nueva España el sistema del tejido europeo, fundando los primeros obrajes en Texcoco, en donde se enseñaba a los indígenas el uso de telares traídos de España.³⁸

El Rey Católico, comenzó a vender a los penitenciados composiciones que los rehabilitaron en sus derechos: en 1508 cobró a los de la provincia de Sevilla 20 000 ducados por la devolución de sus bienes confiscados. El siguiente año, por la suma de 80 000 ducados, les permitió pasar a las Islas. Muchos de ellos se embarcaron en la expedición del cristiano nuevo Pedro Arias de Ávila, nombrado por el rey gobernador de Castilla de Oro.³⁹ Un buen número de los que llegaron con

³⁶ Eva A. Uchmany, «De algunos cristianos nuevos en la conquista y colonización de la Nueva España» en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, vol. 8, pp. 265-318; véase el «Proceso contra Gonzalo Gómez por palabras malsonantes», AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 2, exp. 2.

³⁷ «Investigación del Inquisidor apostólico en lo de Alonso de Avila ... México, 1537», AGN, *Inquisición*, Índice del primer volumen del ramo de la Inquisición, pues este proceso como muchos otros desaparecieron hace años.

³⁸ Defensa de Antonio de Mendoza en la «Visita» que se le hizo en 1547, véase cargo xv. El virrey alegaba que no tiene parte en los obrajes y tiendas de Gonzalo Gómez. En *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, Madrid, edición de Lewis Hanke, Biblioteca de Autores Españoles, 1976, CCLXXIII, pp. 67 y 68.

³⁹ Sobre esta famosa familia de cristianos nuevos y judaizantes véase David M. Gitliz, *Los Arias Davila de Segovia: Entre la sinagoga y la Iglesia*, Bethesda, Md., International Scholars Publication, 1966.

Pedrarias se enlistaron en diferentes expediciones y participaron en la Conquista de México y en la de Perú.

Entre los cristianos nuevos, que se embarcaron para las Indias a raíz de la licencia adquirida, el mercader Juan de Córdoba, aparece en el Padrón de conversos con el número 286, quien pronto se convirtió en uno de los 24 consejales de la ciudad de Sevilla. Es preciso mencionar que Juan de Córdoba prestó en 1519, gracias a la mediación del cristiano nuevo Juan Núñez de Valera, una notable suma de dinero a Hernando Cortés, con la que consumó la conquista de México.⁴⁰

Pero los tiempos cambiaron. Después que Carlos de Habsburgo tomó posesión de la Corona de España, prohibió a todos los penitenciados trasladarse a sus dominios de ultramar; los cristianos nuevos protestaron alegando que era un privilegio comprado. En vista de ello el rey hizo revisar las listas y averiguar si todos pagaron sus deudas a la Corona. Después de cerciorarse que las cuentas estaban en orden prohibió, en septiembre de 1522, a todas las personas de origen hebreo y moro, trasladarse a las Indias Occidentales. Sucesivas prohibiciones ratificaron esta pragmática, incluso, la extendieron a nietos y bisnietos; aun cuando los capitanes de las expediciones no publicaban las órdenes reales, tratando de evitar discordias en sus huestes, los ecos de la encarnada lucha entre cristianos nuevos y viejos sobre posiciones se extendió también al Mundo Nuevo.

Núñez de Valera, casado con Inés Gómez de Paz, hermana de Martín Cortés, padre del Conquistador de México, quien fungía como procurador ante el Consejo de Indias en Sevilla y en la Corte;⁴¹ fue quien le consiguió el nombramiento de Capitán General y Gobernador de la Nueva España y se lo envió, en 1522, con su hijo, Rodrigo de Paz, a México. Este cristiano nuevo y queridísimo primo del conquistador, trajo consigo, entre otras cartas, el decreto que ordenaba a Hernando Cortés a expulsar, de inmediato, de la Nueva España a todos los descendientes de judíos y moros.⁴² Estas contradicciones au-

⁴⁰ Ruth Pike, *Aristócratas y comerciantes, la sociedad sevillana en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, p. 105.

⁴¹ Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, Barcelona, Iberia, 1954, vol. II, pp. 4 y 299; «Testamento de Hernando Cortés» en *Cartas y Documentos de Cortés*, México, Porrúa, 1963, pp. 499, 508, 514, 570, 589.

⁴² Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de México*, México, Porrúa, 1960, vol. II, pp. 161-163.

mentaron la realidad conflictiva que se vivía en España y que luego fue trasladada a sus dominios allende el mar.

El primer Auto de Fe se celebró en la Nueva España en 1524; un año más tarde fray Domingo Betanzos castigó a los ya mencionados conquistadores y otros más por blasfemos. Entre éstos había varios cristianos nuevos, como Bartolomé Quemado (incluso su nombre podría indicar antecedentes familiares), fue condenado, sometido a penitencias espirituales y se le aplicó 400 pesos de oro como multa por sus dichos como «pese a la Virgen» y semejantes; los cristianos viejos fueron multados con 7 a 10 pesos por similares delitos. Fray Domingo de Betanzos partió de México a mediados de 1527 y dejó en su lugar a Rodrigo de Torres como juez inquisidor.

En junio de 1528 llegó a la Nueva España con poderes inquisitoriales el dominico fray Vicente de Santa María, quien organizó el primer gran Auto de Fe en la ciudad de México. En éste fueron quemados Gonzalo de Morales, mercader, natural de Sevilla y el conquistador Hernando Alonso, casi sin proceso.⁴³ En este mismo año su pariente, Martín Alonso Alemán, involucrado en la pesca de perlas en el Caribe, fue acuchillado por Pedro de Barrionuevo de Soria, quien le envidiaba el puesto de alcalde en Cubagua. A su vez Barrionuevo estaba convencido que asesinar a un cristiano nuevo no era pecado.⁴⁴

En el mismo auto celebrado en 1528 fue penitenciado también el escribano Diego de Ocaña, quien llegó a las Indias en 1509 con la flota de Diego Colón, probando su suerte como mercader; vivió durante muchos años en Santo Domingo y en junio de 1525, a la edad de sesenta años, arribó a la Nueva España; era un judío practicante y «era habido y tenido comúnmente por confeso de generación de judíos [...] y oyó decir este testigo, que en la Isla Española tenía una hermana, y que la habían quemado[...] era de la casta de unos Xuárez de Benadeva, judíos de Sevilla». Bartolomé González, conquistador, de setenta y cuatro años de edad, recordaba que Ocaña era muy continuo y allegado de la casa del factor Gonzalo de Salazar a quien servía de secretario.⁴⁵ Esta amistad y más tarde la del gobernador Alonso de Estrada, quien estuvo presente durante el Auto de Fe en el que fue peni-

⁴³ Uchmany, «De algunos cristianos nuevos ...», pp. 266-267.

⁴⁴ Enrique Otte, *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua*, Caracas, Fundación John Boulton, 1977, pp. 198-199.

⁴⁵ Uchmany, «De algunos cristianos ...», pp. 280-286.

tenciado el «hombre de negocios de pluma», salvaron de la hoguera a Diego de Ocaña.

Al respecto de Alonso de Estrada existía hace más de cincuenta años una controversia acerca de su ascendencia, que partió de la mención que hizo en su tiempo Bernal Díaz del Castillo, que Estrada era hijo natural del Rey Católico.⁴⁶ Al respecto Francisco Fernández del Castillo, aunque acepta el desliz real, acentúa que lo hubo con una «Señora principal de Ciudad Real, cuando pasó a Andalucía, posiblemente en 1482».⁴⁷ Hace incapié además, que solamente gracias a su rancia alcurnia se logró casar con doña Marina Gutiérrez Flores de la Caballería, descendiente del condestable de Castilla, don Álvaro de la Luna. Sin embargo los de la Caballería eran una de las más famosas familias conversas de principios del siglo XIV en Castilla. Y también es cierto que se casaban con las más encumbradas familias de Castilla y, debido a su origen, la mayoría de ellos se consiguió hábitos de Calatrava y de Santiago. Por su parte, Norberto Castro y Tosi no tan sólo niega la ilegitimidad del gobernador de Estrada, sino que trata de disipar los rumores de que la madre de Alonso de Estrada era hermana de Diego Sánchez de Estrada, cura de la Parroquia de Santiago de Ciudad Real, y que era conversa como su hermano. También se afirma que doña Marina Gutiérrez de la Caballería descendía del lado materno y paterno de cristianos nuevos, pues su bisabuelo Men Gutiérrez fue quemado por el Santo Oficio y tenía sambenito colgado en la Villa de Almagro.⁴⁸ Por principio ambos artículos señalan la importancia que tenía para los autores y otros historiadores de los años cuarenta de nuestro siglo, la limpieza de sangre no tan sólo de Alonso de Estrada, sino el concepto mismo.

Lo más probable es que Alonso de Estrada sí descendía de cristianos nuevos, lo que indica por un lado su matrimonio con doña Marina y, por otro, que su primo Diego de Mazariegos, a quien el gobernador envió a consumir la conquista y colonización de Chiapas, se hizo acompañar por una hueste de jóvenes todos ellos de Ciudad Real, que en su inmensa mayoría y de acuerdo con sus apellidos debieron ser hijos y nietos de los judaizantes penitenciados por el Tribunal de la Inquisi-

⁴⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁷ Francisco Fernández del Castillo, «Alonso de Estrada y su familia» en *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, México, 1942, tomo I, p. 399.

⁴⁸ Norberto Castro y Tosi, «Verdadera paternidad de Alonso de Estrada» en *Revista de Indias*, Sevilla, 1948, núm. 9, pp. 1011-1026.

ción de Ciudad Real. En efecto, los nombres de todos esos jóvenes, incluyendo el de Diego de Mazariegos, aparecen en los registros de la Inquisición en Ciudad Real.⁴⁹ Todos ellos arribaron en 1523 a la Nueva España en compañía de Alonso de Estrada; a su vez pareciera natural, que todos aquellos jóvenes buscaban evadir futuras discriminaciones en España, donde se implantaban en todo los ámbitos de la vida los *Estatutos de Limpieza de Sangre*.

Otro escribano procesado por la primitiva Inquisición fue Juan Fernández del Castillo, quien fungía como escribano público en la Nueva España desde el año de 1525. Éste era natural de Sevilla y se embarcó para las Indias en 1516 como «escribano de sus Altezas»; ejercía su oficio tanto en Santo Domingo como en la ciudad de México, a pesar de que muchos vecinos sabían que era de los «prohibidos». Por ejemplo, el licenciado Marcos de Aguilar, que gobernó la Nueva España durante los últimos meses de 1526 y los primeros de 1527, se quedó admirado cuando se lo encontró en México porque era «del linaje de confesos». En efecto, su padre de oficio espejero, fue quemado por judaizante; a su vez, los vecinos de la ciudad de México murmuraban que no cumplía con los mandamientos de la Iglesia y era «cristiano malo»; le fueron formulados dos procesos: uno porque permitía a los indígenas que servían en su casa festejar una fiesta a su antigua usanza, y otro, por ateo, o sea ecléctico. Esta era una de las características de muchos cristianos nuevos, que por un lado eran grandes buscadores de Dios, como lo demostró Marcel Batallon en su *Erasmus y España*, y por otro, después de ver los grandes autos de fe que se llevaban a cabo en España, en las que ardían sus seres queridos, se volvían eclécticos.⁵⁰

Se menciona a Juan Fernández del Castillo, no solamente porque era uno de los primeros notarios en la ciudad de México cuyo archivo se conservó casi intacto, sino también por llamar, una vez más, la atención sobre el problema de «limpieza de sangre» en el México del siglo-XX. Bien, en algún momento anterior a los años sesenta, algún

⁴⁹ Se agradece a la maestra Gudrun Lohmeyer de Lenkendorf por llamarnos la atención sobre este hecho, después de revisar los cuatro volúmenes de procesos inquisitoriales publicados por Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974, 1977, 1980 y 1983. Los 4 volúmenes. abarcan los años de 1483 a 1510.

⁵⁰ Mayores detalles al respecto de Fernández del Castillo, en Eva A. Uchmany, «De algunos cristianos nuevos...», pp. 284-286.

sucesor del ilustre escribano, escandalizado por descender de cristianos nuevos y judaizantes, logró arrancar la mayor parte de las páginas del primer proceso contra su ancestro; la primera fue recordada con tijeras. De aquí que para elaborar la identidad de don Juan Fernández del Castillo había que recurrir al «Padrón de Conversos Sevillanos» y a otros documentos.

La realidad española se reflejaba en las colonias; los cristianos nuevos participaron en la conquista y colonización del Cuarto Continente, incluso, entre las filas de los frailes humanistas y evangelizadores de la población indígena. La primitiva Inquisición, formada desde un principio por frailes y luego por obispos, penitenció a varios y quemó a otros; sin embargo, muchos quedaron desapercibidos como sucedió con los colonizadores de Chiapas; otros se enlistaron en la armada de Francisco de Montejo, quien al ser requerido para corroborar la limpieza de sangre de sus hombres firmó con puño y letra el documento que legalizaba su entrada a las Indias, escribiendo, «todos son limpios».⁵¹ La lista, fecha en 1527, fue encabezada por Alonso de Ávila y Pedro de Mazariegos, hermano de Diego. En la conquista del norte de la República, según lo indican varias investigaciones recientes, participó una notable cantidad de cristianos nuevos, tanto de origen español como portugueses; eran judaizantes eclécticos y cristianos sinceros, que en su mayoría no tenía otra opción que asimilarse a la religión que predominaba. Uno que otro logró, incluso, escalar en la jerarquía eclesiástica, como lo fue el caso del licenciado Cristóbal de Miranda, primer deán de la iglesia Catedral de Mérida, quien llegó a la Nueva España en 1551 en compañía de su padre, Juan de Miranda, trayendo consigo el nombramiento para la dignidad que iba a ocupar acompañada por sus respectivas probanzas de «limpieza de sangre». Pronto fue nombrado Comisario del Santo Oficio en Yucatán, lo que requería de una nueva probanza respecto a su ascendencia; la segunda averiguación demostró que sus abuelos maternos, Diego Donaire, tejedor de mantas, e Isabel García, fueron quemados como los peores judíos-dogmatistas en el Puerto de Santa María en los alrededores de Sevilla en 1516. Sus abuelos

⁵¹ Comunicación oral de la maestra Gudrun Lohmeyer, que vio el documento en el Archivo General de Indias en Sevilla.

⁵² «Cartas dirigidas al Santo Oficio desde Mérida, Yucatán, 1575», *Inquisición*, AGN, vol. 79, exp. 10; vol. 80, exp. 8, 9, 10, 11 21; del año 1579, vol. 82, exp. 14.

paternos, Diego López, mercader y Leonor Rodríguez, fueron penitenciados en la misma localidad según lo indicaban –en aquellos años que se hizo la pesquisa– sus sambenitos colgados en la iglesia principal del puerto.⁵² El deán luchó varios años para conservar su puesto pero no lo logró.

Por su parte Hernando Ortiz de Hinojosa, quien nació en 1544 en San Lúcar de Barrameda y llegó como niño a la Nueva España, se doctoró en cánones y teología en la Universidad de México, luego fue honrado con la cátedra de prima de teología. Debido a estas virtudes fue nombrado, en 1592, abogado del Santo Oficio; de inmediato se inició una investigación respectiva acerca de sus orígenes en España. La interrogación de los testigos en San Lúcar demostró, que sus abuelos paternos, Hernando Ortiz apodado «el rey de los judíos» y Violante Hernández, eran «confesos notorios descendientes de judíos, llanos y habidos por tales». Esta información llegó a manos de los inquisidores novohispanos el 1 de diciembre de 1592, ese mismo día Ortiz de Hinojosa fue suspendido de todos sus cargos y su extensa familia: hermanos, hermanas y sus hijos, casados con las mejores familias novohispanas, quedaron «manchados». La mayoría de ellos, como muchos otros descendientes de judíos españoles, gastaron todas sus fortunas para borrar estas inconveniencias inhéritas,⁵³ para poderse integrar a una sociedad que antepone la sangre y la raza a la razón y la inteligencia.

LA VIOLACIÓN DE LAS CONCIENCIAS

Las juderías portuguesas

En el año de 1496, don Manuel de Portugal, deseoso de matrimoniarse con doña Isabel, hija de los Reyes Católicos, aceptó las condiciones de la infanta de convertir a Portugal en un país puramente católico. Exhortó a los judíos a bautizarse, ofreciéndoles a cambio igualdad de derechos civiles con sus súbditos cristianos. No obstante, los hebreos no aceptaron su propuesta y el monarca de los lusitanos –queriendo conservarlos en su pequeño reino, ya que eran los mayores contribuyentes al fisco Real– los coaccionó a convertirse.⁵⁴ El rey no pudo expulsarlos en vísperas de convertir a Portugal en un extenso imperio.

⁵³ Javier S. Sanchiz Ruiz, *La limpieza de sangre en la Nueva España. El funcionariado del Santo Oficio de la Inquisición, siglo XVI*, tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 109-112.

La conversión total de un pueblo –pequeños y grandes–, junto con sus rabinos –intelectuales y científicos–, aunque no pretendía destruir físicamente a los judíos los condenaba a una muerte cultural y borraba su ser e identidad. No obstante, el terrible acto que coaccionó las conciencias abrió a los conversos las puertas de las universidades, los honores eclesiásticos y grandes posibilidades económicas, incluyendo el comercio marítimo; además, el rey queriendo facilitar la asimilación de los conversos a la religión del Estado, les prometió veinte años de tolerancia, esto es, el lapso durante el cual nadie indagaría sobre su ortodoxia.

Pero la realidad era problemática; por principio los conculcados quedaron profundamente heridos y ofendidos por habérseles negado el libre albedrío. Cabe subrayar, que las aguas bautismales no los convencieron de la autenticidad del cristianismo, y por esta razón algunos buscaban los caminos para salir de Portugal. Muy pocos lo lograron porque dos años después de la terrible coacción, en 1499, don Manuel anuló, por medio de dos *albaláes* o cédulas, los privilegios otorgados a los conversos y les prohibió vender sus propiedades y abandonar Portugal. Viéndose aprisionados en el país, no les quedó otro camino para sobrevivir que llamarse cristianos fuera de sus casas y, en la intimidad, seguir siendo judíos.

Los judíos conversos de Portugal estaban obligados a aprender la doctrina cristiana y para integrarse a la sociedad mayoritaria, debían pasar por un difícil proceso de aculturación; durante éste, algunos por razones diversas, tomaron la nueva religión muy en serio y se transformaron en cristianos sinceros; a otros, el cristianismo no los convenció y procuraban guardar en la medida de lo posible formas de su religión desacreditada; para sobrevivir, se adaptaron a las nuevas circunstancias esperando el día «que Dios se ha de acordar de su pueblo»; otros más –que fue la mayoría–, eran totalmente refractarios al cristianismo y, aunque aprendieron a «cumplir con el mundo», esto es fingirse cristianos, lo que no era nada fácil, pues había que aprender una cultura popular ajena a la suya, procuraban guardar su credo desacreditado en las circunstancias más adversas. De este grupo –espionado debido a su origen por sus vecinos y otros– se nutrían los tribunales del Santo Oficio en los dominios de los imperios ibéricos.

⁵⁴ Véase al respecto en Eva A. Uchmany, *La vida entre...*, pp. 23-41.

El rechazo social

Las aguas bautismales vertidas sobre los judíos portugueses en 1497 dividieron en pocos días a la sociedad lusitana en cristianos nuevos y en cristianos viejos; a la connotación en viejos y nuevos, acuñada hacía un siglo en España, se le añadió aún la leyenda «de la nación hebrea». Por tanto, los conversos y sus descendientes fueron llamados siempre como «los de su nación». La animadversión, que los portugueses sentían en antaño contra los judíos,⁵⁵ la traspasaron hacia los cristianos nuevos, incluso, los odiaban más porque siendo aún judíos sus actividades sociales y económicas fueron limitadas. Pero, después del bautismo los habitantes de la Rúa Nova de Lisboa y de otras ciudades ya no estaban obligados a llevar encima de su ropa una estrella roja que los señalaba desde lejos, y recogerse en su barrio a la hora de vísperas, sino que podían tratar y contratar libremente con los cristianos viejos, introducirse en el comercio marítimo, enviar a sus hijos a diversos colegios e incluso, lograr dignidades en la Iglesia. Todo esto impactó fuertemente a los portugueses.

La reacción no se dejó esperar. En la Semana Santa de 1506, el pueblo reunido en la catedral e instigado por unos frailes dominicos se lanzó sobre los conversos, la matanza duró tres días. Don Manuel, aunque castigó severamente a los culpables y anuló el decreto recriminatorio, presionado por las instancias religiosas y los portugueses solicitó en los años veinte, en Roma, una bula que le permitiese introducir el Santo Oficio en Portugal. Su hijo Juan III siguió las largas y penosas negociaciones con Clemente VII y luego con Pablo III; este último, después que sus dos sobrinos fueron dotados con los más ricos obispos en Portugal, accedió, finalmente, en 1536, al establecimiento del Tribunal del Santo Oficio en Portugal. Pero, aunque amaba a sus *nepotes* así como joyas y dinero, también tenía conciencia y, por tanto, eximió, por medio de la bula *Meditatio Cordis* a los penitenciados por la Inquisición, de la confiscación de bienes y en caso de relajación, estos debían entregarse a los legítimos herederos.

En 1580 Felipe II de España se aseguró la corona de los lusitanos y permitió a los «de la nación» la libre circulación dentro de la Penín-

⁵⁵ Véase sobre los sucesivos motines antijudíos en 1449 y otros, así como acerca de la animadversión de los representantes de las ciudades en las Cortes de 1481-82, en Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1975, vol. I, pp. 96-105.

sula Ibérica, oportunidad que fue ampliamente aprovechada. La inmensa mayoría de los que se trasladaron a las colonias españolas de ultramar, en busca de mejores oportunidades económicas y mayores libertades religiosas, eran criptojudíos quienes mantenían con profunda fe la futura venida del Mesías.

La identidad criptojudía en la Nueva España, 1580-1640

Desde los años de 1560 se comenzaron a formar minúsculas colonias de cristianos nuevos en todo el Imperio español reforzadas por una notable inmigración en las dos últimas décadas del siglo. La inmensa mayoría de los cristianos nuevos eran criptojudíos, aunque algunos abrazaron el cristianismo con sinceridad debido a dos razones: una, porque por motivos de seguridad los cristianos nuevos educaban a sus hijos desde un principio como cristianos, e incluso los enviaban a diversos colegios para aprender gramática y latín y, porque también algunas hijas recibían una educación esmerada. Fue éste el caso de doña Mariana Nuñez de Carvajal, que estudió una temporada en el Colegio de las Vizcaínas en México, el más prestigiado de la ciudad. Fue sacada de esta institución porque Gonzalo Pérez Ferro, pariente de su madre, doña Francisca, le urgía a ésta y a sus hijos que la sacasen de allí, la razón fue que «[...] tenían temor de Dios, pues ponían en condición a un alma de que le negase, poniéndola en parte donde podía correr el riesgo de volverse a la Ley Católica».⁵⁶ Por cierto, los Nuñez de Carvajal perdieron de este modo a un hijo, a Gaspar, quien se entregó con toda su alma y fervor religioso, característico de esta singular familia, a la orden de los predicadores. Sus hermanos Baltazar y Luis trataron de devolverlo al judaísmo sin lograrlo, aunque el dominico era leal a la familia y, a sabiendas que eran judaizantes, no los denunció.⁵⁷ Muchas otras familias perdieron también a sus hijos de esta manera; solamente en casos sumamente raros se logró devolverlos al seno de su religión ancestral.

Para que esto no sucediera, los criptojudíos introducían a sus hijas e hijos al judaísmo cuando éstos llegaron a la edad de *Mitzwot*,

⁵⁶ Doña Mariana Nuñez de Carvajal, en la audiencia del viernes 2 de junio de 1600 en «Proceso de Doña Mariana Nuñez de Carvajal, hija de Francisco Nuñez de Matos, portugués, relajado en estatua y de doña Francisca Nuñez de Carvajal, relajada en persona, por judaizante, México 1596-1601» AGN, *Inquisición*, vol. 15, exp. 3, colección Riva Palacio.

⁵⁷ Uchmany, *La vida...*, p. 127.

esto es a los 12 y 13 años respectivamente, edad que los obligaba a cumplir con los preceptos de su religión. Por lo general uno de los padres o parientes cercanos y, en su ausencia, otra persona, se encargaba de la iniciación, que solía hacerse antes de las fiestas de otoño, para que ella o él pudiesen participar en el ayuno del Día Grande del Señor o *Yom Ha-Kippurim*; ésta era una hazaña sumamente peligrosa, pues la reacción del joven era impredecible. A Tomás Treviño de Sobremonte, que era español, introdujo al judaísmo su madre Leonor Martínez en Medina de Río seco; el primer Día Grande del Señor lo ayunó con ella y con su parentela.⁵⁸ Treviño fue un hombre culto y buen latino, pues además de gramática estudió en la Universidad de Salamanca *Utroque Jure*; a pesar de ello el cristianismo no lo convenció: se dejó circuncidar en las cárceles secretas de la Inquisición en 1624, durante su primera prisión, por Antonio Vázquez Castelo Blanco, quien compartió con él una celda. A su vez, Tomás, como lo hacían muchos otros circuncidó luego a su hijo Rafael. Es preciso subrayar que el padre de Treviño, Tomás de Sobremonte era cristiano viejo y solamente su familia materna era de judíos devotos y, en efecto, todos ellos, más de diez personas, fueron transformadas en antorchas por el Santo Oficio. El mismo Tomás fue quemado vivo en el Auto de Fe que se celebró en la ciudad de México el 11 de abril de 1649; en el mismo acto fueron relajados María Gómez, su esposa, su suegra, cuñadas y otros parientes; varios de éstos desfilaron en autos previos celebrados en Cartagena de Indias y en la Nueva España.⁵⁹

Además los criptojudíos, en la medida que las circunstancias se lo permitieron, festejaban en compañía de sus parientes y amigos grandes fiestas; en todas estas reuniones se hablaba de su religión y el tema del Mesías afloraba, ya que todas estas generaciones tenían una profunda fe en su venida. Sin duda alguna, el mesianismo judío es una teoría futurista que permite sobrevivir las condiciones más adversas.⁶⁰ Aún más, preocupados por la continuidad del judaísmo, trata-

⁵⁸ Confesión de Tomás Treviño de Sobremonte en la audiencia de miércoles, 27 de noviembre de 1624 en «Causa criminal contra Tomás Treviño de Sobremonte por judaizante, Oaxaca-México, 1624 1625» y «Segundo Proceso criminal... por judío judaizante, 1644-1649». Ambos están consignados en el mismo vol. AGN, *Inquisición*, colección Riva Palacio, vol. 20.

⁵⁹ El veredicto está en las últimas páginas del «Segundo Proceso», *ibidem*.

⁶⁰ Véase al respecto del mesianismo en Uchmany, *La vida...*, pp. 113-126.

ban de reconvertir a parientes que se alejaron de su religión ancestral. Fue éste el caso de Isabel Nuñez de Andrada de Carvajal, que trató de reintegrar al seno del judaísmo a Felipe Nuñez, uno de sus primos lejanos, quien en la primera ocasión que tuvo la denunció «por descargo de su conciencia y no por odio», sin embargo, después de revisar cuidadosamente los procesos de toda la familia Carvajal, incluyendo los papeles del gobernador y de los hombres que andaban con él en Nuevo León y Coahuila se desprende que, aunque Felipe Nuñez no odiaba a doña Isabel, quería dar un golpe bajo al gobernador don Luis de Carvajal y de la Cueva. Sea como fuere su denuncia causó la primera aprehensión de toda su desdichada familia.⁶¹

Por su parte Manuel de Lucena, mercader en las minas de Pachuca y virtuoso en tocar la vihuela, quería convertir a cada persona de «buena maza», incluyendo a un vizcaíno, que aunque no se hizo judío simpatizaba con ellos. En su afán religioso deseaba enseñarle la Ley de Moisés incluso a Luis Díaz, clérigo, a quien los inquisidores le habían puesto por espía en su celda, después de encarcelarlo; a causa de esta alma piadosa fueron aprehendidos en los días siguientes su esposa y familia, también sus mejores amigos, incluyendo a Luis de Carvajal. No obstante, los inquisidores tenían miedo de que Luis Díaz podría asimilar alguna enseñanza judía y rápidamente lo sacaron de la celda de Lucena.

Finalmente, la mayoría de los criptojudíos, que vivían en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI, tuvieron la oportunidad de estudiar en colegios jesuitas y, por lo general, eran personas cultas. Un notable número de los hombres sabía latín, y algunos, como Luis de Carvajal, Francisco Enríquez, Héctor de Fonseca, Feliciano Valencia, licenciado por la Universidad de Salamanca, dominaban esa *lingua franca* de aquellos tiempos a la perfección. Esto implicaba practicar una religión más intelectual así como tener nociones amplias de la literatura y cultura en general de su tiempo.

La siguiente generación que comenzó a llegar a la Nueva España en la segunda década del siglo XVII, tuvo menos oportunidades de ingresar en colegios jesuitas debido a que la Compañía adoptó en la última

⁶¹ Felipe Nuñez, natural de Lisboa, de edad 28 años, soldado que andaba en la compañía de don Luis de Carvajal y de la Cueva, gobernador del Nuevo Reino de León, en la audiencia de la tarde del día 7 de marzo de 1589, en «Proceso contra doña Isabel de Andrada... de generación de cristianos nuevos de judíos, por judaizante», en AGN, *Inquisición*, vol. 558, f. 1-177.

década del XVI los *Estatutos de Limpieza de Sangre*. Sin embargo, había excepciones como la de Treviño de Sobremonte y otros; a su vez, uno que otro estudió en la Universidad de México, como fue el caso de Pedro Tinoco.

Sin embargo la mayoría de las familias que formaban las pequeñas comunidades criptojudías del siglo XVII, se dedicaban más a una praxis religiosa cotidiana de su religión, impregnada por una cultura popular de origen judío, y con formas de su medio ambiente; eran más prudentes y se limitaban a cuidar únicamente la fe de los suyos, no obstante, en las circunstancias en las que vivían, esto fue muy peligroso. Por ejemplo, llegando Gaspar de Robles a la edad de *Mitzwo*t, sus tíos Gaspar Méndez y Vicente Enríquez lo introdujeron al judaísmo. Por 1641 Robles confesó, «[...] que creyó desde entonces en todo lo que le dijeron, y de todo corazón y voluntad creyó que la Ley de Moysén era la buena y la necesaria para su salvación y no la de nuestro Señor Jesuchristo, de la cual se apartó[...].»⁶² Durante un fuerte altercado que tenía con su tío Vicente Enríquez-Home –mercader en Campeche–, en 1639, lo amenazó con el Santo Oficio, promesa que cumplió dos años más tarde, el día 26 de marzo de 1641. En la segunda audiencia que tuvo con los inquisidores, el 11 de abril de 1641, abundó en detalles sobre su familia novohispana y denunció a todos sus parientes, incluyendo padres, abuelos y hermanos en España y Portugal; estas denuncias fueron la causa directa de las detenciones masivas que se llevaron a cabo en la ciudad de México en el año de 1642, y de los autos de fe que se celebraron en los años de 1647, 1648 y 1649,⁶³ en los cuales desfilaron más de doscientos judaizantes que en su mayoría fueron exterminados: los tíos de Robles fueron torturados brutalmente y expiraron en el potro; todos los jóvenes fueron enviados a las galeras –esclavitud de la que nunca regresaron–, otros tantos fueron entregados a las llamas en cuerpo o en huesos; entre éstos se hallaban también los restos de Justa Méndez y de Francisco Rodríguez, ambos penitenciados en 1596 y quemados en estatua y huesos en 1649. En efecto, más de treinta hijos y nietos de estos patriarcas desfilaron en los tablados de las terribles fiestas durante las cuales el judaísmo novohispano quedó ca-

⁶² Confesión de Gaspar de Robles en «Proceso del Santo Oficio contra Vicente Enríquez-Home por judaizante, México 1641» AGN, *Inquisición*, vol. 388, exp. 1.

⁶³ Eva A. Uchmany, «Simón Vázquez Sevilla» en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, vol. IV, pp. 307-322.

si eliminado. Esta continuidad sería imposible sin las madres hebreas que desde la tragedia de 1497 seguían educando, con todos los peligros que esto implicaba, a sus hijos en las leyes y tradiciones del judaísmo.

Los sobrevivientes de los autos fueron expulsados de la Nueva España. Una notable cantidad partió para España y otros se internaron en diversos territorios americanos, a pesar de que la espada del Santo Oficio pendía desenvainada encima de sus cabezas, que cuando eran descubiertos les castigaban con la hoguera. En 1659, en el Auto celebrado en la ciudad de México, dos ancianos, Diego Díaz y Francisco Botello, que no tenían a donde ir, fueron reducidos a cenizas junto con otros indomables, como don Guillén Lampart de Guzmán. Otros, como Diego Muñoz de Alvarado, quien solía ser alcalde de Puebla de los Angeles fue condenado, en junio de 1684, como judaizante relapso. La pena de muerte le fue impuesta más por sus múltiples bienes, y 100 000 pesos en efectivo, que por su herejía: fue quemado en huesos por haber muerto en la cárcel. Uno de los últimos judíos enviados a la hoguera en la Nueva España fue Fernando de Medina, alias Moisés Gómez, natural de Burdeos, Francia, perteneciente al estanco de tabaco, fue quemado vivo, en un auto particular, celebrado el 14 de junio de 1699 en la ciudad de México.

En el siglo XVIII la Nueva España estaba casi limpia de judíos; los cristianos nuevos que no habían abandonado esta parte del mundo ya se habían asimilado a la religión de las mayorías, incluso, el término «cristiano nuevo» cayó en desuso en las colonias españolas. El pueblo, que jamás había visto un judío en persona, pero que participaba en los teatros religiosos y marchaba en las solemnes procesiones en la Semana Santa, consideraba al judío como un ser mítico que personificaba el concepto del mal en la Historia; a nivel popular fue identificado con el diablo y se creía que tenía cola y cuernos.

Este concepto fue extendido también a los extranjeros procedentes de países protestantes. El Tribunal del Santo Oficio logró manipular la opinión pública por medio de la periódica lectura de edictos, leídos en las más pequeñas iglesias de los dominios españoles, de esta manera transformó no sólo a los judíos, sino a holandeses, ingleses y otros no católicos en demonios y villanos. En efecto, después que arribaron a la Nueva España los primeros regimientos de soldados, enviados a estas partes a raíz de las reformas borbónicas, los inquisidores se dirigieron —por 1770— a la Corona pidiéndole al monarca que prohibiese la entrada de extranjeros a estas tierras porque su presencia «es capaz de

ir insensiblemente disipando en el común de estos naturales aquel horror y abominación que tienen a aquella nación sólo por el concepto de ser herejes y enemigos de la religión y de la Iglesia». ⁶⁴

CONCLUSIONES

A manera de conclusión me pregunto que diría *Yeshu* o Jesús de Nazaret y sus discípulos de Galilea de la evolución de las ideas que enseñaban a las ovejas descarriadas de Israel. Aún más, no serían condenados todos esos judíos, judíos que esgrimían el precepto de Moisés: «Y amarás a tu prójimo como a ti mismo», *Levítico* 19, 18; y, en el mismo libro y capítulo, versículo 34, se hizo hincapié «amarás al extranjero como a ti mismo»

Finalmente, qué diría Simón de Tarso, el alumno del judío Filón de Alejandría, en cuya academia escuchó sobre la teoría de la Gracia Divina, y después de convivir una breve temporada con la secta judía de los esenios, de quienes absorbió la teoría de la predestinación, se transformó en Pablo, arquitecto de una Iglesia Universal. Sin duda, por no cumplir con los *Estatutos de Limpieza de Sangre* serían excluidos de todas las dignidades tanto en la sociedad civil como en la eclesiástica.

⁶⁴ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio en México, México, Navarro, 1952, p. 293.*

LA INQUISICIÓN EN NUEVA ESPAÑA VISTA A TRAVÉS DE LOS OJOS DE UN PROCESADO, GUILLÉN DE LAMPART. SIGLO XVII

Alicia Gojman de Backal

El presente estudio está basado en un escrito que hizo don Guillén de Lampart o Guillermo Lombardo de Guzmán en el año de 1650 en la cárcel secreta de la Inquisición en la Nueva España y que lleva por título «Querrela contra los Inquisidores». Este hombre de origen irlandés católico, había sido aprehendido por el Santo Oficio en el mes de octubre de 1642 por tener intenciones de levantar a la gente en contra de la Corona Española, es decir, separarse de Europa y convertir a México en un reino independiente en donde él fuera coronado como Rey. Por otro lado se le acusó también de utilizar yerbas como el peyote para conseguir información de los indios, al hacerles beber ese líquido.¹

Don Guillén estuvo preso durante 17 años sin que se le pudiera probar una verdadera causa de su prisión y murió quemado en la hoguera en el Auto de 1659. En diciembre del año de 1650, se fugó por primera vez de la cárcel en compañía de otro reo de nombre Diego Pinto, (de origen converso judaizante) y durante los pocos días que duró su libertad, antes de que lo volvieran a aprehender, tuvo tiempo de pegar varios «pasquines» en las puertas de la Catedral de México y otros en diversos puntos de la ciudad, como en la esquina de Donceles y Santo Domingo. En estos papeles hacía mención de todas las atrocidades que cometían los inquisidores dentro de las cárceles secretas, para que todo el pueblo se enterara. Además escribió la «Querrela contra los Inquisidores» que hizo llegar a la casa del Virrey el Conde de Alva, al cual le entregaron este escrito de 19 hojas en su propia mano.

¹ Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), *Ramo Inquisición*, microfilm núm. 1244. «Proceso a Guillén de Lampart, año de 1650», Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 387, exp. 11, 1642.

En realidad los inquisidores nunca tuvieron suficientes argumentos como para poderlo acusar de hereje, ya que Guillén tenía grandes conocimientos de la religión cristiana. La historia de su vida es sumamente interesante y es narrada por él mismo cuando los inquisidores le hacen el interrogatorio inicial. Nació en Guesfardía, Irlanda, donde fue educado por su padre, ya que su madre murió muy joven. Esta se llamaba doña Aldonza Suton y su padre don Ricardo Lombardo, Barón de Guesfardía y señor de Balerit. Sus abuelos paternos fueron don Patricio Lombardo el Grande, Capitán General que según él, había defendido toda la provincia de Genia contra los herejes ingleses. Su abuelo materno fue don Eduardo Suton o Sotem y su abuela doña Catalina Lombardo.

Al hablar de sus hermanos mencionó a fray Juan de Lombardo de la orden de San Francisco, a don Heraldito Lombardo, a doña Catalina Lombardo, además por otra línea a su hermano el Conde del Friconel, que vivía en España y era Maestre de Campo de Fuente Rabia (*sic*).

Guillén de Lampart llegó a la Nueva España en el mismo barco en el que viajaron por un lado don Diego López Cabrera, Duque de Escalona, Marqués de Villena, Grande de España y Virrey que venía nombrado para sustituir al Marqués de Cadereyta; y por el otro con don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de la Puebla, Visitador, Juez de Residencia, y más adelante nombrado Arzobispo y Virrey de la Nueva España en lugar del Marqués de Villena.

Don Guillén o Guillermo Lombardo Guzmán como también se le conocía, venía como parte de la servidumbre del Marqués, con muy poca fortuna pero grandes deseos de hacerla en la Nueva España. Parece que desde que salió en esa flota el viernes santo 6 de abril de 1640, ya venía con ideas de grandeza. Soñaba entonces con conseguir el título de «Rey de las Américas y Emperador de los Mexicanos».²

Después de leer sus procesos no queda más que admirarse de la capacidad de este hombre joven inteligente y sagaz que tenía un enorme caudal de cultura, ya que hablaba varios idiomas desde el castellano, portugués, francés, inglés, italiano, hasta latín y griego, además de haber estudiado teología, astrología, matemáticas, física, derecho romano, y todas las ciencias humanas y exactas que se enseñaban entonces. Conocía perfectamente la *Biblia* y a todos los autores

² Luis González Obregón, Don Guillén de Lampart, *La Inquisición y la Independencia en el siglo XVII*, México, Librería de la Vda. de Bouret, 1908, pp.78-96.

cristianos a los cuales citaba de memoria al igual que los capítulos y versículos del *Antiguo y Nuevo Testamento* sin tener errores.

Durante el tiempo que estuvo preso pudo percatarse de todo lo que en esas cárceles sucedía, ya que se podía escuchar perfectamente todo lo que se hablaba a través de las paredes. Inicialmente habían decidido los inquisidores tenerlo aislado en una mazmorra, donde como él dice, casi no había luz ni aire para poder respirar, pero posteriormente tomaron la decisión de utilizarlo como espía en las mismas cárceles, ya que en esos años el Santo Tribunal había tomado prisioneros a una gran cantidad de conversos de origen judaizante a los cuales se les acusaba de formar parte de la «Conspiración Grande».³

Guillén estuvo muy cerca de estos reos, al grado que llegó a conocerlos perfectamente y saber de sus vidas personales. Estos se comunicaban a través de las paredes de la cárcel con ciertos golpes; cada uno de ellos significaba una letra del alfabeto. Guillén lo descifró y entendió perfectamente lo que unos a otros se estaban aconsejando. Pero por presión de los inquisidores les escribió a éstos, en uno de los cuadernos que le dieron para su labor de espía, lo que cada golpe en la pared significaba. Esto fue motivo de gran regocijo en el Santo Oficio, el cual al día siguiente propagó la noticia de que ya tenían conocimiento de que los reos se comunicaban entre sí por medio de golpes en la pared.⁴

La gran cantidad de presos en la década de los años cuarenta del siglo XVII, obligó a los inquisidores a alquilar unas casas enfrente de la Inquisición para poder albergarlos. Estas casas eran conocidas como las Casas de Picazo y allí pusieron a todos los conversos y con ellos a Guillén de Lampart.

Después de su experiencia durante ocho años como prisionero del Santo Tribunal y de haber visto y oído una gran cantidad de cosas, tanto de las confesiones de los reos, como sus audiencias y tormentos y la forma como se llevaba a cabo la vida diaria adentro de estas cár-

³ AHN, *Inquisición*, libro 1054. «Cartas del Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo», AGN, *Ramo Riva Palacio*, vol. 48 exp. 2, f. 27. «Carta del Tribunal de Nueva España al Consejo Supremo de la Inquisición, avisando de la Complicidad, año de 1643», AGN, *Inquisición*, vol. 416, f. 449-453.

⁴ «Relación de las causas que están pendientes en este Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, pertenecientes a la presente complicidad de que en el se conoce desde el año de 1642». AGN, *Inquisición*, vol. 387, exp.11. AGN, *Inquisición*, vol. 426, f. 534 - 536.

celes, y sobre todo el comportamiento de todos los que componían la gran familia de la Inquisición, Don Guillén pidió papel, pluma y tinta para escribir en su celda todo esto. El producto de ello, fueron las 19 fojas que cuando huyó por primera vez pudo entregar en mano propia al nuevo Virrey, las cuales eran una denuncia penal en contra de los inquisidores del Santo Oficio de la Nueva España.⁵

Antes de hacer una relación de lo que esta querrela contiene, es importante hacer mención de la coincidencia de varios factores en esos años. En primer lugar el inicio de la lucha por su independencia de España, de parte de Cataluña y posteriormente de Portugal, esta última apoyada por otros portugueses que se encontraban no sólo en España sino también en América, como Brasil, Cartagena de Indias, Perú y México. Muchos de ellos eran de origen judío que aún seguían con sus prácticas y ceremonias de la Ley de Moisés. Por otro lado la coincidencia de que las sesenta familias de las cuales habla don Guillén en su «querrela», casi todas pertenecen a este grupo de criptojudíos portugueses.

La sublevación de los portugueses comenzó el 1º de diciembre de 1640; el ataque a la unión de las coronas de España y Portugal se produjo inesperadamente. Durante los primeros años de la unificación, la Corona había tenido cuidado de no imponer cargos fiscales inadecuados sobre el reino portugués para satisfacer las necesidades del reino español, pero en 1640 esto desapareció ya que las necesidades militares de España requerían una acción inmediata porque el reino de Cataluña, ligado desde hacía tiempo a la Corona de Castilla en el otro extremo de la Península Ibérica, se había rebelado contra la unión española en junio de ese año.

Castilla ordenó reclutar rápidamente a los soldados portugueses y atravesar la península para acabar con la insurrección catalana del este. Los grandes terratenientes de las llanuras de Portugal vieron con malos ojos las nuevas levadas militares impuestas por la unión de las coronas desde Madrid; hubo quienes se negaron a movilizar su escasa mano de obra en servicio del ejército y a entregarla a España para esta campaña.

Los inconformes incitaron a su primer Duque Juan de Braganza a declarar la independencia de Portugal y así liberarlos para siempre de las imposiciones castellanas.⁶ Estaban seguros de que España

⁵ AHN, *Inquisición*, microfilm 1244.

no podría luchar en dos frentes y que una rebelión portuguesa tendría posibilidades de éxito siempre que lucharan por su libertad y mientras los catalanes continuaran sublevados.

El Duque de Braganza dudó al principio del éxito de esta empresa, diciendo que si fracasaba la rebelión, el perdería muchas tierras; pero después de mucha insistencia aceptó encabezar la insurrección y prestar el nombre de su casa a una dinastía insurgente. Así, los rebeldes invadieron el palacio Real de Lisboa y expulsaron al representante de los Habsburgo; sin embargo, los seguidores de los Braganza deseaban evitar un caos total, como el que estaba amenazando a Inglaterra.

Los siglos de guerra con Castilla habían creado un profundo antagonismo entre los portugueses y sus únicos vecinos; fue así como se desarrolló en Portugal una especie de «nacionalismo mesiánico» que recordaba las hazañas del Rey Sebastián, y que esperaba que el Mesías real volviese de Marruecos para salvar al pueblo de sus sufrimientos, sobre todo en las capas bajas de la sociedad.

No fue un sentimiento de nacionalismo cultural de la alta sociedad lo que impulsó a Portugal hacia la rebelión de la nobleza, sino la crisis económica del siglo XVII la que minó esta aceptación de la unión con España.⁷

Las hostilidades se extendieron a Europa y en la década de los años treinta, la rivalidad entre las comunidades era muy fuerte; este antagonismo, aunado a la revuelta de Cataluña y las demandas de ayuda portuguesa para sofocarla, terminó en una rebelión abierta en 1640. Para entonces la nobleza no se encontraba unida aún a los rebeldes, la mitad de los aristócratas permanecían unidos a España y de ello esperaban recompensa (tierra y dinero). Los Braganza empezaron a otorgar títulos a sus seguidores, haciendo que se duplicara la aristocracia de nuevo; la mayoría se encontraban en la ciudad de Evora y sus alrededores.

La clase media urbana en la ciudad de Lisboa se dividió, los burócratas fueron los primeros en inclinarse por la casa de Braganza; en la comunidad financiera y comercial muchos empresarios preferían las

⁶ David Birmingham, *Historia de Portugal*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995. Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 vols., Madrid, Editorial Arión, 1961, y su obra *Inquisición, brujería y criptojudaismo*. Madrid, Editorial Ariel, 1970. Stanley Hordes, *The Crypto Jewish Community of New Spain 1620-1649, a Collective Biography*, tesis doctoral, Tulane University, 1980.

⁷ Birmingham, *op. cit.* p. 47.

fronteras abiertas y tenían la idea nacionalista, la separación según ellos podía poner en peligro las inversiones portuguesas en Sevilla y en América. Pero por otro lado esa secesión podría iniciar el comercio con las antiguas dependencias españolas en los Países Bajos, dar a Portugal un mayor acceso a los mercados interiores de la Cuenca del Rhin. También el factor holandés tuvo mucho peso en las guerras portuguesas de liberación, ya que los holandeses eran comerciantes activos en las colonias de Portugal, porque los Países Bajos se habían convertido en un refugio para muchos exilados portugueses de ascendencia judía, quienes habían huido a Amsterdam con sus barcos y sus pertenencias cuando se agudizó la intolerancia religiosa durante la dominación española.⁸

La Iglesia Católica, la nobleza y la burguesía se enfrentaron a un dilema cuando se produjo el levantamiento portugués, sobre todo los grandes abades y obispos que estaban muy integrados en la élite castellana y no querían cortar relaciones con la sociedad internacional y terminar así sus privilegios.

En esta época los jesuitas, a pesar de la desaprobación del Papa, apoyaron al movimiento independentista y por ende a la casa real de los Braganza, que dio motivo a una fuerte confrontación con la Inquisición. Ésta había seguido en Portugal el modelo español como la rama represiva, más que educativa de la Contrarreforma; su poder era casi autónomo, incluso, era inmune a la interferencia papal; su crueldad en el tratamiento de los supuestos sospechosos religiosos se divulgaba extensamente como forma de control social y se confería un carácter teatral a sus ejecuciones para lograr el máximo éxito.

La tendencia de la Inquisición a destruir toda innovación en nombre del conformismo y de la pureza racial, provocaba a veces conflictos con todos los partidarios portugueses de la modernización. No es extraño que en 1640 la Inquisición apoyara la preservación de la unidad ibérica y del orden español y que inmediatamente comenzara a movilizar seguidores para acabar con la rebelión de los Braganza.

En julio de 1641 el Inquisidor General ofreció su apoyo a una conspiración contrarrevolucionaria organizada por un duque, un marqués,

⁸ Josef Kaplan, «The Sephardim in North Western Europe and the New World» y «The Intellectual Ferment in the Spanish Portuguese Community of Seventeenth Century Amsterdam» en Haim Beinart, *The Sephardi Legacy*, Jerusalem, The Magnes Press, 1992, pp. 217-288; Yosef Kaplan, «Los sefardíes en Europa» en María Antonia Bel Bravo *et al.*, *Diáspora sefardí*, Madrid, Colecciones Mapfre 1492, 1992, pp. 49-92.

tres condes y un arzobispo, pero esto no logró que cayera el rebelde «Rey» Braganza y con ello evitar una larga guerra de independencia.

Los españoles tenían a su favor que el papado sentía una fuerte hostilidad a la causa portuguesa. El Vaticano no apoyaba ese nacionalismo del siglo XVII porque pensaba que éste traería aparejada la autonomía religiosa, sobre todo protestante que ya se había apoderado del norte de Europa. Además, debía defender a España ya que ésta era la potencia católica más importante en 1640.

La guerra duró 28 años, Portugal siguió siendo un bastión del catolicismo; los rebeldes adoptaron el término «restauración» como lema político, pero la aristocracia no estaba dispuesta a dar licencia al nuevo rey para establecer una monarquía absoluta; los reyes debían ser nombrados por el Parlamento y no ungidos por Dios.

La revolución tuvo lugar en medio de una de las más grandes transformaciones que había experimentado Europa, la Guerra de Treinta Años, el nacimiento de la Francia moderna y la revolución inglesa, tuvieron una importancia directa en el intento prolongado de Portugal de romper con España.

La crisis general de la naciente Europa moderna, afectó al comercio internacional en el que Portugal seguía desempeñando un papel colonial. Esta crisis también influyó en la diplomacia y Portugal se convirtió en el instrumento de varias estrategias contrapuestas, la confrontación europea entre el norte y el sur.

Además de Cataluña se sublevó el sur de Andalucía en 1641, encabezada por un pariente de Juan de Braganza. Los asuntos portugueses salieron de la línea básica de importancia para países como Francia, Inglaterra y los Países Bajos, los cuales estaban luchando en guerras civiles, religiosas e internacionales para establecer sus posiciones e identidad en el naciente mundo moderno.⁹

Los holandeses que consiguieron su independencia en la década de 1580, al mismo tiempo que los portugueses estaban perdiendo la suya, penetraron en el imperio del Atlántico. En 1605 eran ya los grandes transportistas en el sur de este océano y en ese mismo año, 180 barcos visitaron las salinas de América del Sur.¹⁰ En 1621 dominaban el transporte del azúcar y comerciaban con Brasil, y más de la mitad del

⁹ Kaplan, «Los sefardíes...», p. 73.

¹⁰ Gunter Bohm, *Los sefardíes en los dominios holandeses de América del Sur y del Caribe, 1630-1750*, Frankfurt, Bibliotheca Ibero-Americana, 1992, pp. 71-75.

tráfico colonial de Portugal era transportado en barcos holandeses; los agentes marítimos portugueses generalmente pertenecían a la clase de nuevos mercaderes, cristianos de Lisboa, cuyas familias judías, en pasadas generaciones, habían sido forzados a convertirse.

A menudo mantenían buenas relaciones con la comunidad judía de Amsterdam, muchos de ellos eran exilados de Portugal. Para 1641 los holandeses ya habían capturado los más extensos territorios portugueses para obtener esclavos en África, apropiándose del puerto angoleño de Luanda por siete años.¹¹

Los Braganza hicieron alianza con la Inglaterra protestante. Ésta permitió a Portugal reclutar 2 500 soldados y caballos al precio corriente del mercado estimado para los mercenarios, con el propósito de que lucharan contra España. Además, se le permitió buscar 4 000 luchadores en cada uno de los dominios celtas de Escocia e Irlanda y fletar 24 barcos ingleses para transportarlos, otorgándoseles la garantía de la libertad de cultos.¹²

Los jesuitas persuadieron al rey de que las colonias latinoamericanas podían utilizarse para asegurar el éxito de la revolución, por eso cuando llegaron a Brasil las noticias de la rebelión de los Braganza en Europa, el dirigente de Río de Janeiro, Salvador de Sà, se alió a los jesuitas y accedió a apoyar la independencia portuguesa. Por otro lado los portugueses de Lima, Perú y de Cartagena de Indias, que en su mayoría eran conversos de origen judío pensaron también en apoyarla y de esta manera quitarse la presión de la Inquisición.

En el caso de los que vivían en México la situación fue similar, ya que la comunidad de conversos que habitaban esta región en 1640 también tenía su origen en Portugal. Las sesenta familias presas en la Inquisición junto con don Guillén eran conversos judaizantes portugueses, dedicados sobre todo al comercio internacional y conocían a través de la correspondencia lo que estaba sucediendo, tanto en Europa como en América, donde ya se hablaba de una conspiración de los portugueses contra España.

En el siglo XVII Sevilla se había vuelto a llenar de judíos portugueses «marranos o criptojudíos», legalmente cristianos y obligados a vivir como tales, pero que en la mayoría de los casos eran internamente judíos o conservaban prácticas y ritos de su antigua religión.

¹¹ Kaplan, «Los sefaradés...», p. 59.

¹² González Obregón, *op. cit.*, p. 65.

Formaban grupos identificables por sus apellidos, su endogamia y sus profesiones, que en la mayoría de los casos estaban relacionados con el comercio (grande o pequeño), la práctica de ciertas artesanías y algunas profesiones liberales, sobre todo la medicina; el mundo rural les era casi ajeno. Casi todos eran portugueses, hijos o nietos de éstos (muchos de remota ascendencia española), entrados en España desde que en 1580, Felipe II llevó a cabo la unidad ibérica y posteriormente Felipe III y su favorito el Duque de Lerma les abrieron las puertas por «razones crematísticas».¹³

De los que llegaron a Sevilla unos se quedaron definitivamente ahí, mientras que otros pasaron a Francia, Holanda y Alemania donde podían practicar su fe «sin sobresaltos», pero también un gran número aprovechó para pasar al Nuevo Mundo.

Abundan en los archivos inquisitoriales los documentos que dan cuenta de la atención y suspicacia que el Tribunal de la Inquisición seguía respecto a las idas y venidas de aquellas personas que sabían lo incierto y peligroso de su situación, que en la populosa Sevilla y posteriormente en la Nueva España, pensaban encontrarse a salvo de los interrogatorios.

En agosto de 1637 se comunicó a la Suprema Inquisición que habían llegado tantos a ese puerto sevillano, que ocupaban 1 200 casas, «las más principales y costosas y entre las cuales había muchos reconciliados en otras inquisiciones que se habían venido a Sevilla, para vivir con más anchura donde no son conocidos».¹⁴

Proponían entonces publicar un edicto para que en treinta días se pudiera saber quienes eran ilegales, de los que se podría sacar buena cantidad de multas «por ser esta gente la esponja de las haciendas y sustancia de la República, en cuyo poder entran casi todas las administraciones y rentas de ellas».¹⁵

Los judaizantes portugueses eran el blanco preferido de los inquisidores y cuando los apresaban casi nunca lo hacían individualmente, sino que toda la familia era aprehendida y a veces también amigos de la misma que vivían en una población, a los cuales se les acusaba de participar en «complicidad». Para lograr esto, los inqui-

¹³ Antonio Domínguez Ortiz, *La Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, p. 190.

¹⁴ *Ibidem*, p. 191.

¹⁵ AHN, Madrid, *Inquisición*, 2,972.

sidores usaban métodos conocidos como el aislamiento, la intimidación, la promesa de ser benévolos si descubrían a sus cómplices y en último término, la tortura; al obtener la confesión la Inquisición no era sanguinaria quizá porque como dice Domínguez Ortiz «no quería matar la gallina de los huevos de oro».¹⁶

Si el delito era grave le mandaban a galeras, o al exilio (si esto sucedía en América), si éste era leve, a la cárcel por el menor tiempo posible, porque no les gustaba «que comieran a costa del Fisco».

Las finanzas de la Santa Inquisición no eran buenas; Felipe II en vista del descenso del producto de las confiscaciones de bienes de reos, le había concedido algunos juro y el producto de una canonjía en cada iglesia o colegial. La dotación económica del personal de la Inquisición era moderada, lo que explica las acusaciones de corrupción, unas veces clandestinas y otras tolerada, como el permitir que el reo no usara el sambenito a cambio de una cantidad de dinero.

La Inquisición en contra de los criptojudíos incidió notablemente en la vida del conjunto de los cristianos nuevos. El conocimiento de las actitudes religiosas, muestran el grado de cohesión en torno a este aspecto tan fundamental en la historia de los cristianos nuevos y los problemas que planteaba la disidencia.

El papel que los conversos jugaron en los procesos económicos del país y la posición que ocuparon en un circuito mercantil y financiero de grandes dimensiones fue muy importante; el entretejido de sus relaciones sociales, las redes de parentesco y del clientelismo y los conflictos que se generaban en ese medio, ponen de manifiesto un mundo de solidaridades y tensiones internas cuyo crecimiento al exterior establece una dialéctica permanente con la mayoría.

Los conversos del siglo XVII en España, eran en su mayoría emigrantes portugueses que habían vivido en condiciones distintas a los del siglo XVI; sus antepasados recibieron el bautismo contra su voluntad. El decreto de expulsión tuvo como consecuencia inmediata en 1492, entre otras, la dispersión de la gran familia hispano-judaica: «Una parte de sus miembros no quiso o no pudo, o no tuvo fuerza suficientes para anteponer la fidelidad a la ley mosaica a todo lo demás, recibió el bautismo y engrosó el grupo de los llamados cristianos nuevos de judío».¹⁷

¹⁶ Domínguez Ortiz, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷ Pilar Huerga Criado, *En la Raya de Portugal, Solidaridad y tensiones en la comunidad judeo conversa*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1993, p. 23.

Los otros eligieron seguir siendo reconocidos públicamente como judíos; sin embargo, finalmente los dos grupos volvieron a ser uno. Durante cinco años a partir de 1492, se mantuvo la división entre judíos y cristianos nuevos, separados no sólo por la adhesión oficial a una religión, sino también por una frontera política, pues en 1497 don Manuel de Portugal puso fin a esta situación bautizando a todos los judíos de su reino en contra de su voluntad. Así los conversos quedaron sujetos al derecho común.

A partir de ese momento la antigua familia mosaica, repartida en los reinos peninsulares, volvió a unirse, pero bajo otra denominación. Todos en ambos lados de la frontera pasaron a ser cristianos nuevos (convertidos de judíos) y formaron la minoría de los judeo conversos ibéricos. El paso del tiempo fortaleció esa unidad.

Portugueses de nacimiento, así como sus antepasados, convivieron en Portugal con los nacidos en Castilla, pero esos castellanos habían dejado parientes en España y con los años el círculo se cerró, cuando los portugueses con antepasados en ambos reinos, hicieron su aparición en Castilla.

La comunidad conversa de la Nueva España tal como aparece en los primeros veinte años del siglo XVII fue el resultado del desarrollo de un núcleo de cristianos nuevos portugueses que empezaron a acercarse allí, a partir de 1580 con la unión de los dos reinos de España y Portugal. A ese núcleo inicial se le sumaron posteriormente, otras familias judeoconversas, también de origen castellano, que fueron llegando, pero que fueron rápidamente superados por los portugueses; de aquí surgió una comunidad de cristianos nuevos muy importante, sobre todo en la década de 1630.

Los siguientes años marcaron su máximo desarrollo pero también fueron los últimos de su existencia, pues al final de los años cuarenta, la intervención de los inquisidores trajo como consecuencia su dismantelamiento, quedando de ella, después de la represión, tan solo algunos retazos de lo que había sido. Después de 1630 el flujo migratorio comenzó a perder intensidad hasta reducirse al mínimo en 1640 y los años inmediatamente posteriores.

En 1643 se produjo, también, la caída del Conde duque de Olivares y con él la política de transacción con los hombres de negocios. La guerra al estallar había convertido a la frontera de Portugal en línea de enfrentamiento en pro de la independencia.

El fenómeno de la dispersión familiar, como consecuencia de la emigración, se dio por los imperativos económicos del circuito comercial y financiero en el que los conversos se encontraban integrados; los primeros en instalarse atraían a los que llegaban después, marcándoles el lugar donde habrían de cubrir un puesto. Ello fue posible gracias a la continuidad en su comunicación entre las familias repartidas entre Portugal, Castilla y América.

A través de esos vínculos familiares se dieron las diferencias con la sociedad que los circundaba; dentro de ella las personas eran parte de una estructura jerarquizada en la cual cada uno estaba sujeto y tenía asignada una función específica,¹⁸ con la figura del padre, cabeza de familia, asegurando la reproducción y gozando de una situación de privilegio que se sustentaba sobre la base de la dependencia económica de la mujer; sólo el varón podía acceder al mundo profesional, los hijos debían adquirir una formación que les capacitara para repetir en el futuro la figura del padre como cabeza de familia. Los nacidos en familias de comerciantes poderosos no tenían necesidad de salir de su entorno, pues en él encontraban las oportunidades de aprendizaje y de promoción.

Las mujeres permanecían en casa esperando el momento de pasar de la tutela paterna a la del marido, como había sucedido con su madre. La mayoría, como ya comentamos, eran familias urbanas acomodadas y recibían la misma educación salvo en el aspecto religioso, pues esta iba encaminada sobre todo a su formación conductual más que hacia el conocimiento.¹⁹

El matrimonio era asunto fundamental, porque con la unión de dos familias ambas comprometían sus intereses. Era requisito legal la aprobación paterna —un padre podía desheredar a un hijo o hija que se casaran sin su consentimiento—.

Muchas mujeres conversas realizaron un trabajo añadido al de las tareas domésticas, colaborando con sus maridos en los negocios de la familia; por ser esposas de mercaderes y hombres de negocios a veces se ocupaban de la tienda mientras sus maridos se dedicaban a sus múlti-

¹⁸ A. Herculano, *Historia da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. 1 pp. 66-68; G. Levi, «La herencia inmaterial, Madrid», 1990, en Hueriga Criado, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹ M.V. López Cardon, «La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina 1760 1860», en *La mujer en la Historia de España. Siglos XVI-XIX*, Madrid, 1984, pp. 59-60.

ples empresas; el mercader permanecía lejos del hogar durante muchos días del año, iba a las ferias a comprar y vender mercancías, salía a cobrar una renta, a cerrar un trato etcétera; la tranquilidad de saber que la esposa atendía la tienda era fundamental. Muchas mujeres manejaban solas el negocio, situándose al nivel de sus maridos.

La fidelidad en el matrimonio estaba sancionada por la ley, la endogamia obedecía a dos factores, uno externo y otro interno. La limpieza de sangre manejada como valor social por la mayoría de cristianos viejos, obstaculizaba los matrimonios mixtos, de manera que la minoría se veía obligada a reproducirse en su interior, pero dentro de él surgía la idea de supervivencia a través de la endogamia y las señales de una identidad.

En el caso concreto de estos criptojudíos la emigración fue un fenómeno colectivo, no individual y protagonizado por familias enteras que abandonaron su tierra natal para asentarse en poblaciones del Nuevo Mundo. Sin embargo, al principio del proceso, se produjo una primera disgregación, pues los emigrantes dejaron atrás de sí a algunos de sus parientes, que habían optado por permanecer en los pueblos portugueses.

El final del proceso, el asentamiento en diferentes sitios, fragmentó aún más a las familias, porque éstas no se movieron en bloque, sino que emprendieron caminos distintos que los llevarían a diversos lugares.

Así, la emigración al producirse colectivamente conservó la cohesión de los grupos familiares, pero ello no pudo evitar la disgregación de los linajes. Esto es lo que sucedió a todas aquellas familias de judíos conversos que decidieron emigrar a la Nueva España en el siglo XVII. Todos mantenían un fuerte lazo de unión y cuestiones sanguíneas que eran más fuertes que cualquier otra relación, ya sea de negocios o de amistad, llegaron aprovechando las circunstancias en Castilla y la facilidad de poder pasar a través del puerto de Sevilla a América. Su fuente de ingresos se debía al comercio internacional, aunque muchos también se dedicaron al pequeño comercio que en muchas ocasiones como ya comentamos, manejaban sus esposas; su desarrollo en unos cuantos años fue asombroso y su capacidad económica muy fuerte, de ahí que la Inquisición mexicana, que se encontraba en fuerte crisis, buscara la forma de hacerse de bienes que le resarcieran de su mala situación.

Los cinco inquisidores que nombra don Guillén en su escrito forman lo que él llamó un grupo de personas que sólo se dedicaron a

buscar como «conseguir la cosecha», o sea la confiscación de bienes de comerciantes ricos acusados de ser herejes, estos eran: Domingo de Argos, Francisco de Estrada, Juan Sáenz de Mañozca, Bernavé de Higuera y Amarilla, Tomás López de Arenchun (el secretario), y Eugenio de Saravia sus «alcaydes y seguidores».²⁰ Según cuenta en esos papeles, todos estaban preocupados porque los judíos habían dejado de existir y entonces uno de ellos comentó que si no los había «que los hicieran» (hacédlos), pero por otro lado habían recibido la consigna de aprehenderlos por portugueses.

Don Guillén insiste en que la captura de todas esas familias significó la ruina para la Nueva España, ya que en sus manos estaba el comercio de la ciudad, que por esa causa muchas personas quedaron sin empleo, las tiendas quedaron cerradas y la gente no podía adquirir los productos indispensables para la vida diaria. Por ello dice que Su Majestad en España debería de estar consciente de que la Inquisición le estaba causando un gran daño a la economía española ya que los grandes comerciantes estaban siendo apresados por la Inquisición. Además, insistía en que no todos eran pecadores, ni todos eran judíos y que la causa de su prisión había sido sobre todo la confiscación de sus bienes que los inquisidores en la Nueva España se repartieron entre sí.²¹

A don Guillén de Lampart le tocó vivir dentro de la cárcel cuatro autos de fe, sobre todo los que tuvieron lugar en los años de 1646, 1647 y 1648, donde fueron condenados todos esos conversos judaizantes; los vio salir de las cárceles con sus sambenitos, sogas, corozas y vela verde, y enterarse de las penas que les dieron a cada uno de ellos. Además, tuvo oportunidad de conocerlos bien y platicar con ellos en las cárceles de las Casas de Picazo.

Durante esas pláticas Guillén se hizo llamar Azucena y los otros presos les dio otros sobrenombres como Bergamota, Peña, Pescador, Lirio, Jazmín, Violeta, Cigarro, Burro, Cabra, Sombrero, Garbanzo, Petaca y otros. Todos estos nombres que él menciona en su «querrela» coinciden exactamente al revisar los procesos de estas personas uno por uno.²²

El miércoles 11 de octubre de 1645 estando en su audiencia de la mañana los inquisidores locenciados don Domingo Vélez de Assas

²⁰ AHN, *Inquisición*, microfilm 1244, p. 179.

²¹ *Ibidem*, p. 184v.

²² *Ibidem*, «Proceso contra Beatriz Enriquez»; AGN, *Inquisición*, vol. 393, exp. 1 y 2 «Proceso contra María de Rivera»; vol. 403, exp. 3. Proceso contra Simón Vaez Sevilla.

y Argos, y don Juan Sáenz de Mañozca, mandaron llamar a Guillén y en su presencia el Promotor Fiscal del Santo Oficio le presentó un escrito de acusación en el cual se le imputaban 71 cargos;²³ de los primeros 37 cargos que le hizo el Fiscal, los que resultaron de las acusaciones hechas por los testigos, se le acusaba ante todo de haber provocado las pláticas entre los reos mediante un alfabeto a base de golpes en la pared; por otro lado se le acusaba de haber llamado a los inquisidores diablos y gavilanes «porque eran aves de rapiña que no atendían más que a quitar las haciendas».²⁴ Entonces Lampart empezó a defenderse de cada uno de estos cargos y así respondió a algunos:

*Que el estaba preso porque se quería alzar contra el Reino [cargo 42], que para ello tenía mil hombres pagados y que así como el Duque de Braganza se había levantado con el Reino de Portugal, él lo haría con el de México, que por su causa estaban presos grandes caballeros que se hallaban en complot, habiendo recibido la vispera pliegos de los reyes de Francia y Portugal, los cuales aún no había abierto por andar muy ocupado. Que un traidor de baja sangre, había avisado del caso al Sr. Visitador Don Juan de Palafox, pero como éste conocía al Cardenal tío de Guillén, no quiso conocer de su causa y dio parte al Tribunal de la Inquisición para que se hiciese con más secreto y no se comentara en la ciudad, pues nadie sabía de su prisión.*²⁵

Del cargo 45 comentó que:

Él les dijo a dos presos que estaba encarcelado por liberarlos a todos, y se hallaba en México por orden del rey de Francia a fin de darle cuenta de lo que pasaba; que el de Braganza, por su consejo y parecer, se había alzado Rey de Portugal, que tres reyes habían venido a la Inquisición a declarar y dar razón de los papeles que le habían hallado en su escritorio, pero que era tan hidalgo, que había dicho que él solo tenía la culpa de todo, que ninguno de sus amigos sabía lo que intentaba y no quería declarar en contra de sus cómplices: que su causa era tan grave que no podía conocer de ella los inquisidores y en la primera flota o navío de aviso le remitirían a España, que solo te-

²³ González Obregón, *op. cit.*, p. 113, vol. 398, exp. 1.

²⁴ *Ibidem*, p. 114.

²⁵ *Ibidem*.

*mía lo degollasen, porque el rey de España le escribía y encargaba que tuviese gran cuenta con este Reino y que sabiendo que tenía correspondencia con el de Francia y Portugal no dejaría de sentirlo, que como su tío el Cardenal y su linaje era tan ilustres, en el Santo Oficio se habían quemado los papeles en su presencia.*²⁶

Don Guillén agregó, que solo se podía vivir en Portugal «pues no había Inquisición, ni riesgo de que le quitasen a uno la honra, la hacienda y el hablar que Dios ha dado».²⁷

Los inquisidores lo acusaron de que se comunicaba con los otros reos y comentaban todo lo que les había sucedido en cada una de las audiencias en que habían participado; también, de treparse en un banco para ver cuando salían los alcaides y avisárselos, haciendo que le introdujesen papeles escritos por las hendiduras de las tablas de las puertas y manifestándoles que pensaba solicitar en la primera visita que le hiciesen, aunque él no los necesitaba, pues «de carbón y humo de la vela, en un plato nuevo, hacía tinta[...] y faltándole aquello, con una lima o naranja soasada, porque a pesar de quedar la tinta amarilla se entendía muy bien, que la pluma la supliría con un palito, porque él era grande escribano y el papel “con un pañuelo de cambrey” [...]».²⁸

De los cargos 40 al 58 en los cuales se le acusaba de haber tenido correspondencia con el Rey, contestó que había escrito varias cartas con el objeto de dar cuenta a éste de los sucesos del Virreinato del Marqués de Villena y haberlas mandado por conducto del padre fray Juan de San Miguel de la Compañía de Jesús, que los borradores de las otras, que se habían encontrado entre sus papeles sólo las había escrito para «descubrir los intentos de los portugueses que pensaban alzarse con el reino».²⁹

Por todo el proceso de don Guillén sus cargos y acusaciones queda claro que alguna participación tuvo en la caída del Virrey Marqués de Villena, puesto que era pariente del rey de Portugal y tácitamente estaba apoyando la revuelta; y por otro lado la relación con don Juan de Palafox no era muy buena, no se percató al principio, y a través de él trató de enviar las cartas a Su Majestad quien las interceptó y apoyó su prisión antes de que las cartas llegaran a España. En la rebelión de los

²⁶ *Ibidem*, p. 116.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

²⁹ *Ibidem*, p. 122.

portugueses parece que Guillén jugó un papel importante, quizá por ello cayó el Marqués de Villena, y Juan de Palafox lo delató por no estar de acuerdo con los jesuitas que apoyaban la causa portuguesa.

El Marqués de Villena desde el inicio de su reinado había tenido una excelente relación con los comerciantes portugueses y siempre se les veía departiendo en las fiestas de Palacio, en ocasiones hasta les comentaba que él era primo del rey de Portugal, así que es muy probable que su caída haya tenido relación directa con el levantamiento de los portugueses y el temor de la Corona española para que este acontecimiento no se difundiera en la Nueva España. Por ello su rápida destitución y el nombramiento de don Juan de Palafox y Mendoza como virrey se dio, mientras enviaban a otro desde España.

Las circunstancias son muy coincidentes, ya que los conversos portugueses formaban como ya comentamos una red de parentescos que no solo se limitaba a la Nueva España y que a través de ella y su círculo comercial seguramente se enteraron de lo que estaba sucediendo en España y la rebelión de Portugal; por ello les fue muy sencillo a los inquisidores mexicanos además de encontrar una magnífica fuente de ingresos para sus arcas vacías, el acusarlos de ser partícipes de la llamada «Complicidad Grande». En unos cuantos años en la década de los cuarenta, apresaron como dice Guillén por lo menos a las sesenta familias más acaudaladas de la Nueva España (que sumaban unas 130 personas). Éstas se sentían tranquilas y seguras en estas tierras, ya que tenían el apoyo de la Corona para realizar sus negocios y del propio Virrey, que los tenía en un lugar preferente dentro del círculo de sus amistades, hecho que se manifiesta en sus procesos y respuestas a los interrogatorios, que al ser revisados se deduce muy claramente la vida de la comunidad de criptojudíos. A pesar de casi 150 años después de la expulsión de España, estos portugueses vivían en una comunidad con todas las características judías; tenían un grupo de personas que se encargaba de lavar a los muertos y de enterrarlos, otro de visitar a los enfermos, otro de recabar donativos para los necesitados, etcétera, al grado de haber contratado a un rabino que llegó de Italia de la ciudad de Pisa y Liorno que acabó siendo apresado por la Inquisición en México (en los papeles de la Inquisición aparece una Sinagoga en 1622 en las calles de Donceles).

Don Guillén tuvo la oportunidad de departir con estas personas en las Casas de Picazo y darse cabal cuenta de lo que estaba sucedien-

do en la Inquisición y al no llamársele a audiencia durante tantos años, su enojo se fue acumulando a tal grado, que pensó que al escribir a Su Majestad el Rey de España, todo lo que en estas sus colonias estaba sucediendo, le ayudaría a salir de la cárcel y a salvar a muchos de los reos, además de evitar la decadencia económica española. Quizá vivió durante algunos años con la esperanza de que los portugueses consiguieran su independencia y con ello vinieran a salvar a sus conciudadanos que se encontraban en las diversas colonias de América, por ello les daba tantos ánimos a los presos y los mantenía con esperanzas de salvarse, hasta que empezó a verlos salir uno por uno en los autos de fe, despojados de todas sus pertenencias y enviados al exilio a España, remar en galeras, usar los sambenitos y a terminar con la unión de las familias, cuyos miembros fueron a parar a diferentes lugares del reino o a morir en los barcos.³⁰

Por ello planeó fugarse con uno de los conversos que aún estaba en la cárcel y con él buscar la manera de que todos los habitantes de la ciudad capital se enteraran de las atrocidades que estaban cometiendo los inquisidores, y por ello su insistencia en que estos papeles no solo llegaran al Virrey para su conocimiento, sino para que éste los enviara a España; pero el momento no fue propicio ya que en Europa se temía mucho por el levantamiento portugués, además la Iglesia apoyaba a la Inquisición para evitar que se propagaran las ideas protestantes modernas.

Por otro lado cuando el Virrey Duque de Alva recibió la «querella» de Lampart, se presentaron de inmediato los inquisidores para que se las entregara y no pecara así contra Dios y la Iglesia; el Virrey tardó algún tiempo en aceptar dárseles ya que antes tomó la decisión de leerlas. Esas páginas fueron revisadas varias veces por el secretario Arenchun, el cual puso ciertas anotaciones al margen, y las anexó al proceso de don Guillén que continuó hasta 1659, año en que fue sacado en el Auto de Fe y quemado en la hoguera en la Alameda Central.

La «querella» llegó también a España, ya que en el proceso de don Guillén de Lampart en el Archivo Histórico de Madrid se encuentran estos legajos, lo que significa que la Suprema Inquisición tuvo conocimiento preciso de lo que sucedía en las cárceles, al igual que la Corona. Las circunstancias solo dieron pie a que el Inquisidor General enviara

³⁰ Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, tomo XXVIII, *Autos de Fe de la Inquisición de México, extractos de sus causas 1646-1648*, México, Librería de la Vda. de Bouret, 1910.

una serie de instrucciones para que se corrigieran ciertos procedimientos y malos hábitos que se habían estado dando.³¹

Sin embargo, los abusos alcanzaron tal magnitud que los propios ministros del Tribunal comenzaron a denunciarse y acusarse ante el Consejo de la Suprema Inquisición de España. Fue el caso del inquisidor Alonso de Peralta cuya acusación se extendió a todos sus compañeros; de él se decía que

contrataba como si fuese mercader, valiéndose de su oficio para el negocio; que negaba las apelaciones, [...] que había metido en un calabozo debajo de la tierra a un Lucas Padilla, porque manifestó a Juan de León (alcaide del Santo Oficio que no tuviese tienda pública de géneros) [...] con voz del Santo Oficio sacaba reos de las cárceles por amistad [...] se dejaba cohechar para nombrar a familiares [...] y hacia que los reos se hincasen de rodillas cuando visitaba las cárceles...

Al Fiscal, Martos de Bohorquez, se le acusaba principalmente de «cohechos». Al secretario Pedro Sáenz de Mañozca, se le probó que

³¹ AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 136, f. 324-329. Se avisa al Consejo del Santo Oficio del mal estado en que se encuentran las informaciones y las memorias que ha recibido el visitador sobre la limpieza de sangre de diversos funcionarios del Santo Oficio, año de 1657. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 106, f. 300-301. Órdenes a los secretarios del Santo Oficio para que den testimonio de los salarios que perciben los inquisidores y demás funcionarios de dicho tribunal, año de 1658. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 101, f. 265-266. Acuerdos para que los ayudantes y secretarios del Santo Oficio, certifiquen el trabajo que desempeñan los consultores, calificadores, comisarios, familiares y notarios del dicho Tribunal, año de 1657. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 95, f. 242-243. Diego Martínez Hidalgo, Contador de Visita solicita se le otorgue testimonio de los alimentos que se han dado a cada uno de los presos, año de 1657. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 84, f. 226. Órdenes a los escribanos del Santo Oficio para que entreguen una relación de las penas y penitencias que se han impuesto en dicho tribunal, año de 1656. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 66, f. 200-201. Ordenes para que el procurador del real Fisco examine las cuentas y declaraciones relativas a los secuestros, año de 1656. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 25, f. 78-82. Instrucciones para que los procesos instruidos a los reos del Santo Oficio tengan la necesaria claridad e instrucciones dirigidas a los médicos de las cárceles en el sentido de como atender a los presos, año de 1655. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 10, f. 24-25. Instrucciones para que se pongan en orden todos los documentos relacionados con rentas y embargos ordenados por el Santo Oficio, año de 1654. AGN, *Real Fisco*, vol. 36 exp. 3, f. 3-4. Órdenes para que los Secretarios del Santo Oficio entreguen un informe sobre la conducta y los bienes de todos los ministros que laboran en dicho Tribunal, año de 1654.

«contrataba, recibía dádivas y presentes. Otro fue el Alcaide Diego de Espinosa «que tenía tienda pública y ponía presos por su autoridad y azotaba».³²

Las quejas obligaron al Consejo de la Suprema a nombrar visitadores en México; uno de ellos les probó 175 cargos generales.

A cada cual más graves y viendo los de cada inquisidor, resultaron contra Vélez de Assas y Argos ya difunto, siete cargos, de raterías y cosas de haciendas; contra Estrada y Escobedo 111 cargos, sólo 27 de materias de causa de fe, se comentaba que obraba por interés y soborno, que era incontinenti en sus costumbres y que tomaba bienes de reos, así en las almonedas como fuera de ellas; contra Sáenz de Mañozca, se probaron 18 cargos entre ellos su dureza de condición, de lo que resultó la muerte de Melchor Rodríguez, un reo judaizante en su cárcel, que los bienes de los reos se los apropiaba y había publicado un libelo infamatorio contra el venerable Sr. Don Juan de Palafox; contra Bernabé de la Higuera, se dedujeron 18 cargos; que era ostentoso en su manera de vivir, pedía prestado y no pagaba, perezoso en extremo y había vivido con una esclava mulata y con una negra esclava, amancebado más tiempo de veinte años, con gran publicidad y escándalo de la cual tenía hijos que los trataba como tales.³³

Según Toribio Medina ninguno de los inquisidores que componían el tribunal del Santo Oficio en México, desde el inquisidor decano hasta el último de los dependientes, estaba libre de culpa.³⁴

El Virrey Conde de Alva de Aliste, después de haber leído la «querella» de Guillén en contra de los inquisidores terminó por entregarla, aunque su conducta no fue muy del agrado de Felipe IV, quién reprendió al Virrey, en cédula fechada en Madrid el 31 de diciembre de 1651, diciéndole que habiéndose revisado todo esto en el Consejo Real de Indias, había parecido

[...]que bien podía haberse excusado el allanamiento de haber entregado los papeles que este hombre le envió, supuesto que contenían co-

³² González Obregón, *op. cit.*, pp. 179-180.

³³ *Ibidem*, p. 181.

³⁴ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Santiago de Chile, 1905, capítulo XV, «La Visita», pp. 215-266.

*sas que miraban a sindicación de los inquisidores y de los bienes confiscados y de otras cosas que tocaban a la causa pública, pues la Inquisición no podía despachar censuras contra él, que por lo menos pudiera haberse quedado con copias de dichos papeles, y que en adelante lo tuviese entendido así en otros casos que se ofrezcan de esta calidad.*³⁵

El domingo día de año nuevo de 1651, se leyó un edicto para recoger los papeles o libelos «tan infames» que pegó don Guillén, desde la Catedral hasta la calle de Santo Domingo, éstos fueron recogidos y quedaron en resguardo en la Cámara del Secreto del Santo Oficio.³⁶

Fray Juan de Herrera fue el mensajero que eligió el Virrey, Duque de Alva, para hacerlo, ya que éste era el ministro más antiguo que tenía el tribunal en México; este hombre llevó los papeles de Guillén de Lampart a la Inquisición.³⁷

El Virrey había entregado envueltos «diez y ocho foxas y un medio pliego suelto que hacían diez y nueve, cada una rubricada según se dice en el papel del dicho excelentísimo señor virrey [...] y todas ellas de letra y con cinco firmas del dicho don Guillén Lombardo [...]».³⁸

Se le dieron las gracias al Virrey por este envío y los documentos fueron puestos a disposición del secretario Arenchun para que fueran revisados con cuidado, quien los leyó e hizo al margen sus observaciones, sobre todo comentarios de que todo lo que ahí decía era falso, pero tuvo la fortuna de no tachar nada de lo escrito.

El tribunal consideró que don Guillén había injuriado tan gravemente al Santo Oficio de la Inquisición, con calumnias que habían ofendido a toda la Iglesia Católica, enojo que les duró a los inquisidores el resto de la vida de Guillén, es decir, hasta que lo vieron salir en el Auto de Fe para ser quemado vivo.

Se decidió entonces que esos papeles se agregarían a su proceso, que se llevó a cabo el 10 de enero de ese año, haciendo una copia como de costumbre para enviarla a España a la Suprema Inquisición.³⁹

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ AHN, *Inquisición*, microfilm 1244, p. 158. 3 de enero de 1651, firmado Juan Sáenz de Mañozca y el Licenciado don Bernavé de la Higuera y Amarilla.

³⁷ *Ibidem*, p. 158v.

³⁸ *Ibidem*, p. 179.

³⁹ *Ibidem*, p. 182.

En su escrito al Virrey, Lampart le hacía saber, que pusiera atención en sus observaciones al margen, sobre todo donde estaba la palabra «ojo», porque ese párrafo era muy importante que se lo pudiera comentar al Rey. En esas fojas le suplicaba que éste

[...]publique al mundo los enormes dolos y apostasías, las sacrílegas felonías y traiciones contra la divina y humana Majestad que han cometido y cometen, sustentan y urden con la capa de leve del secreto, los Inquisidores de México y sus cómplices heréticos y traidores, que como soy asserrimo defensor de la fe y lealtad, fui servido de condolerse de mis fatigas el cielo [...]que se aplique el remedio presurosso [...] que han cometido [...] en el contexto de esta mi querella [...].⁴⁰

Lampart le suplicaba al Virrey que tomaran presos a los Inquisidores de noche «Antes de que éstos nieguen todo lo que digo. Porque han robado mucho y ya se lo han repartido». Decía que a él personalmente le habían quitado 114 000 pesos y un crucifijo de marfil y piedras, que le habían dicho que en la cárcel no lo iba a necesitar.⁴¹

En su «Querella...» le da cuenta al Virrey de su vida, de su familia, de sus estudios y sobre todo de todas sus hazañas en favor de la Corona Española, se refiere mucho a su madre doña Aldonza Sutton que era de ascendencia española y a sus abuelos maternos y paternos, para insistir que venía de una familia muy conocida sobre todo en Irlanda entre los ciudadanos católicos.⁴²

Contó de por qué llegó a la Nueva España en 1640, enfatizando que fue enviado por la Corona para apaciguar a los que se habían levantado en contra del Marqués de Cadereyta el anterior Virrey a Villena.⁴³

Pronto empezó a hacer énfasis en que él había ya mandado cartas a Su Majestad en donde le comentó de la aprehensión de las 60 familias de portugueses, pero que quizá esas misivas no llegaron porque don Juan de Palafox las interceptó.⁴⁴

«Todo está parado [en el comercio] –dice– en grave daño de su Majestad» y don Juan de Palafox fue el que aprobó estas aprehensiones en

⁴⁰ *Ibidem*, p. 182v.

⁴¹ *Ibidem*, p. 184v.

⁴² *Ibidem*, pp. 185, 185v, 186, 186v, 187, 187v y 188.

⁴³ *Ibidem*, p. 188v.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 189.

contra de los portugueses, por medio de la Inquisición. Y más adelante continúa diciendo que «esos inquisidores no podían apagar la sed de la codicia, ni degollar la ambre[...] Y en ese año me apresaron a mí también el 26 de octubre de 1642, como si fuera un moro hereje o judío verdadero[...] y me quitaron todo y me mandaron a las Casas de Picazo[...]».⁴⁵

Se quejó de que las bulas papales ahí no servían de nada ya que los mismos inquisidores le comentaron que ellos «podían meter al Papa y al Rey si estuvieran en México» y al quejarse de eso con Mañozca, éste le había dicho furibundo, «[...] calla, sois un desbergonzado, os metere una mordaza en la boca, aquí nadie habla sino lo que le preguntan [...]»⁴⁶

Posteriormente empezó a explicar como se llevaban a cabo los interrogatorios en la cárcel, como presionaban a los presos diciéndoles que descargaran su conciencia, como éstos no tenían ni idea de cual había sido el pecado que los llevó a la Inquisición. Cuando él preguntó cuál era la razón de su prisión le contestaron que se la daría el fiscal dentro de ocho años: «Y me arrojaron en un calabozo tres años continuos sin permitirme audiencias [...]».⁴⁷

Así, la primera estrategia que utilizaban los inquisidores era no llamar a los reos en varios años y dice que lo único que en realidad lograban era solamente «descargar sus bolsas» Y cuando ya eran llamados les pedían que escribieran el discurso de su vida o que se la relataran a los inquisidores en frente de un escribano, pero después eran «arrojados como brutos hasta su muerte con el secreto[...] o su confesión de que era judío para redimir su vida, perdidos los bienes, diciendo que una persona difunta les había enseñado[...]»⁴⁸ (esto con el objeto de no involucrar a nadie más).

Cuando moría un preso, negociaban sus bienes y tomaban decisiones sobre como se los repartirían. Por otro lado en la desesperación total estas personas acababan por levantar falso testimonio unos contra otros, y dice «porque los infelices tienen obligación de morir primero su muerte natural o violenta a manos de sus enemigos, tragadores de sus haciendas [...]»⁴⁹

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 190-190v.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 194v.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 196.

Si no había suficientes pruebas para acusarlos de herejes, se les daban en la cárcel libros prohibidos para tener armas para delatarlos; para ello les ponían en su celda a un espía que comentaba todo lo que veía y oía a los inquisidores y terminaba diciendo: «[...] ahora juzgue el mundo quienes eran los delincuentes [...]»⁵⁰

Al hablar de cada uno de los inquisidores Guillén comentó que éstos ya traían mala reputación desde que llegaron a la Nueva España. Argos había venido de Cartagena de Indias donde se le acusó de defraudador de Su Majestad, Estrada y Saravia no eran tampoco limpios de sangre y habían comprado sus cargos en subasta, al igual lo había hecho Mañozca el cual se lamentaba de haberlo hecho porque «el fisco estaba pobre». Además se escandalizó de como éstos trataban a los reos, «hacen horrores [decía] con mujeres y hombres, los dejan flacos y desvalidos y los despojan de sus bienes sin nadie que los defienda, sin recurso de ley [...]»⁵¹

Me convertí en espía como quisieron los inquisidores para delatar las conversaciones de los judíos [...] algunos como Isabel de Silva estaba orgullosa de ser portuguesa, a lo que los inquisidores agregaban «portuguesa judía». Platicaba con todos los reos entre ellos con el líder de la comunidad de conversos, Simón Vázquez Sevilla a quién después de obligarlo a «apostatar» le quitaron muchísimos bienes, con Doña Rafaela Enríquez y Tomás Nuñez de Peralta.»⁵²

Guillén confirmó que los inquisidores obligaban a la esposa a delatar a su marido, a los hijos que hablaran en contra de sus padres o de sus hermanos y que era tanta la desesperación que alguno moría allí por los tormentos o los malos tratos y que otros cometían barbaridades para evitar ser delatados, como lo «hizo una de las Blancas con su hija que mató en la cárcel».⁵³

Utilizaban todo tipo de argucias para probar que eran herejes, y si alguno no estaba circuncidado, tenían dos médicos en las cárceles secretas que les hacían la circuncisión, para tener la clara evidencia de que eran judaizantes. Fue a tal grado que hasta circuncidaron a un

⁵⁰ *Ibidem*, p. 197.

⁵¹ *Ibidem*, p. 202v.

⁵² *Ibidem*, p. 203v.

⁵³ *Ibidem*, p. 244.

esclavo negro que fue a descargar su conciencia de que no era hereje, pero le encontraron que tenía quinientos pesos.⁵⁴

Durante años permanecían encerrados estos reos hasta volverse casi locos; los inquisidores llegaban en la mañana aparentando tener mucho trabajo, pero lo único que hacían era platicar y beber. Después de llamarlos a la primera audiencia y posteriormente atormentarlos, si sufrían un problema de salud les enviaban a un médico a curarlos, el cual a veces recetaba un medicamento que nunca les daban.

Guillén vivió al lado de estos presos durante varios años, llegó a conocerlos bien y a convencerse de que no todos eran judíos, pero que ahí los hacían;⁵⁵ relata la suciedad de las cárceles, la mala comida, los huevos y gallinas podridas que les daban, lo que les cobraban por lavarles la ropa o darles una prenda nueva ya que muchos vivían andrajosos, sin tener con que cambiarse. Pero además hace una relación extensa de todas las costumbres y ceremonias de los judíos para probar que no todos lo eran, las llegó a conocer a la perfección lo cual nos hace dudar acerca de su propio origen (quizá el apellido Sutton de la madre sea de origen converso y por otro lado la mujer que dejó en Sevilla con su hija también lo era). Guillén, sugirió a la Corona que para que ésta mejorara sus ingresos y su economía, debería de permitir la libertad de cultos en sus territorios.

Su enojo, iba en aumento día con día y sobre todo cuando se enteró que también habían apresado al rabino Salomón Machorro, alias Juan de León, el cual insistía ante los inquisidores que él no era un hereje, ya que nunca se había convertido al cristianismo, pero lo tuvieron ahí seis años hasta hacerlo confesar que sí era bautizado.⁵⁶

Las pláticas a través de las paredes de la cárcel eran constantes, pero ninguno salió de allí reconciliado a pesar de los consejos que se daban. Los inquisidores estaban decididos a echarlos fuera de la Nueva España, pero antes, quedarse con todo lo que tenían. En realidad ninguno de los que salieron en esos tres autos de fe de los años de 1646, 1647 y 1648 fue quemado en la hoguera, pero todos tuvieron que abandonar la Nueva España, sus hijos que no fueron procesados vagaron por el país sin tener pertenencias y quizá con el tiempo se asimilaron a la sociedad cristiana.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 253 y ss.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 256v y ss.

CONCLUSIONES

La «Querrela contra los Inquisidores» presentada por Guillén de Lampart solo se quedó escrita en papel, aunque hayan sido reprimidos los inquisidores, ya que esto no se supo en realidad, ni tuvo ninguna repercusión en la forma de llevar los interrogatorios o la vida en las cárceles durante el resto del tiempo que duró este Tribunal. Lo importante del escrito es que pocas veces un preso tuvo la oportunidad de escribir desde su punto de vista como funcionaba internamente el Santo Oficio de la Inquisición de México. Guillén de Lampart o Guillermo Lombardo Guzmán tuvo muchos méritos aunque muy mala suerte, ya que no alcanzó a vivir la independencia de Portugal; sus ideas son sensatas y, bien analizadas, denotan a un hombre culto e inteligente que podía entender perfectamente las situaciones, al grado de preguntarse, el por qué no se habían ido esos hombres que aún seguían siendo judíos a algún lugar de Italia, Francia u Holanda donde pudieran practicar su religión libremente. Y si España los había atraído para deshacerse de los genoveses, por qué no les permitió la libertad de cultos y apoyó que los encarcelara la Inquisición.

Con los años que estuvo preso tuvo oportunidad de conocer a profundidad la forma de ser y de pensar de estos conversos, sus relaciones, sus cualidades, su conformación como comunidad judía y sus defectos. Según él estos fueron creados por el Santo Oficio con las tremendas presiones que sobre ellos hizo para que aceptaran su culpabilidad de herejes; en el escrito aparecen todos los nombres de los presos sobre todo de los de origen judaizante, además se percató de lo poco que sabían sus hijos de su religión; ya que muchos de ellos ayunaban de sol a sol sin saber que este ayuno era del tipo judaico.

Su vida es tan interesante y tenía tanto porque vivir que no solamente pudo haber independizado a la Nueva España, pero tal vez hasta darle a la gente mejores oportunidades de vida y de desarrollo. Es por ello totalmente lógico que España no lo quería afuera, sino en las mazmorras de la Inquisición.

LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA Y LOS TEXTOS PERSEGUIDOS DEL AMOR MARGINAL, SIGLOS XVIII Y XIX

Georges Baudot

En el siglo XVIII y a principios del XIX, al compás de la Ilustración y ya casi en los albores de la Independencia, parece desatarse en México una malicia popular desenfadada que se expresa en textos que la Inquisición novohispana cuidadosamente censura, persigue y recoge. Producción literaria, a menudo cantada y hasta bailada, por lo general anónima, que abarca preferentemente el tema de los amores marginales, poco acordes con las normas de conducta social aceptadas y recomendadas. Más allá de la jocosa expresión de una jubilosa falta de respeto hacia los mandamientos de la religión y hacia su reflejo social, se trata de una muestra muy significativa de las íntimas fermentaciones de una sociedad en acelerado proceso de cambio y de las efervescencias populares que acompañan a éste.

El tema es vasto y abarca una documentación considerable en los legajos del Archivo General de la Nación de México (AGN). Por cierto, puede complementarse esta información con las correspondencias y las relaciones de causa dirigidas a la Suprema de Madrid y que se encuentran actualmente en el Archivo Histórico Nacional de la capital española. Sin embargo, la documentación que arroja el AGN es de tal importancia que nos atendremos por ahora estrictamente a ella sin descartar compararla un día con los documentos madrileños.

El volumen del material recogido por la Inquisición novohispana durante este periodo queda de manifiesto, de buenas a primeras, con los textos que acabamos de publicar María Águeda Méndez y yo en un libro que recientemente salió.¹ Se trata, de una publicación elaborada

¹ Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, prólogo de Elías Trabulse, México, Siglo XXI editores, 1997.

con las fuentes primarias de los legajos de la Inquisición, esto es, debidamente presentados y explicados para regocijo y edificación del lector. Este balance de la heterodoxia erótica clandestina en el México dieciochesco no se hizo por el mero afán de divertirse con los niveles más irreverentes y cómicos de la expresión obscena del amor, sino porque es una muestra única de la mentalidad ilustrada que abre las puertas en México a una expresividad libre, desenvuelta, irrespetuosa y hasta impregnada de cierto carácter subversivo y transgresor.

Efectivamente, dentro de todos estos procesos inquisitoriales reunidos por el Tribunal novohispano en el siglo XVIII, los temas picarescos y licenciosos son una parte considerable de las «desviaciones» heterodoxas que los nuevos vientos de la Ilustración traen a América y que cuestionan las antiguas creencias, las tradicionales normas de conducta, los patrones ancestrales que habían regido hasta ahora la trama social; incluso, revelan una notable actitud crítica ante cualquier tipo de autoridad. A la par que estos textos son perfectamente representativos de un quehacer literario muchas veces muy original fundado en un sentir popular profundo. ¿Cómo se han reunido dichos textos y cuál es su origen?

Su procedencia es, sencillamente, la de los pleitos inquisitoriales seguidos contra particulares o contra grupos sociales cuyas manifestaciones festivas, fundamentadas en lo que podríamos llamar exhibiciones de sociabilidad primaria e inmediata: bailes, fiestas, incluso confesiones afectivas íntimas; su escritura, es la que fijan los procedimientos de dicha recolección. Casi siempre se trata de una o de varias denuncias hechas por un testigo presencial, o por un miembro del clero cuidadoso de las prescripciones recomendadas por la Iglesia, o incluso autodenuncias: por temor, o por iniciativa sincera de un «arrepentido», y que desembocaban en un expediente debidamente consignado por el Tribunal, quien confiscaba y transcribía los textos, censuraba las gestualidades y la música, describía conductas y actitudes para prohibirlas o fulminar contra ellas castigos. De este modo, está claro que los documentos que proponemos y que vamos a estudiar a continuación son textos que la Inquisición novohispana en cierto modo organizó ella misma, reuniéndolos por escrito para hacerlos así piezas de un proceso y que de esta manera los fijaba gramatical y estilísticamente en aquel momento preciso. En cierto modo, el Tribunal acababa así adaptándose a los códigos culturales de los grupos que se situaban al margen de la sociedad novohispana y que

por marginados reelaboraban, según sus propias normas, modelos culturales venidos de otros horizontes para reorganizarlos en vectores semánticos de su peculiar alegría de vida, de sus emociones, de su afectividad heterodoxa. Ciertamente es que la tipología de esta transmisión antes de su traducción a escritura por el Santo Oficio es la de una vehiculación oral y que su depósito es la memoria colectiva. A veces, también, aparecen volantes impresos que plasman temas y modalidades de la tradición oral y que igualmente incluye la Inquisición en los expedientes considerados. Esta producción de textos marginales fundados en amores transgresores se sitúa en un nivel de sociabilidad primaria como es la taberna, el baile, la fiesta y la expresión textual no se contenta con un apoyo lingüístico, sino que se complementa con el manejo del cuerpo y de la gestualidad. Veremos que algunos textos, como aquél del *Chuchumbé* de 1766, o el de *Los panaderos* de 1779, implican una gestualidad que la Inquisición novohispana creyó muy necesario consignar como parte fundamental del texto censurado, los ademanes y zarandeos que lo puntuaban y le daban plena respiración; así, traducían además el íntimo bullir malicioso de la vida celebrada fuera de toda autoridad normativa.

Por otra parte, conviene notar que la mayoría de estos textos poéticos sobre amores marginales está elaborada en versos octosílabos que vienen a ser la forma más natural de expresarse en las culturas de tradición oral, por corresponder al ritmo mismo de la respiración, según nos dice Marcel Jousse: «el octosílabo es el exacto molde del pensamiento en el sentido que la frase puede darse entonces en una sola emisión de aliento»;² claro es que todos los textos aquí aducibles son textos censurados, condenados y, en cierto modo, tejidos con el telar redactor de la Inquisición novohispana. Sin embargo, nos hemos atrevido a proponerlos con la mayor objetividad científica e histórica, a pesar de ser una documentación muy peculiar, por constituir una fuente notable y hasta insustituible para comprender, en el siglo XVIII, el progresivo nacimiento del mundo precontemporáneo de México.

Hemos preferido, para este estudio, reservar y proponer como textos perseguidos del amor marginal los de tres grandes apartados

² «[...] l'octosyllabe est le moule de la pensée, en ce sens que la phrase peut alors se donner dans une seule émission de souffle[...]», Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, París, Gallimard, 1974, p. 272.

de los cinco que tiene el libro que acabamos de publicar: primero, los escritos que entrañan bailes, músicas y manifestaciones colectivas; segundo, aquellas coplas y cantos que pueden ser expresión jocosa de un sentir popular tradicional, a menudo individual, renovado por la malicia propia de la época; por último, aquellos versos de amor lascivo y burlesco que traducen una pasión amorosa invasora, pero con retóricas muchas veces cómicas y hasta pornográficas. Los textos que podrán analizarse, en cierto modo coinciden muchas veces en la misma actitud transgresora, en el mismo énfasis hacia conductas sexuales heterodoxas y en formulaciones de parecida índole.

Entre los escritos que acompañan bailes y músicas, y que son sal y pimienta de muchas festividades populares colectivas, destaca para la Inquisición novohispana toda una serie de composiciones que, según expresa un documento de 1796, en virtud de una denuncia presentada sobre los indecentes sones que se cantan en las misas de Aguinaldo» y que son, sobre todo: «*composiciones que con el nombre, ya de sonecitos de la tierra, seguidillas, tiranas, boleras y otros muchos, sensibilizan los malvados efectos de que están empapados unos corazones verdaderamente carnales[...]*». Tales composiciones muy propias según reza la denuncia de: «las más desordenadas diversiones» llevaban siempre según el documento de fines del siglo XVIII, los nombres siguientes: *Pan de manteca, Garbanzos, Perejiles, Chimiscanes, Lloviznita, Paterita*, muchas clases de *boleras*, otras muchas de *Tiranas, Merolico, Sacamandú, Catacumba, Bergantín, Suá, Fandango* y *Mambrú*.³

Dentro de este amable inventario, casi jungla, de sones y bailes obscenos se destaca por razones de celebridad y difusión un son y baile llamado *El Chuchumbé* denunciado ante la Inquisición de México el 20 de agosto de 1766 por fray Nicolás de Montero, de la Orden de La Merced, y terminantemente prohibido a partir del 3 de noviembre del mismo año. Su descripción, evaluación y prohibición serán objeto de una documentación bastante abundante en no menos de cinco legajos del grupo documental Inquisición del Archivo General de la Nación,⁴ efectivamente, *el Son* oriundo de Veracruz había conocido una difusión realmente excepcional, pudiendo citarse prohibiciones edictadas a lo largo de los diez años siguientes en Veracruz, Tlaxcala, Fresnillo de Nueva Galicia, Valladolid de Michoacán, San Luis Potosí,

³ Véase, AGN, *Inquisición*, vol. 1312, exp. 17, fs. 149r-150v.

⁴ AGN, *Inquisición*, vols. 1034, 1052, 1065, 1075 y 1410.

Querétaro, Guadalajara, amén de la capital novohispana en donde *El Chuchumbé* se cantaba y bailaba por las noches con gran bulla y superior jaleo y con lo que nos aclaran los documentos inquisitoriales: «tenían escandalizadas las vecindades y a los mismos vecinos, a todos tienen escandalizados y aburridos».

Verdad es que *El Chuchumbé* de por sí ya tenía un público bastante específico y, al explicar las características gestuales del baile y la identidad social y étnica de sus participantes, la Inquisición novohispana subrayaba así: «[...] he sabido se practica entre gente vulgar y marineros cuyas resultas pueden ser escandalosas».⁵ Un poco más adelante la información recibida de Veracruz completa este punto: «[...] esto se baila en casas ordinarias de mulatos y gente de color quebrado, no en gente seria, ni entre hombres circunspectos, y sí en soldados, marineros y broza».⁶ La Inquisición, cuidadosa de los detalles más paradigmáticos, nos describe la actuación de estas gentes en el acto de celebrar el baile del modo siguiente: «El baile es con ademanos, meneos, zarrandeos, contrarios todos a la honestidad y mal ejemplo de los que lo ven como asistentes, por mezclarse en él manoseos, de tramo en tramo abrazos y dar barriga con barriga [...]». Quizá una tentativa de indagación etimológica explicaría su indecencia; en efecto, el significado de la palabra *chuchumbé* podría relacionarse con un vocablo de origen africano: *cumbé* (omblijo) que dio nombre en España al *paracumbé* en las Antillas, al *merecumbé* y quizá a la *cumbia* en Colombia.⁷

Desde luego, no se puede aquí cantarles las treinta y cinco coplas de *El Chuchumbé* porque, desgraciadamente, sólo se ha recuperado el texto escrito y no su música. Pero se analizan rápidamente las características de estos versos tan jocosos del siglo XVIII que no encontraron compasión ante el Tribunal del Santo Oficio.

En las coplas de *El chuchumbé* el tema central, y generador de texto es la cópula sexual. Desde los primeros versos queda de manifiesto una suerte de exhibición inaugural del sexo:

*En la esquina está parado
un fraile de La Merced,*

⁵ Véase, AGN, *Inquisición*, vol. 1065, f. 293r.

⁶ *Ibidem*, f. 298r.

⁷ Véase, Humberto Aguirre Tinoco, *Sones de la tierra y cantares jarocho*, México, Premia Editora, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Culturas Populares, 1983, pp. 14-16.

*con los hábitos alzados,
enseñando el chuchumbé.*

El coito es evidente unos pocos versos más adelante:

*El Demonio de la China
del barrio de la Merced,
y cómo se zarandeaba
metiéndole el chuchumbe.*

Y, cinco coplas más tarde, la evocación del acto sexual es claramente pornográfica, usando términos comparativos entre animales cuya rima permite versos obscenos:

*Animal furioso un sapo,
ligera una lagartija,
y más valiente es un papo
que se sopla esta pija.*

Llegando la caricatura grotesca y el afán de denigrar hasta temas en general respetados, como es el de la muerte, aquí conceptuada como un personaje obsceno y vulgar:

*Estaba la muerte en cueros
sentada en un escritorio,
y su madre le decía:
«¿no tienes frío, Demonio?»*

O, aun:

*Por aquí pasó la muerte
poniéndome mala cara,
y yo cantando le dije:
«no te apures, alcaparra».*

O, todavía, un poco después:

*Estaba la muerte en cueros
sentada en un taburete,*

*en un lado estaba el pulque
y en el otro el aguardiente.*

Pudiendo nuestro texto reírse también del propio nacimiento de la supuesta autora:

*Cuando me parió mi madre,
me parió en un campanario,
cuando vino la partera,
me encontraron repicando.*

No es de extrañar, como podrán ustedes notar de esta lectura, que el Tribunal de la Inquisición brindara a este *Son* unos cuarenta años de prohibiciones sistemáticas, siempre renovadas con la mayor tenacidad, y esto desde 1766 hasta por lo menos 1802 cuando, en San Luis Potosí, el 20 de diciembre se recordaba tajantemente su censura. El texto en sí podría parecer exclusiva y llanamente obsceno sin otras características condenables, aunque podamos subrayar alguna que otra alusión blasfema a un fraile de La Merced o a un jesuita, lo cual, a fin de cuentas, era corriente en este tipo de sones populares. Este son y baile no es único, ni mucho menos dentro de nuestro panorama.

El 2 de marzo de 1779 se recoge en Celaya un texto que nos hace pensar en algo parecido: el son o baile de *Los panaderos*.⁸ El *Son*, según el Tribunal del Santo Oficio, era oriundo de Valladolid en Michoacán, tenía por escenario principal los prostíbulos de la ciudad donde parece haber sido importado por una mujer. Como en el baile anterior, la gestualidad es uno de los elementos que determinan la censura fulminada por la Inquisición novohispana. Efectivamente, en el informe de calificación se describe cuidadosamente la coreografía lasciva que preside a su ejecución. El texto recogido indica estrofa por estrofa la actividad de los que cantan y bailan:

Sale una mujer cantando y bailando desenvueltamente con estas coplas:

*Ésta sí que es panadera
que no se sabe chiquear,*

⁸ Véase, AGN, *Inquisición*, vol. 1178, exp. 1, f. 25v-40r.

*que salga su compañero
y la venga a acompañar.*

Sale un hombre bailando y canta:

*Éste sí que es panadero
que no se sabe chiquear,
y si usted le da un besito
comenzará a trabajar.*

* Estos dos siguen bailando con todos los que fueren saliendo
Salen otro hombre y mujer, y canta la mujer:

*Ésta sí que es panadera
que no se sabe chiquear,
quítese usted los calzones
que me quiero festejar.*

Canta el hombre:

*Éste sí que es panadero
que no se sabe chiquear,
levante usted más las faldas
que me quiero festejar.*

* Siguen bailando los cuatro.

Salen otros dos, hembra y macho:

*Éste sí...
que no se...
haga usted un crucifijo
que me quiero festejar.*

* Canta la hembra (que no lo hiciera una bestia y sí los judíos).

Canta el macho:

*Éste, si...
que no se...*

*haga usted una dolorosa
que me quiero festejar.*

* (que sólo los herejes).

En el mismo documento sigue una atenta descripción de la coreografía: «[...] van saliendo cuantos concurren al fandango, pero acompañado siempre hombre y mujer, y quedándose en el puesto que les toca, bailan y cantan, formando al fin porterías de monjas, baratillos, fandangos y todo comercio y comunicación de hombres y mujeres hasta que no queda ni grande ni chico [...]». El texto aquí implica blasfemias importantes ya que aparecen involucradas imágenes muy sagradas de la religión católica. Efectivamente, es de notar, según el documento de Inquisición, que el 19 de abril de 1779 se denunció una modalidad particular de este son de *Los panaderos* en el que según el denunciante: «se remedaban varios animales, las sagradas imágenes de Jesucristo nuestro Redentor, la de su Santísima Madre dolorosa, las de varios santos y otras con otros términos insolentes [...]», el 8 de junio del mismo año, la justificación recibida por el comisario del Santo Oficio de Celaya, especifica que son: «[...] coplas provocativas a lascivia y alusión de sagradas imágenes de Nuestra Señora y Nuestro Señor crucificado, para significar por este medio los torpes fines del baile y canto, en acciones y posturas provocativas». No cabe duda que lo mismo que *El chuchumbé* se trataba aquí de un son y baile, no sólo transgresor y blasfemo, sino provocativo y hasta podríamos decir, en cierto modo iconoclasta para los símbolos e imágenes del culto religioso. Desgraciadamente no conocemos su origen ni el por qué de esta inspiración subversiva, muy probablemente fundada en cierto escepticismo hacia los valores y los predicados de la religión católica que fueron tan frecuentes en la Europa de esta época, a sólo diez años del inicio de la revolución francesa. Pero, esta insolencia no es exclusiva de sones y bailes. Vamos a ver ahora como es también moneda corriente en las coplas y cantinelas que son diversión individual o colectiva de tabernas, cantinas o regocijos familiares.

Uno de estos textos, por cierto bastante paradigmático, podría ser el romance del *Mambrú*. Parece ser que a pesar de la connotación individual que vamos a anotar en el texto recogido por la Inquisición novohispana en 1790, el *Mambrú* era también un son o baile, ya que lo

hemos visto citado en la lista de 1796 que indicamos arriba.⁹ La versión que hoy nos ocupa¹⁰, se debe al esfuerzo personal de don Josef Monter, tesorero de las Reales Cajas de Zacatecas quien, utilizando el romance del *Mambrú* que probablemente había llegado hasta México desde Francia por vía española, aprovechó su popularidad para componer una versión perfectamente obscena y burlesca para escarnio y vergüenza de las damas más encumbradas de Zacatecas. Se destaca así, la asimilación Mambrú/Monter para significar las relaciones sexuales que éste pregonaba tener con dichas damas, por ejemplo:

*Si se vendrá en la Pascua,
por linda y liberal,
privándose por ella
de visitar a la Ota.*

Siendo «la Pascua» Ana López de Nava, la esposa del regidor zacatecano Pedro Antonio de Pascua; la siguiente estrofa no es menos ofensiva:

*Ricarda que lo espera
desesperada está,
esperando a Mambrú
que la entre a consolar.*

Siendo Ricarda, María Ricarda Alonso y Valle, esposa de don Vicente Castillo, amigo de Monter. De hecho, podríamos seguir pero nos contentaremos con esta última endecha edificante para ilustrar las peculiaridades de esta versión erótica del *Mambrú*:

*Pero a la Castañeda
por bribona y tal,
Mambrú nunca ha querido
meterle el tealeta.¹¹*

⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1312, exp. 17, f. 159r-160v.

¹⁰ Véase, AGN, *Inquisición*, vol. 1129, f. 27r-79v.

¹¹ Alusión fálica probablemente derivada de «tea», astilla o raja de pino que encendida alumbraba, *Autoridades*, s. v., tea.

Desde luego, la pobre esposa de don Francisco Castañeda no tenía suerte con la inspiración jocosa de don Josef Monter y Alarcón, pues entre otras cuartetitas del mismo estilo recogidas por el Santo Oficio en la misma ocasión, podemos notar esta trova tan particular:

*Mariquita eres hermosa
y de gran reputación
pero, quitándote el ción,
lo demás no se te quita.*

Del mismo estilo y con las mismas características son los *Tomitos de seguidillas y polos para cantar a la guitarra*,¹² compuestos por un tal Don Preciso que se denunciaron ante la Inquisición novohispana el 8 de marzo de 1808, calificada por el Tribunal el 17 de marzo como: «esta obrilla es una de las muchas que Satanás instiga a sus ministros para que [...] perviertan las costumbres de los fieles»; más adelante en el documento hallamos esta otra calificación: «desmedida obscenidad que vierte este disoluto poeta en sus canciones».

Para ilustrar la «desempeñada impureza que este licencioso hombre vierte en su primer tomillo», como lo expresa el documento inquisitorial, tan sólo citemos estos versos:

*El cazador que es diestro
de noche caza,
de este modo la liebre
pilla en la cama,
y acierta el golpe,
si es que no desperdicia
las municiones.*

Sin embargo, la blasfemia como lo hemos notado en los sones y bailes puede también ser el tema favorito de coplas populares como aquella de *El catiteo* que probablemente existía ya desde 1694 y que duró hasta 1818 en las pulquerías de la ciudad de México. La coplita es, desde luego, desenfadada:

¹² AGN, *Inquisición*, vol. 1438, exp. 10, f. 69r-74v.

*San Juan tenía una novia,
San Pedro se la quitó,
que aunque son santos
también dan en garañones.¹³*

Hemos encontrado esta copla en otros dos legajos del depósito inquisitorial. Así, la variante:

*San Pedro tenía una moza,
San Pablo se la quitó,
miren los benditos santos
si no es también garañón.¹⁴*

Subrayamos que esta versión le costó a Manuel Antonio de Almanza, por haberla cantado públicamente, veinte azotes; pero, la variante más agresiva era, desde luego, la cantada en la pulquería de «Las papas» por un soldado del regimiento de Fernando VII, en mayo de 1818 que decía así:

*Por vida del otro Dios,
que en el cielo no hay gobierno,
San Juan tenía su Pincita,
y se la robó San Pedro.¹⁵*

Pero la cantinela más obscena y agresiva de las que pueden recogerse dentro de esta temática, es aquella que la Inquisición novohispana requisó a la vez en México y en Valladolid de Michoacán, en julio de 1779 que era muy popular ya que se cantaban y celebraban sus coplas en: «estrados y en fandangos, tabernas, puertas y ventanas, y aun los muchachos por las calles [...]» Se trata de *La tirana* que, como dice la calificación del Santo Oficio, es «tan insolente e injuriosa que en primer lugar y en cada verso [...] mientan a nuestro padre San Juan de Dios y a sus hijos [...]». Efectivamente, la calificación da un eco extraordinario a la popularidad de esta cantada, pues subraya que. «los pequeños, en lugar de aprender las instrucciones de cristianos, su anhelo es aprender

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 1175, exp. 36, f. 380r-381v.

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1532, Rivapalacio 58, s/f.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, caja 194, exp. 59, s/f.

dichos versos, los que se han extendido aun en lo más del obispado[...]». Desde luego, pido perdón de antemano por el carácter tremendo de las obscenidades aquí contenidas, pero en los textos que reflejan el sentir popular del XVIII así se hallan y así las fijó el Tribunal del Santo Oficio:

*En San Juan de Dios de aquí,
el enfermo que se muere,
lo bajan al Campo Santo
y le cantan Jodedere dere.*

O, aun:

*En este San Juan de Dios,
el santo con gran despego,
los enfermos que se quejan
los hacen pedir arroz
apuntando con el miembro.¹⁶*

Evidentemente, si me atengo a los legajos del AGN, la Inquisición recogió numerosas variantes de *La tirana*; la última que me permito citar es ésta, que parece ser tenía el favor de la ciudad de México:

*En San Juan de Dios de acá,
son los legos tan cochinos,
que cogen a las mujeres
y les tientan los tocinos.¹⁷*

Terminemos con éstas tan particulares composiciones, destacando una copla del capitán don Joaquín Muñoz que el 3 de diciembre de 1787, amén de declarar públicamente que «era muy conveniente fornicar, siquiera una vez en el mes, que hacía provecho al cuerpo y que preservaba de estar uno malo», cantaba una copla que parece haber conocido gran fortuna después en buena parte del mundo hispánico. La copla recogida por la Inquisición novohispana es la siguiente:

¹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1098, f. 401r-402r.

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1253, f. 43r-44v.

*Una vieja se sentó
encima de una sepultura
y el muerto sacó la mano
y le agarró la natura.*¹⁸

Precisemos que pueden hallarse algunas variantes recogidas por Samuel Feijóo entre los campesinos cubanos y que hacen variar el último verso de la copla del modo siguiente: «y le tocó la pintura» o, «y le tocó la montura».¹⁹

Por último, evoquemos los versos de amor apasionado y excesivo que también despertaron el interés del Santo Oficio por pintar los efectos de una sexualidad exaltada en la que el sexo era motivo de retórica exacerbada, algunos de estos versos no nos parecen hoy sorprendentes, ni siquiera llamativos ni culpables de exponer un erotismo frenético. Por ejemplo, un cuadernillo anónimo recogido en 1753 y vuelto a censurar en 1756, no parece implicar mayores motivos para ser requisado por la Inquisición. Así por ejemplo:

*Negro se te vuelva el día,
negro por sus negras horas,
y negros trabajos pases,
pues de negros te enamoras.*

O, aun:

*Con repetidos clamores,
falsa, aleve y sin fe,
le suplico al cielo que todas
las tres pascuas llores.
Y con crecidos dolores,
por tu infame tiranía,
nunca tengas alegría,
y para mayor quebranto,*

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1210, f. 91r-94v.

¹⁹ Samuel Feijóo, *Refranes, adivinanzas, dicharachos, trabalenguas, cuartetos y décimas antiguas de los campesinos cubanos*, La Habana, Universidad Central de las Villas, 1962, pp. 117 y 130.

*pues a lo negro amas tanto,
negro se te vuelva el día...*²⁰

Claro, con bastante más malicia y con un vocabulario más pícaro, se presenta este epigrama impreso en el *Diario de México*, tomo VIII, número 173, del sábado 21 de diciembre de 1816, que la Inquisición novohispana mandó recoger inmediatamente y que dice así:

*Jóvenes hay que al amar
se llevan del interés
que propio de aquesto es
viejas ricas cortejar.
Las que suelen desear
siempre al más mozo y bonito;
que aunque ya allí el apetito
perdió sus resortes todos,
quedan de pitar los modos
aunque ya no pite el pito.*²¹

Pero, muy especial atención nos parece merecer un cuaderno de poemas recogido por la Inquisición novohispana en 1782 y que lleva por título *Décimas a las prostitutas de México*. Son casi un centenar de décimas para evocar las «vidas y milagros» de las damas alegres de México del siglo XVIII en que se va poco a poco desdibujando una jocosa jerarquía plasmada en la vida galante de la ciudad de México. Evidentemente es un ejemplo mismo de texto burlesco y ofrece un sin fin de obscenidades que, si bien han podido distraer y hasta hacer reír a quienes las oyen, parecen entrar plenamente en el tipo de documento o de texto que la Inquisición perseguía; cada una de las prostitutas de la capital novohispana es aquí descrita o evocada con sus características más notables, siempre dentro de lo procaz y lo irreverente. A veces, en estas décimas la malicia no nos parece hoy muy agresiva. Testigo de ello, la primera de ellas:

*Mozos con cuanta razón
hoy a la enmienda os provoco;*

²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 988, f. 400r-403v.

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1228, f. 204r.

*¡mirad, mirad en «La Moco»
 clara vuestra perdición!
 Con un peso, o un tostón,
 francos tenía sus cariños,
 lo daba con mil aliños;
 y ahora por un mozo necio,
 ha subido ya de precio.
 ¡Cuidado, cuidado niños!*

Otras veces, la broma que entrelaza los versos de la décima es más desenfadada:

*«La Cambray», esa putilla
 que quiere pillar cuanto hay
 aunque crean que es de Cambray,
 la verdad, es de esto: pilla.
 Pero, con todo, esta hembrilla
 sin reparar en apodos,
 por varios distintos modos
 con cariño y con agrado,
 aunque es lienzo tan delgado,
 abriga muy bien a todos.*

En otras ocasiones, lo soez y lo grosero parecen ser los ingredientes específicos de la décima:

*Del pozo más hondo afianza
 un refrán que tiene fondo,
 en Bárbara «La culo hondo»
 ni un calabrote le alcanza,
 ni de un pobre la esperanza
 su profundidad iguala,
 con tal buque no le cala,
 ni la más grande fortuna
 lo propio es que una laguna
 como quien nada en Chapala.*

Desde luego, no vamos a evocar aquí y ahora este casi centenar de décimas cuya lectura, si a veces resulta jocosa, es la mayor parte del tiempo desesperadamente aburrida.

Muchos otros textos podrían aducirse para ilustrar esta producción de coplas, canciones, letrillas o décimas heterodoxas, obscenas e irreverentes que representan al amor perseguido y marginal en el siglo de la Ilustración. Pero, es tiempo de concluir.

Dentro de las manifestaciones que la liberación de la palabra acuna, al calor de una sociedad nueva por nacer, en que las jerarquías sociales y religiosas de antaño se discuten y hasta se combaten, es importante e interesante ver cómo el sentir popular procedía al interferir su propia palabra, su propia malicia, reapropiándose bailes, sones, coplas y versos que fueran en otro terreno tema de composición culta y literaria. No es que se crea que sólo en el siglo de la Ilustración se dan estos textos y estos modelos culturales, si no que la Inquisición novohispana los recogió con particular cuidado en esta época. Después de explorar meticulosamente muchos legajos del siglo XVII y del XVI en los depósitos inquisitoriales del AGN, se llega a la conclusión de que esta producción de poesía erótico-burlesca es sobre todo sensible en el XVIII. Son muy pocos los textos de los dos siglos anteriores que podrían encontrar cabida en esta tan particular temática. Si bien los blasfemos cuentan con un número considerable de procesos en el siglo XVI, no existe una expresión folklórica equivalente a la que hemos expuesto ahora. Sin querer alargar demasiado en el análisis que convendrá llevar a cabo más adelante con las extensiones que requiere un libro entero al respecto, sí podemos subrayar que los textos del amor marginal son en su mayor parte productos peculiares del siglo de la Ilustración. Convendrá rastrear los caminos y los senderos que estos textos han seguido para llegar a México y deslindar aquéllos que vienen de Europa de aquéllos que son creación propia de México. Por otra parte, convendrá también al analizar sus orígenes, saber cuáles eran los resortes ideológicos que los fraguaban y, hasta podría pensarse, en precisar los objetivos ideológicos o políticos que muchos de estos textos entrañaban. Por último, podría pensarse en trazar el recorrido que les deparó el futuro, es decir tratar de reencontrarlos en la producción contemporánea recogida en cancioneros y en colecciones de hoy por los modernos estudiosos del folklore de América; labor futura que podría ser sumamente sugestiva, por ser un encuentro vez, total con la palabra profunda, auténtica de México.

RUIDOS CON LA INQUISICIÓN: SOR JUANA Y SU CARTA ATENAGÓRICA

Margo Glantz

*Quiero dedicar este texto
a mi querida Edelmira Ramírez,
fue ella quien me introdujo
a estas danzas inquisitoriales*

LOS DEMASIADO FAMOSOS RUIDOS

Aunque es casi un lugar común por la frecuentación de que ha sido objeto, es bueno tener en cuenta la famosa frase de sor Juana en su *Respuesta a Sor Filotea*: «No quiero ruidos con la Inquisición», y, sobre todo, en un coloquio como este. Y esos ruidos, en eso parece que no hay demasiada controversia, están relacionados sobre todo con la publicación en 1690 de la *Carta Atenagórica*, nombre que le impuso el Obispo Fernández de Santa Cruz, y llamada por la monja originalmente *Crisis de un sermón*, título con que aparece en el volumen II de sus obras, publicado en Sevilla en 1692.¹

¹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Carta Atenagórica*, se encuentra bajo el nombre de *Crisis de un sermón* en el Segundo Volumen de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz, monja profesa en el Monasterio del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México, dedicado por su misma autora a Don Juan de Orúe y Arbieto, Caballero de la Orden de Santiago, Sevilla, Tomás López de Haro, impresor y mercader de libros, 1692. Tanto los panegíricos como las censuras no habían sido antes publicadas por entero, al citarlas modernizo la ortografía, pero mantengo las mayúsculas de los nombres y los títulos de personajes e instituciones. En referencia a las obras de Sor Juana, cito siempre por la edición de Méndez Plancarte, cuando sus textos aparezcan compilados allí, salvo indicación en contrario: Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salceda, *Sor Juana Inés de la Cruz, Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, vol. I-III (Plancarte), vol. IV (Salceda). Al hacerlo, modernizo la ortografía de las primeras ediciones, pero conservo algunas mayúsculas de los títulos de los personajes y lugares. Se ha hecho una edición facsimilar de este SV

Y la Inquisición estuvo, si no vinculada directamente con la jerónima, sí con el jesuita Francisco Xavier Palavicino Villarasa, estricto contemporáneo de sor Juana y sujeto a un proceso inquisitorial a causa del sermón intitulado *La fineza mayor*, pronunciado en el convento de San Jerónimo el 26 de enero de 1691 y publicado ese mismo año con una dedicatoria especial a la madre priora Andrea de la Encarnación, a la vicaria Ana de San Jerónimo, las definidoras Juana de Santa Inés, María Bernardina de la Santísima Trinidad, Agustina de la Madre de Dios, María de San Diego, a la contadora la madre Juana Inés de la Cruz y a la secretaria la madre Josefa de la Concepción,² trabajado en el Archivo General de la Nación en el Ramo Inquisición por Ricardo Camarena quien trabajaba en el proyecto «Catálogo de textos marginados novohispanos, Inquisición, siglo XVII», dirigido por María Águeda Méndez. Durante mucho tiempo se pensó que el sermón había sido pronunciado como una especie de reconvencción contra sor Juana en su propio convento, a pesar de que Palavicino hace patente su intención de no «impugnar» el argumento de sor Juana acerca de que la mayor fineza de Cristo fue sólo hacernos beneficios negativos, por eso asegura:

Pues no es corta fineza no mostrar sentimiento contra el desaire de un agravio, ni sigo ni impugno, sino admirándome de tan profundo ingenio, yo, aunque mínimo entre todos, doy mi solución a la duda, y digo que en mi sentir, la mayor fineza de Cristo fue sacramentarse ocultándose. La razón de esta fuerza es: porque ocultarse Cristo cuando se sacramenta no [...] sólo fue conciliar mayor veneración, sino hacernos el beneficio por entero.³

(abreviatura que usaré, de ahora en adelante), pról. Margo Glantz, de Gabriela Eguía-Lis, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1995. Salvo indicación en contrario, los subrayados son míos. Tanto la *Carta Atenagórica* como la *Respuesta a Sor Filotea* y la *Carta de Sor Filotea* se encuentran en el vol. IV de Salceda. Para facilitar el trabajo del lector, la editora de esta facsimilar, Gabriela Eguía, ha dado una numeración convencional a las 102 primeras páginas del volumen, colocando los números de cada página entre corchetes.

² Francisco Xavier Palavicino Villarasa, *La fineza mayor*. Sermón panegírico, predicado a los gloriosos natalicios de la Ilustrísima y santa matrona romana Paula, fundadora de dos ilustrísimas religiones, que debajo de la nomenclatura del Máximo Jerónimo militan en concurrencia de Cristo sacramentado, México, María de Benavides, Vda. de Juan de Ribera, 1691.

³ 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, 1995, p. 295.

Es decir, se adhiere a la tesis de Santo Tomás: la mayor fineza de Cristo fue instituir el sacramento de la Eucaristía, tesis defendida por Antonio Núñez de Miranda, prefecto de la Congregación de la Purísima, en su *Comulgador penitente*, publicado en 1690 y dedicado al obispo Fernández de Santa Cruz y según Elías Trabulse una de los máximos agravios que el antiguo confesor de la monja guardaba contra ella, quizá la gota de agua que derramó el vaso de las persecuciones.⁴

Aunque las enumero quizá en desorden temporal y causal, pueden sintetizarse algunas de las razones por las que se pensaba que Palavicino había sido enviado a San Jerónimo a predicar contra la desobediencia de sor Juana: 1) Que Palavicino apoyara la tesis del antiguo confesor de la jerónima, 2) que se tratara de un jesuita y 3) que hubiera pronunciado su sermón en el convento de San Jerónimo, todo ello daba cuenta de un probable deseo de la superiora de San Jerónimo para apaciguar la reacción producida en los medios eclesiásticos contra la monja y, de paso, contra su convento. Octavio Paz, antes de que se encontrasen varios documentos importantes que han cambiado la perspectiva en relación con la monja, entre otros este escandaloso proceso inquisitorial, razonaba así:

[...] Probablemente las monjas de San Jerónimo, con objeto de aplacar un poco los ánimos, invitaron al cortés Palavicino para que mediase en la cuestión. La pieza del presbítero valenciano es muy inferior al sermón de Vieyra y a la crítica de sor Juana, pero ya en esos momentos no contaba tanto el peso de las razones como la personalidad de los contendientes. Es revelador que las monjas de San Jerónimo hayan creído prudente invitar a un predicador que sostenía una opinión distinta a las de Vieyra y sor Juana sobre las finezas de Cristo: así mostraban que eran ajenas a la controversia. Sor Juana debe haberlo sentido como una defección de sus hermanas.⁵

El proceso recién descubierto aporta otro tipo de datos. Avanzo otra conjetura, una más entre las múltiples que la vida y la obra de la jerónima han provocado: Palavicino fue quizá, junto con los autores de las

⁴ Elías Trabulse, *La memoria transfigurada*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1996, p. 20.

⁵ Octavio Paz, *Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 535.

censuras y licencias del Segundo Volumen, alguien cercano a los defensores de sor Juana —¿los marqueses de la Laguna?—, y por ello mismo defensor decidido de la monja, o tal vez, ¿por qué no?, su gran admirador. Hay sin embargo una gran semejanza en el tipo de elogios que el calificador del Santo Oficio de Sevilla, Juan Navarro Vélez, dedica a la monja en esa publicación y las alabanzas que el jesuita valenciano prodigó a la monja en San Jerónimo. Basta echar una ojeada a ese arsenal de textos del Segundo Volumen llegado a México probablemente a fines de 1692 o principios de 1693, especie de defensa premeditada emprendida por sacerdotes de la Metrópoli —lo confirma el conjunto imponente de censuras, licencias y alabanzas tributadas a la monja por importantes sacerdotes de distintos sectores de la Iglesia. A diferencia del primero intitulado *Inundación Castálida*, editado en Madrid en 1689, que colecciona de manera predominante poesía profana, el Segundo Volumen incluye gran parte de su obra religiosa: la *Atenagórica*, los autos sacramentales, algunos villancicos y poesías sacras, además de varias obras profanas. Los sacerdotes que escriben esas censuras-panegíricos son Juan Navarro Vélez, calificador del Santo Oficio en Sevilla y antiguo provincial de Andalucía; junto con Pedro Zapata, también calificador inquisitorial; el vicario José de Bayas, en representación del Arzobispo de Sevilla Jaime de Palafox y Cardona; varios jesuitas (Pedro Zapata, José Zarralde y Lorenzo Ortiz, en España, sin contar a Palavicino en México); un canónigo de la iglesia metropolitana de Sevilla, Ambrosio de la Cuesta; dos carmelitas, representantes por ello de una orden de regla muy severa, Gaspar Franco de Ulloa y el predicador Pedro del Santísimo Sacramento; y, por fin, Juan Silvestre, trinitario y lector de teología.

El calificador Navarro Vélez hace un comentario laudatorio de sor Juana como religiosa sin darle importancia al hecho de que la monja hubiese cultivado en demasía la poesía profana.⁶ Niega que el escribir versos pueda impedirle a una monja dedicarse íntegramente a sus deberes religiosos, observación que quizá pueda interpretarse como una velada respuesta a la crítica verbalizada por el obispo de Santa Cruz en la *Carta de sor Filotea* que precede a la *Atenagórica* en la edición de 1690: «No es poco el tiempo que ha empleado V md. en estas ciencias curiosas; pase ya, como el gran Boecio, a las provechosas, juntando a las sutilezas de la natural, la utilidad de una filosofía

⁶ SV, *op. cit.*

moral». ⁷ Es notable que ese texto se incluya en la *Fama y Obras Póstumas* de 1700 a manera de prólogo de la *Respuesta a Sor Filotea* aunque en realidad, como bien lo sabemos, antecedía en la edición original a la *Crisis de un sermón*. ⁸ Pero, volvamos a Navarro Vélez, aquí sus palabras:

*En los versos pudiera reparar algún escrupuloso y juzgarlos menos proporcionado empleo de una pluma religiosa, pero sin razón, porque escribir versos fue galantería de algunas plumas que hoy veneramos canonizadas, y los versos de la Madre Juana son tan puros que aun ellos mismos manifiestan la pureza del ánimo que los dictó, y que si se escribieron sólo por galantería del ingenio, sin que costasen a la voluntad aun el menor sobresalto, son unas flores que sirven de adorno a la pluma y a los escritos de este espíritu únicamente consagrado a Dios, y entre estas flores se escogen con más gusto dulcísimos frutos de utilidad, resplandecen más vivas, flamantes luces de erudición [...] Así la calificación del ánimo religioso de la Madre Juana es vivir consagrada siempre a Dios, con los empleos de una pluma, coronada de los aseos y de los alíños de hermosas flores, sazonados frutos y resplandecientes luces [...] porque los versos de la madre Juana son blanquísimas azucenas que están exhálamo suaves fragancias de purísima castidad [...].*⁹

La ortodoxia de sor Juana no puede ponerse en duda, Palavicino lo había reiterado antes:

[...]no excusa mi obligación representar a vuestras reverencias lo mismo que felices gozan en una hermana que sólo le falta el nombre de Catalina para ser objeto digno de toda admiración antigua por su nobleza, religión y por su doctrina, de quien pudiera sin lisonja decir lo que Jerónimo de Blesilla escribiéndole a su madre Paula: «¿Quién podrá pasar sin sollozos la pureza del lenguaje? ¿La tenacidad de su memoria y la agudeza de su ingenio?» Era de tan grande y extremada habilidad que si la oyéredes hablar en griego juzgáredes que no sabía latín ni otra lengua,

⁷ Véase, Plancarte y Salceda, *op. cit.*, vol. IV p. 696.

⁸ Un artículo inédito de Sara Poot que se publicará en Margo Glantz (comp.) *Sor Juana y sus contemporáneos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México-CONDUMEX.

⁹ SV, *op. cit.*, p. 7.

sino aquélla, y si se volvía a hablar en su lengua romana y natural no oliérades en ella ningún sabor de otro lenguaje peregrino».¹⁰

Sor Juana semejante a varias santas, pero además, sabia, entendida, poliglota, oratórica. Palavicino destaca sobre todo su inteligencia, la tenacidad de su memoria y algo esencial, la pureza de su lenguaje.

UNA MONJA METIDA A TEÓLOGA

Hablando del sermón de Palavicino, Octavio Paz¹¹ asegura que después de elogiar con desmesura a Vieyra, el jesuita alaba a la monja pero con las reservas tradicionales frente a las mujeres; sin embargo, al citarlo ha omitido unas cuantas palabras clave que contradicen totalmente la idea de Palavicino quien en realidad no parece dudar en absoluto de la grande inteligencia de la jerónima, como ya lo había comentado en relación con el pasaje recién citado. Paz reproduce la cita así: «[...] Minerva de América, grande ingenio limitado con la cortapisa de mujeril [...]» y omite estas palabras: «sólo por hallarle este ingenio limitado [...]». Palavicino afirma textualmente lo siguiente, citando en extenso y subrayando la frase mencionada:

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 se persuaden tener buen gusto en sus objetos, y lo que es más de los genios opuestos, sólo por hallarle este grande ingenio limitado con la cortapisa de mujeril. Esta digo, Señora, la Madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa y de velo y coro, parto secundísimo del más divinizado entendimiento del Jerónimo Júpiter, habiendo dado solución [apostilla: en su ingeniosa y docta Carta Atenagórica] a la duda impugnando la sentencia del Máximo de los oradores Vieyra, dio su respuesta y dijo: que habiéndose de argüir de especie a especie, juzgaba ser la mayor fineza de Cristo sacramentado estar en el sacramento presente al desaire de los agravios.¹²

¹⁰ *Ibidem*, f. 263.

¹¹ Paz, *op. cit.*, p. 355.

¹² SV, *op. cit.*, f. 268v-269r, citado en Camarena, *op. cit.*, pp. 294-295.

Palavicino no ha manifestado reserva ninguna, antes bien ha demostrado su rendida admiración a la Décima Musa, al tiempo que la consagra como religiosa sin mancha y capaz de sutilísimos y correctos argumentos –la perfección silogística–, gracias a los cuales puede derrotar a Vieyra quien ha argumentado erróneamente, en el caso de santo Tomás de Aquino, de género a especie y no, como debiera de ser, de especie a especie, según apunta sor Juana, aplaudida por Palavicino. Cabe agregar también que la monja demuestra cómo ha fallado Vieyra, en relación con San Juan Crisóstomo, al confundir en su argumentación la causa con el efecto:

[...] el respeto que a una esposa de Cristo se debe no los tachará de mal aplicados a una Cruz, a quien preparó Dios pece grande para que hallara en su entendimiento albergue un profeta: Preparavis Dominus piscem grandem [...] Quizá las sutilezas de sus advertencias han hecho a muchos doctores sacudir el polvo a los libros e igualmente a los ingenios, enseñando, aunque mujer.¹³

Ese *pece grande* es la ballena del profeta Jonás y la traducción de la frase latina es: «El Señor tenía preparado un gran pez». Así va su- biendo de tono en las comparaciones, reitera la imagen de Cristo como pescador, la de Santa Paula como una red y las de religiosas del convento como peces,¹⁴ pero sobre todo coloca a sor Juana a la altura del profeta al considerarla el pez mayor del convento, obviamente la ballena de Jonás y por tanto semejante a Santa Paula, elogio hiperbólico al máximo y obviamente no del gusto de la burocracia eclesiástica. Si a esto se añade que la alabanza se refiere a su inmensa habilidad silogística, lo que la pone a la altura de los más grandes teólogos, podemos comprender por qué iba a costarle tan caro a Palavicino, quien muy seguro a su vez de su propia ortodoxia había solicitado en 1694 su ingreso al Santo Oficio,¹⁵ en total ignorancia de que simultáneamente se le había iniciado un proceso inquisitorial, desde el 4 de julio de 1691. El hecho contundente es que a pesar de que su sermón había recibido las licencias y censuras reglamentarias fuera denunciado, pocos meses después de haber sido pronunciado y muy pocos después

¹³ Camarena, *op. cit.*, p. 293

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 288.

de haberse impreso, por el sacerdote criollo y doctor en teología Alonso Alberto de Velasco, capellán de las carmelitas descalzas y amigo cercano del arzobispo Aguiar y Seijas. Esta denuncia, aclara Elías Trabulse:

[...] revela la indignación que le había causado a Velasco que Palavicino se refiriese a asuntos teológicos sin recurrir, como debía, a los doctores de la Iglesia o a teólogos autorizados, y que en su lugar hubiera incurrido en especulaciones personales dudosas y, lo que era más grave, que hubiera aludido a los argumentos de una «monja» metida a teóloga, es decir a las tesis expuestas por sor Juana en la Carta Atenagórica.¹⁶

La petición de denuncia fue recibida por los inquisidores Mier y Armesto, el 25 de octubre, y éstos remiten el sermón a los calificadores el 4 de diciembre de ese mismo año. Ellos, a saber, los frailes Agustín Dorantes, Antonio Gutiérrez y Nicolás Macías, coincidieron con Velasco en su juicio reprobatorio. Finalmente el fiscal Deza y Ulloa ordenó recoger el sermón el 10 de febrero de 1694 y dos días antes, el 8 de febrero, se le solicitó su ingreso al Santo Oficio;¹⁷ el sermón fue retirado de la circulación el 14 de enero de 1698, Palavicino fue expulsado de la Compañía de Jesús el 12 de octubre de 1703 y se le prohíbe decir misa, predicar y confesar;¹⁸ terrible castigo por elogiar con desmesura a esa gran mujer, la Minerva americana que traía de cabeza a la burocracia eclesiástica novohispana. Dorantes exclama indignado, fulminando por igual a Palavicino y a la monja:

[...] Pareciéndome [señor] en este punto, ser también cosa intolerable y digna de extrañar el que por despigar y complacer el genio de una mujer introducida a teóloga y escriturista, aplaudiendo sus sutilezas, se haga el púlpito donde como en cátedra del Espíritu Santo se deba tratar la divina escritura para sólo la edificación y enseñanza de los mortales, palestra de desagavios profanos, tomando asunto para discurrir sátiras de un misterio de fe tan grave como el de la Eucaristía, pasando el insufrible desorden a citar en el púlpito públicamente

¹⁶ Trabulse, *op. cit.*, pp.21-22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición*, volumen 525 (primera parte), *Proceso inquisitorial contra Francisco Xavier Palavicino*, expediente 4, fojas 253r-260r.

*a una mujer con aplausos de maestra y sobre puntos y discursos escriturales, como consta de la salutación, folio 3, donde la cita, como dice al margen «en su ingeniosa y docta Carta Atenagórica», y en el folio 7, columna 2a: «Más si acaso sirven unas palabras de san Pablo ad Colosenses», cap. 1, donde con el título de Minerva cita una exposición que dio a dicho texto, pareciéndome contener todo esto cierto género de indecencia que si no la de su autoría, a lo menos desde dice notablemente de la seriedad del púlpito y Sagrada Escritura, y más cuando la cita el autor, no como quiera, sino en concurso de santos y padres de la Iglesia como son san Agustín, san Juan Crisóstomo, y el Angélico Doctor, cuando refiere en la salutación lo que cada uno discurrió acerca de la mayor fineza del amor de Cristo señor nuestro.*¹⁹

A su vez, el fiscal Deza y Ulloa reitera su anatema contra el sermón, el jesuita que se ha atrevido a pronunciarlo y contra la monja «metida a teóloga»:

*[...] en que se contienen doctrinas nuevas, temerarias y absurdas y peligrosas proposiciones y ad minus erróneas o próximas a error y con sacrílega abusión de la Sagrada Escritura en el discurso [...], dirigiéndose todo el sermón a una adulación y aplauso de una monja religiosa de dicho convento [...] siendo todo esto indecente en la cátedra del Espíritu Santo que es el púlpito y faltando en todo ello el dicho predicador a su obligación y a la que intiman los santos padres y sagrados concilios.*²⁰

Para esa fecha ya han muerto los principales involucrados en este asunto: sor Juana en 1695, y un poco antes que ella el padre Antonio Núñez de Miranda; el padre Vieyra muere en julio de 1697 en Brasil, y el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas en agosto de ese mismo año en México. El obispo Fernández de Santa Cruz muere en Puebla en 1699 y en 1722 se publica su biografía, *Dechado de príncipes eclesiásticos*, escrita por el sobrino de sor Juana, fray Miguel de Torres; la *Fama y obras póstumas* de la monja, se publica en Madrid en 1700, con reno-

¹⁹ Camarena, *op. cit.*, p. 300.

²⁰ SV, *op. cit.*, f. 259. Camarena *op. cit.*, p. 300.

vados ditirambos para limpiarla de cualquier cargo, gracias a la labor emprendida por Castorena y Ursúa.

INDECENCIA Y PUREZA

En los dos párrafos antes citados los inquisidores coinciden en usar el mismo vocablo para fulminar a Palavicino y por extensión a la monja, la palabra *indecencia*. Es indecente, dice el fiscal Deza, «la adulación y aplauso de una monja religiosa», hecha por Palavicino en el púlpito, y esa indecencia se castiga. Por su parte, el inquisidor Dorantes subraya: «pareciéndome contener todo esto cierto género de indecencia que si no la de su autoría, a lo menos desdice notablemente de la seriedad del púlpito y Sagrada Escritura», es decir, se ha cometido una violación y es evidente que el adjetivo indecente señala un acto de transgresión, como si tanto Palavicino como la monja elogiada hubiesen violado el voto de castidad que habían jurado al hacer su profesión. Este dato se reitera cuando se observa que Dorantes califica de «insufrible desorden» la forma en que Palavicino ha usado el púlpito y pronunciado palabras indignas en honor de una simple religiosa. Es el momento inestable y breve en que el peso de la palabra vacila, ¿no ha reiterado en su sermón Palavicino, hablando del ingenio de Blesilla y por extensión de sor Juana, una frase de Jerónimo?: « ¿Quién podrá pasar sin sollozos la pureza del lenguaje?»

Quizá sería bueno detenerse un momento y echarle un vistazo al *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias de 1611 y al *Diccionario de Autoridades* de 1732. En Covarrubias no se consigna la voz *indecencia* ni tampoco el adjetivo indecente; sólo se registra el adjetivo *decente*, que significa «la cosa conveniente», y agrega : del latín *decens*; dentro del mismo apartado añade el adverbio *decentemente*, es decir: «con medida, respeto y honestidad», y redondeando la explicación termina: «lo cual significa la palabra decencia». En el *Diccionario de Autoridades* están registrados el sustantivo *indecencia*, el adjetivo *indecente* y el adverbio *indecentemente*; la primera palabra significa inmodestia, falta de urbanidad, decoro y decencia; lo indecente es lo deshonesto, indecoroso, no conveniente ni razonable y, se agrega, viene del latín *indecens*, el adverbio indecentemente se define; con los sinónimos siguientes: indignamente, inmodestamente, es decir, con indecencia. No me detendré ahora en la tautología implícita en este tipo de definiciones, y destacaré la importancia que se le da a la idea de indecencia como lo deshonesto, lo indecoroso, una forma de explicar lo que

se sale de las reglas de la decencia, la conveniencia y el decoro. Tal pareciera que cometer una indecencia además de caer en un acto deshonesto fuese transgredir una regla social, una conducta sancionada, romper el decoro.

Y justamente de eso se trata. Palavicino ha olvidado la prohibición de San Pablo: *Mulieres in Ecclesiis taceant*, y elogia a una mujer que en el locutorio de su convento habla como si fuese un predicador en su púlpito y que, no contenta con ese acto de soberbia, pone su parecer por escrito y además tiene la osadía de escribirlo en forma de sermón y argumentar con un famoso teólogo. Y para colmar el agravio, Palavicino se atreve a enaltecer el desacato desde el púlpito del convento de esa misma monja. Se ha roto una regla social, una regla de etiqueta; el orden de las entradas en escena obedece a las reglas del decoro, se diría que reconstituye una organización jerárquica que ha sido amenazada por la presencia incómoda y a la vez deslumbrante de la jerónima. ¿No asegura Navarro Vélez que es a la vez luminosa y pura?

Pero las cosas no son tan sencillas. En el anatema de Dorantes, que denuncia el «insufrible desorden» de esas palabras dichas en el púlpito, lugar por excelencia de lo sagrado, se percibe de inmediato un tinte marcadamente sexual. Como si este emparejamiento singular, el de una monja y un fraile unidos por la palabra, trajese como consecuencia la ruptura del voto de castidad. Pues, ¿qué otra cosa es la indecencia sino un acto deshonesto?, esta hipótesis que quizá pueda parecer exagerada, se confirma si se revisa de nuevo la licencia reglamentaria del inquisidor sevillano Navarro Vélez para editar el Segundo Volumen, en especial las alabanzas donde vuelve a aparecer la palabra pureza, como en flagrante desmentido de la indecencia denunciada por los inquisidores novohispanos. En esa censura laudatoria, los superlativos remiten a un esplendor luminoso que emana de la pureza religiosa de sor Juana y, aunque esa pureza esté calificando la calidad y decencia de los versos de la monja, contrasta de manera contundente con el epíteto de indecencia que esmalta los enfurecidos dictámenes de Dorantes o Deza. Navarro Vélez dictamina: «[...] los versos de la madre Juana son blanquísimas azucenas que están exhalando suaves fragancias de purísima castidad [...]».

Pero sor Juana sabe bien que no son realmente sus versos los que están en entredicho, como pretende el Obispo de Santa Cruz en su

²¹ Respuesta a sor Filotea, en Plancarte y Salcida, *op. cit.*, vol. IV, p. 444.

Carta de Sor Filotea, que lo que está en entredicho es su incursión en el campo minado y patriarcal de la teología. Por eso dice en la *Respuesta*: «Una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio».²¹ Una movilización se ha operado de inmediato, revela las tensiones latentes y demuestra que la palabra nunca es inocente, tanto la indecencia como la pureza acarrear connotaciones malsanas, ambiguas y cualquier palabra de mujer se contamina de sexualidad.

El carmelita descalzo Pedro del Santísimo Sacramento, otro de los panegiristas que defienden a sor Juana en el Segundo Volumen de sus obras, lo corrobora:

Cierto provincial, hombre doctísimo de la doctísima y gravísima religión de mi padre santo Domingo, no quería creer las cosas tan grandes que los maestros de su religión le decían de aquella grande maestra de espíritu y doctora insigne de la iglesia, mi seráfica madre santa Teresa de Jesús; burlábase de ella y de los que alababan tanto su sabiduría: instábanle que la entrase a ver y a hablar y luego les dijese su sentir. Entró en el locutorio, hablóla, y oyendo aquel oráculo del cielo, aquella sabiduría tan divina, aquellas palabras tan llenas de misterios tan recónditos, aquella teología tan delicada y tan sutil, que, atónito y pasmado, el hombre salió diciendo a los demás: Padres, me habéis engañado, dijistéisme que entrase a hablar con una mujer y a la verdad no es sino hombre, y de los muy barbados (sub. orig.). Lo mismo (con la proporción claro está que se debe, agrega precavido Sacramento) podré decir yo de la madre Juana Inés de la Cruz, y más bien los que la han oído en el locutorio dicen que es mujer, y a la verdad no es sino hombre y de los muy barbados, esto es, de los muy eminentes en todo género de buenas letras, y con razón pudiera yo añadir lo que de su hermana santa Gorgonia celebro el Nazianceno: Virilem naturam superasti. sub. orig.²²

Una curiosa alquimia trasmuta a quien sabe pensar, más aún, a quien hace uso excelso de la palabra, y en esta operación una cabeza bien equilibrada no puede contenerse en un cuerpo femenino, por lo que Juana Inés sólo podría asumir la única y verdadera sexualidad, la masculina. Llevando a su grado más alto las consecuencias de este argumento, ¿tendría que inferirse que al elogiar Palavicino a Juana Inés,

²² Traduzco, «superaste la naturaleza varonil», en *SV, op. cit.*, p. 31.

también él ha cambiado de sexo, él que en cierto momento se ha auto-designado como el «mínimo entre todos»? Como si al saber discurrir como sólo sabían hacerlo los hombres más viriles, los más barbados, la jerónima hubiese transgredido las rígidas jerarquías que determinan el estricto lugar que habían de ocupar según sus géneros los humanos, cosa imposible de avalar por los inquisidores novohispanos. La condena por hablar de más se castiga con la pérdida de la palabra: Palavicino pierde el derecho a predicar en el púlpito, sor Juana cuya palabra es de oro, dejará de hacerlo en su locutorio; es más, se verá condenada a no hacer uso de la palabra ni oral ni escrita, a aceptar como definitivo el mandato *Mulieres in Ecclessis taceant*.

HISTORIAS DE GIGANTES

Cuando los calificadores y el fiscal fulminan a Palavicino por aplaudir a una monja metida a teóloga y consideran unánimemente este hecho como uno de sus mayores crímenes, no se detienen a analizar los argumentos utilizados por la religiosa para refutar a Vieyra y defender a los tres «más que hombres», los tres «gigantes» San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo, les basta con condenarla por su impudencia y su orgullo, por el hecho mismo de atreverse a argumentar. Tampoco se refieren a la osadía de Juana Inés que se atreve a discutir con un «Tulio moderno», un grande hombre, un sacerdote, un jesuita, un teólogo, sobre la base de que ese grande hombre se atrevió a rebatir a tres «más que hombres», como lo dice ella literalmente, pero me detengo y cito en extenso sus palabras:

Pues si [Vieyra] sintió vigor en su pluma para adelantar en uno de sus sermones (que será sólo el asunto de este papel) tres plumas, sobre doctas, canonizadas, ¿qué mucho que haya quien intente adelantar la suya, no ya canonizada, aunque tan docta? Si hay un Tulio moderno que se atreve a adelantar a un Agustino, a un Tomás y a un Crisóstomo, ¿qué mucho que haya quien ose responder a este Tulio? Si hay quien ose combatir en el ingenio con tres más que hombres, ¿qué mucho es que haya quien haga cara a uno, aunque tan grande hombre? Y más si se acompaña y ampara de aquellos tres gigantes, pues mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. Mi asunto es defenderme con las razones de los tres Santos Padres. (Ahora creo que acerté).²³

²³ Plancarte y Salceda, *op. cit.*, vol. IV, p. 413.

Al definir así sor Juana los términos de la disputa o mejor de la batalla que entablará, se asume a sí misma como «caballera andante», defensora de santos o mejor como Maestra de Retórica o, exagerando, como Soberana Doctora de las Escuelas, semejante en anhelo a la Virgen María en sus villancicos de la Asunción de 1676. En el villancico VII de esa serie, uno de sus textos más tempranos ya lo dice: «La Retórica nueva/escuchad, Cursantes, /que con su vista sola persuade,/y en su mirar luciente/tiene cifrado todo lo elocuente,/pues robando de todos las atenciones,/con Demóstenes mira y Cicerones».²⁴ En esta gigantomaquia hay categorías relativas y la estatura varía según sea el tamaño de los contrincantes. Cuando termina su argumentación en contra de Vieyra y les devuelve a los santos padres a su debida dimensión y, por consiguiente al rebajar al jesuita portugués, sor Juana triunfante en la batalla, incapaz de ocultar su orgullo, exclama:

*[...] y basta para bizzaría en los pigmeos atreverse a Hércules. A vista del elevado ingenio del autor aun los gigantes parecen enanos. ¿Pues qué hará una pobre mujer? Aunque ya se vio que una quitó la clava de las manos a Alcides, siendo uno de los tres imposibles que veneró la antigüedad.*²⁵

Frente a los santos padres Vieyra se achica, pero también frente a sor Juana, en cierta medida hasta los propios defendidos han necesitado de ella para recobrar su estatura de gigantes. Frente a Vieyra, Juana Inés ha jugado el papel de David frente a Goliat, o, mejor, el de Onfalia frente a Hércules, un Hércules despojado de sus atuendos militares, vestido de mujer e hilando en la rueca. Y ese triunfo lo ha logrado ella que pertenece «a ese sexo tan desacreditado en materia de letras». Pero la soberbia es peligrosa, ya se lo había advertido Santa Cruz al publicar su carta y en ella veladamente como convenía a quien iba disfrazado de monja de velo y coro, ya la había amenazado con el castigo divino:

Estoy muy cierta y segura que si V. md., con los discursos vivos de su entendimiento, formase y pintase una idea de las perfecciones divinas (cual

²⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 223; p. 12, villancico VII.

²⁵ *Ibidem*, vol. IV, p. 434, *Carta Atenagórica*.

se permite entre las tinieblas de la fe), al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios, para que este Señor, que ha llovido abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre V.md., no se vea obligado a concederla beneficios solamente negativos en lo sobrenatural; que por más que la discreción de V. md. les llame finezas, yo les tengo por castigos; porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada la liberalidad divina se los haga mayores.²⁶

¿CÓMO PRACTICA LA TEOLOGÍA UNA MUJER METIDA A MONJA?

Pero resumamos algunos de los argumentos de sor Juana en la *Atenagórica* para ahondar aún más en las causas que, acumuladas, motivaron la violencia que la iglesia novohispana ejerció contra ella. *La Crisis* está organizada de manera ternaria, corresponde así a la estrategia de Vieyra quien debatió en su Sermón del Mandato contra tres santos. Ya hemos visto el tono enfático con que la monja lo reitera: el jesuita ha osado combatir a tres más que hombres, a tres plumas canonizadas. Junto a esa jerarquía primordial, la de los santos, sor Juana establece otra, la que enfrenta a los santos, plumas canonizadas contra los sabios, plumas doctas pero no canonizadas: esa batalla se juega entre Vieyra ofendiendo a los santos y la monja defendiendo a los santos contra Vieyra. Para lograrlo sor Juana codifica una economía de las finezas, su debe y haber, la suma y la resta de las ganancias y sus costos. Una vez ganada la batalla mediante estrategias sutiles y complejas que no puedo detenerme a analizar ahora, da por terminada su misión y se sujeta a la corrección de la iglesia católica. En una palabra, la *Crisis de un sermón* ha terminado. Pero aún no ha cumplido con el mandato del incógnito personaje que la instó a escribir el sermón, ahora sí el verdadero, pues lo anterior fue como un ejercicio de calentamiento.

Bien habrá V. md. creído, viéndome clausurar este discurso, que me he olvidado dese otro punto que V. md. me mandó que escribiese: Qué cual es, en mi sentir, la mayor fineza del Amor Divino? Pues no ha sido olvido sino advertencia [...] Explícome. Como hablamos de fine-

²⁶ *Ibidem*, p. 696, *Carta a Sor Filotea*.

²⁷ *Ibidem*, p. 435, *Carta Atenagórica*.

*zas, dije yo que la mayor fineza de Dios, en mi sentir, eran los beneficios negativos; esto es, los beneficios que nos deja de hacer porque sabe lo mal que los hemos de corresponder.*²⁷

En este fragmento que transcribo hay por lo menos dos puntos que quiero a mi vez explicar, el primer discurso ha terminado y corresponde a una tarea que sor Juana se ha fijado, reestablecer a los santos en su pedestal del cual habían sido bajados por Vieyra y poner al jesuita portugués —o a quien quiera que fuese contra quien estuviera dirigido el sermón— en su sitio. Y el segundo propósito es inaugurar un nuevo discurso totalmente diferente del otro por diversas razones: *a*) en este nuevo sólo hay dos interlocutores, el personaje incógnito que ha exigido el nuevo discurso y la religiosa que lo elabora; y *b*) la estructura de este nuevo discurso es por lo tanto binaria y ya no ternaria como en el caso anterior en que se debatían tres puntos de vista sobre las finezas de Cristo, oponiéndolas a la idea que defendía Vieyra.

Pero aquí entramos a un terreno mucho más resbaloso teológicamente. En el primer discurso se habla de las finezas de Cristo, en el segundo se discute la máxima fineza de Dios, en tanto que Divinidad total, ese Dios expresamente designado por sor Juana como «Divino Amor» y precisamente por ello diferente del Cristo evangélico. Esta separación de la divinidad en dos entidades completamente distintas, una de las cuales es, si podemos ponerlo así, menor que la otra, presupone una muy especial concepción teológica, casi heterodoxa, a pesar de las censuras laudatorias que le escriben en España, sobre todo si se tiene en cuenta que la Iglesia barroca es una iglesia inclinada a las imágenes de bulto, a los teatros de la imaginación, a los relatos ejemplares. El Dios cuyo Amor Divino obsequia finezas negativas se asemeja a esa *Primera Causa* eficiente del *Primero Sueño*, esto último ya había sido señalado por Paz.²⁸

Ese Cristo evangélico es al final de su vida protagonista de historias concretas contadas en forma de parábolas que dan pie a posibles argumentaciones teológicas que sobre esas mismas historias concretas puedan hacerse, como puede deducirse de cada una de los ejemplos evangélicos escogidos por Vieyra y que sor Juana rebate. El Cristo evangélico es por tanto un personaje protagónico, capaz de disparar los relatos, es casi personaje de novela, si se me permite la herejía; no

²⁸ Paz, *op. cit.*, p. 517.

sucede lo mismo con Dios concebido abstractamente como «Divino Amor». Dejemos que nos lo explique la monja-teóloga:

Ahora, este modo de opinar tiene mucha disparidad con el del autor, porque él habla de finezas de Cristo, y hechas en el fin de su vida, y esta fineza que yo digo es fineza que hace Dios en cuanto Dios, y fineza continuada siempre.²⁹

La argumentación de sor Juana es muy elaborada y pone en jaque muchas de las construcciones concretas a la usanza de los teólogos que la combatieron o que eligiendo a Palavicino como chivo expiatorio de sus persecuciones pudieron denostarlo y castigarlo; por el contrario sor Juana fue perseguida indirectamente en el proceso que se le siguió a Palavicino y que como antes dije tuvo un escarmiento abierto y colectivo puesto que su expulsión se hizo pública. En este sentido estoy totalmente de acuerdo con las tesis de Elías Trabulse resumidas en un escrito reciente llamado *Los años finales de sor Juana: una interpretación*,³⁰ donde afirma que sor Juana fue objeto no de un proceso inquisitorial sino de un juicio instituido por el Obispo Aguiar y Seijas y amparado por el derecho canónico. El obispo podía imponer sanciones a quienes incurriesen en lo que se denominaba «un error religioso». Los cinco documentos finales de sor Juana son la prueba fehaciente de dicho proceso interno, o mejor, como sintetiza el historiador «de un acto de intimidación absoluto en el cual el provisor Aunzibay y Anaya probó ser un hábil fiscal y un severo juez».³¹

Reitero: el proceso de sor Juana fue instruido intramuros, *soto capa*, y al final de dicho proceso se le obligó a abjurar, profesar de nuevo, inscribir en su cuerpo y con sangre sus votos, dedicarse a otro tipo de argumentación teológica como la de la Peticion casuística y prestarse a la farsa de la conversión. La publicación de la *Fama* la devolvió a la publicidad del siglo, ya en los albores del XVIII.

²⁹ Plancarte y Salcida, *op. cit.*, vol. IV, pp. 435-436.

³⁰ Elías Trabulse, *Los años finales de Sor Juana: una interpretación* (1688-1695), México, CONDUMEX, 1995, p. 19.

³¹ *Ibidem*, p. 31.

LA INQUISICIÓN COMO INSTITUCIÓN

FUNCIONARIOS INQUISITORIALES EN EL TRIBUNAL, SIGLO XVI

Javier Sanchiz

«A tu hijo buen nombre y oficio le procures». Así rezaba un refrán castellano en el siglo XVI, ejemplificando a los padres a no buscar simplemente heredar una suculenta hacienda—cosa sujeta a mil peligros—, sino un buen nombre que la época equiparaba a la idea de la fama «la cual duraba más que mil tesoros» dirían los pasados, y un oficio en el que, principalmente los varones, pudieran ejercitarse con honra; oficio por otra parte que donde quiera que fuese lo pudiera uno llevar consigo procurándose así un buen pasar a él y a los suyos.¹ ¿Por qué al adentrarnos en el mundo inquisitorial, solemos encontrarnos gran cantidad de filia-ciones inquisitoriales, padre funcionario del tribunal, hijo, nieto, cuñado a veces, primo por qué no, compadre desde luego?² ¿Procuraba entonces la Inquisición un buen nombre y un oficio a quien allí laboraba?

En 1571, el doctor Pedro Moya de Contreras, nombrado inquisidor mayor de la Nueva España,³ estableció en México el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición; su instalación en una posesión ultramarina

¹ Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Ediciones Turner, 1984, p. 835.

² Estos cargos fueron analizados en mi tesis de maestría *La limpieza de sangre en Nueva España. El funcionariado del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

³ El nombramiento del doctor Pedro Moya de Contreras como inquisidor arranca de la real cédula de 16 de agosto de 1570, quien tuvo, aunque no simultáneamente, una serie de facultades que nunca había tenido funcionario alguno. Francisco de la Maza, *El Palacio de la Inquisición (Escuela Nacional de Medicina)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951, p. 9; Julio Jiménez Rueda, *Don Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor de México*, México, Editorial Xóchitl, 1944, pp. 22-23.

respondía a dos características de la «Monarquía católica española» en su relación con el Consejo de la Suprema y General Inquisición: su carácter confesional y la búsqueda de una amplia cobertura geográfica.⁴ 1571 trajo consigo la necesidad de crear toda una infraestructura de cargos para poder actuar a semejanza de lo que sucedía en la metrópoli y continuar con la cobertura geográfica inquisitorial en los reinos hispanos.

Instalado por tanto el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España en 1571, algunos habitantes de la ciudad de México encontraron la oportunidad, como diríamos hoy, para una buena «chamba». Un trabajo que además daba honra, permitía ejercitar ciertas aptitudes o habilidades y por la mentalidad de la época, incrementar la fama familiar y así dar renombre a los antepasados y al resto de los parientes siempre dispuestos a reconocerse primo en algún grado y por qué no a meter también allí la cabeza.

La Inquisición era ante todo un organismo de administración pública, un tribunal donde se ventilaban aquellas anomalías realizadas contra lo que mandaba la Iglesia; un lugar que remitía a un Estado totalitario en el que la ideología se imponía a la gente desde la infancia, y donde cualquier disidencia suponía represión, marginación y aislamiento.⁵

Hablar de un organismo de administración pública, lleva inevitablemente a tratar de quienes lo componían. ¿Quiénes eran aquellos «títeres» con cabeza que hacían que el organismo funcionase y que su actividad controvertida incluso en la época provocó que se repitieran los esquemas varias generaciones?, ¿eran empleados, o se trataba de oficiales diestros en su materia?, ¿habían sido designados al efecto convirtiéndose

⁴ La colaboración estrecha entre la Inquisición y el poder monárquico, que hizo de ella un instrumento esencial propio, nos remite a las consideraciones a las que han llegado tanto Bartolomé Bennassar, Ricardo García Cárcel y Henry Kamen, de que la acción de la Inquisición, frente a la posición de Henry Lea, se ajustaba perfectamente a los objetivos de la Corona. El propio Kamen señala: «Pero había un hecho que la convertía en una amenaza para todos los no castellanos y en una tentación para el rey: el que en todos los reinos de España, la mitad de los cuales disfrutaban de fueros o libertades, el único tribunal que gozaba de una autoridad indiscutida era la Inquisición, y debido a esto la Corona se vio obligada a recurrir a ella cuando fallaron todos los otros medios de coerción». Véase Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 252.

⁵ Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 7.

en autoridades con un cargo público, o por el contrario eran unos simples policías religiosos?

Todo parece indicar que cualquiera de las acepciones anteriores pudiera ser válida, la figura por tanto no quedaba clara, la propuesta es que se trata de un antecedente que siglos después se denominará: funcionario o chambistas si aterrizamos en México.

La época no obstante no recoge la utilización de ninguna de estas palabras, tampoco lo hace de la élite, ni de los oligarcas, o burócratas, sin embargo, el *Diccionario de Autoridades*, vigente ya en el siglo VXIII recoge bajo la voz función lo siguiente: «En su riguroso sentido vale la acción y ejercicio de algún empleo, facultad u oficio. Es del latino *Functio, onis*, que significa lo mismo». ⁶ Emplear a uno significaba ocuparle en alguna cosa y dicha ocupación llegó a valer como oficio; es quizá por eso que se solía decir del ocioso y desacreditado, que no tenía oficio ni beneficio.

Ahora bien, llegar a oficio y al subsecuente beneficio implicaba requisitos de ingreso, que en el caso de la Inquisición —como el de otras muchas instancias— permiten pensar en un proceso de selección equiparable al de la burocracia moderna, y por tanto al que ocasionó el desarrollo de la figura de los funcionarios. Por otro lado, el desempeño de otros cargos paralelos permite pensar que lo que nuestros personajes hacían en la Inquisición era una mera chambita más.

A la aptitud al cargo se debía sumar lo que constituía casi un concurso de oposición actual. El *curriculum vitae*, entendido como el conjunto de antecedentes de una persona que interesa conocer para darle empleo, era básicamente un *curriculum* familiar, ya que la «tribu» tenía un gran peso tanto social, como económico y político. También era importante la limpieza de sangre de la esposa si la había y, desde luego, la fama de los contemporáneos, que funcionaba como esas cartas de presentación o constancias y certificados de asistencia tan recurrentes en la actual vida académica.

Los grados académicos del candidato fueron plato fuerte, sobre todo para los primeros que ocuparon un cargo en el siglo XVI, si los grados habían sido obtenidos en una facultad de renombre peninsular o se había asistido a un colegio de los mayores donde se hubiera transcurredo la preparación rodeado de «gente ilustre». El *curriculum* de-

⁶ *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1984, vol. 2, p. 811.

bía de ser claro y transparente, si había algunos años de incertidumbre en los que se desconocía que había hecho el individuo, se podían suscitar dudas respecto a algunos errores tanto de comportamiento como de vivencias en que hubiera incursionado.

A partir de las probanzas de limpieza de sangre, de ese *curriculum* familiar, comencé la tarea de acercamiento a lo que pretende ser una radiografía de los primeros empleados del Tribunal en el siglo XVI. Las razones que mueven a ello son dos: la primera responder a una inquietud manifestada por Solange Alberro en su obra *Inquisición y Sociedad en México* en que al hablar de los hombres que formaron parte de la Inquisición dice: «Algunos permanecen aún desconocidos para nosotros, concretándose a no ser más que un nombre en una lista, una firma al pie de un documento [...]»

La segunda es por el interés en la biografía documental, que busca sacar del anonimato a hombres y mujeres que sin ser los protagonistas directos de los acontecimientos tuvieron un papel importante en el mismo. Para ello he tratado de completar las pistas que proporcionaban las probanzas de limpieza de sangre con los protocolos notariales del siglo XVI, producto del trabajo del Seminario de Documentación e Historia Novohispana. Unas con otras permiten saber algo más de ellos.

En el encuadramiento general y precedidos del trabajo de Rosa María Ávila⁷ hemos visto como el Tribunal establecido en México dependía directamente del Consejo Supremo de la Inquisición, cuyo presidente era el inquisidor general de España. La autoridad superior del Tribunal en México era el inquisidor o inquisidores, los empleados de más alto rango eran el fiscal, a cuyo cargo estaba promover los procesos, y el secretario del secreto, que tenía fe pública y autorizaba las actas, diligencias, despachos, edictos y otros. Los inquisidores contaban con un cuerpo de personas doctas y de alta posición social y oficial llamados consultores del Santo Oficio que integraban una especie de consejo; el Tribunal contaba además con el auxilio de un cuerpo de peritos y religiosos llamados calificadores del Santo Oficio, cuya misión era dictaminar en los asuntos que se les sometían para ilustrar la opinión de los inquisidores en puntos debatibles y de difícil resolución.

⁷ Rosa María Ávila Hernández, *La administración en algunas instituciones novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de licenciatura inédita, 1987.

El Tribunal tenía además, un cuerpo policiaco, cuyo funcionario superior se llamaba alguacil mayor del Santo Oficio. A éste pertenecían los alcaides de la cárcel secreta, donde estaban los reos aún no sentenciados; los de la cárcel de penitencia perpetua también llamados de misericordia, donde se purgaban las condenas de prisión, y los llamados familiares del Santo Oficio, que eran personas a quienes se encomendaban tareas propiamente de policía. Para los asuntos administrativos y fiscales había un receptor general, un contador, un notario de secuestros y otro del juzgado, un abogado y procuradores del Real Fisco y un proveedor de las cárceles. Para la defensa de los reos había un abogado de presos que sólo intervenía cuando el reo no contrataba los servicios de un letrado.

El Tribunal contaba con los servicios de un médico, un cirujano-barbero, un boticario, un maestro mayor de obras, un capellán, intérpretes, nuncios o pregoneros, un portero y un grupo de personas llamadas honestas y religiosas que asistían en las ratificaciones; ocasionalmente se designaban visitadores de librerías, es decir, de bibliotecas y recogedores de libros. Fuera de la ciudad de México el Tribunal tenía diseminados por todo el inmenso territorio bajo su jurisdicción, además de familiares, unos funcionarios importantes llamados comisarios del Santo Oficio que generalmente eran sacerdotes que residían en las ciudades de provincia, villas y pueblos apartados. Estos comisarios tenían la facultad de recibir denuncias y practicar todas las diligencias necesarias para averiguar los hechos que se les denunciaban o los que les parecieran sospechosos, debían informar al Tribunal en México de todo cuanto hubieran actuado y sólo podían reducir a prisión y secuestrar bienes con expresa orden de los inquisidores; carecían de facultad para someter a tormento y para sentenciar. Concluidas las averiguaciones que les competía, enviaban el expediente al Tribunal, que casi siempre iba ya con la persona o personas indicadas.⁸

Las condiciones exigidas para desempeñar un cargo en el Tribunal eran muy simples. De algunos de los casos de transmisión hereditaria que estudia H. Ch. Lea, parece que la edad mínima era diecinueve o

⁸ Edmundo O'Gorman, *La inquisición en México*, México, Secretaría de Educación Pública/Comisión Nacional de Subsistencias Populares, Colección Cuadernos Mexicanos, año II, número 90, pp. 14-15.

veinte años⁹. La limpieza o pureza de sangre libre de toda mezcla de raza judía, mora o de ascendencia herética era lo más esencial; la filiación legítima también era requisito, lo mismo para el oficial que para la esposa, si bien esta falta se podía remediar con dispensas. Durante el siglo XVI encontramos también la necesidad de que los solteros recibiesen permiso de la Suprema para casarse; estaban obligados a presentar pruebas de que la novia era «limpia», y si era extranjera o hija o nieta de extranjeros necesitaba dispensa, todo lo cual se le notificaba al nombrado en el acto mismo de jurar el cargo.¹⁰

Respecto a los individuos no he encontrado ninguna instrucción en donde se dijese como debían escogerse, seleccionarse o que había de ponderar en unos frente a otros; tal parece que el proceso de selección al igual que en otras dependencias estuvo teñido de recomendaciones, ser gente conocida, virtuosa, con buenos antecedentes y un largo etcétera de recomendaciones de la época. La hipótesis principal es que si se trataba de conformar el primer grupo de empleados del Santo Oficio de Nueva España, estos fueron lo mejor que aparentemente mejor podía ofrecer la cantera de la ciudad de México. Al respecto surge una pregunta inicial: ¿no hubo algún proceso de selección que el análisis comparativo pudiese proporcionar?; creo que en todos los casos hubo recomendación o pre-selección, que no puedo documentar. No se encuentran referencias de competencia por ocupar el cargo y los pocos expedientes rechazados con que se cuenta quizá fueron una desagradable sorpresa para los propios interesados, cuanto más para los inquisidores.

Los inquisidores, figuras centrales de todo este entramado, fueron nombrados desde España en agosto de 1570 con la misión de establecer el Tribunal en Nueva España y fueron el doctor Pedro Moya de Contreras y el malogrado licenciado Juan de Cervantes, canónigo doctoral del cabildo eclesiástico de Canarias, que fallecería de calenturas en Cuba sin pisar la Nueva España. Moya de Contreras quedó así como actor principal hasta la llegada de un segundo inquisidor en 1573.

El fiscal junto con el secretario del secreto eran los empleados más importantes del Tribunal después de los inquisidores, pues tenían acceso definitivo a la documentación en los procesos. No es de extrañar que tales cargos fuesen también designados desde España; como fiscal fue

⁹ Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, Biblioteca de Hispanismo núm. 7, vol. II, p. 108.

¹⁰ *Loc. cit.*

escogido el licenciado Alonso Hernández de Bonilla, religioso cordobés quien llegó el 12 de septiembre de 1572 y rápidamente fue promovido a inquisidor y deán de la Catedral de México. Pedro de los Ríos, llegó a Nueva España para ocupar la secretaría del secreto, nombramiento dado en Madrid el 18 de agosto de 1570; había nacido en Murcia y en la Península Ibérica había desempeñado el cargo de notario del secreto en el Tribunal de Llerena desde el año de 1567 y posteriormente en el de Sevilla, de donde llegó a Nueva España;¹¹ sirvió su cargo 23 años, hasta el año de 1594 en que renunció al puesto y pasó a desempeñar el de juez oficial Real de las Cajas de México (factor), sucediéndole Pedro Sáenz de Mañozca.¹² A diferencia de los otros oficiales, Pedro de los Ríos casó y formó familia en México y con ello sus redes crecieron. El 14 de octubre de 1572 presentó petición al Tribunal del Santo Oficio para contraer matrimonio y conjuntamente se realizaron las pruebas de limpieza de sangre de la que sería su esposa tras aprobación por el Tribunal del Santo Oficio de fecha 23 de octubre de 1572. La escogida fue doña Elvira Ortiz de Ynzardui, nacida en México el 5 de septiembre de 1554,¹³ quien procedía de una familia de emigrantes vasco-andaluces avecindados en México desde 1534, y su padre tenía por oficio el de escribano; el único hijo del matrimonio fue don Lorenzo de los Ríos, quien siguiendo el ejemplo paterno accedió también al Tribunal como alguacil mayor en el siglo XVI.¹⁴

Los inquisidores contaban con una especie de consejo integrado por los consultores del Santo Oficio, personas doctas, por eso no es mera curiosidad que se trate de miembros vinculados a la Real Audiencia y/o a la Universidad, sobre todo si se piensa que son personas llamadas para dar una opinión erudita en diferentes etapas del proceso y especialmente cuando se dictaba la sentencia final. Así, de los seis consultores activos en este primer periodo, cuatro fueron oidores y otro alcalde del

¹¹ Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 72, exp. 18. Certificado de que don Pedro Moya de Contreras, el licenciado Alonso Bonilla y Pedro de los Ríos se embarcaron en San Lúcar de Barrameda en 1570. Tomaría posesión en México el 26 de octubre de 1571.

¹² Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Porrúa, 1987, pp. 99-100.

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 17.

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 17.

crimen de la citada Real Audiencia; cuatro tuvieron preparación en las aulas salmantinas y dos en las sevillanas, quizá dos de las universidades que más «cerebros» exportaron durante el siglo XVI. Casi todos ellos fueron colegiales en sus centros universitarios, destacando la adscripción de los sevillanos en el de Maese Rodrigo y los salmantinos en el Mayor de San Bartolomé, dos de ellos darían clase en las aulas mexicanas y otros dos llegarían incluso a ocupar la rectoría.

Con ellos se refuerza la idea de que el Tribunal inquisitorial forma parte de un sistema general de administración de justicia en el cual se integra.¹⁵

Los consultores seleccionados llegaron a México entre 1556 y 1567, lo que les permitió tener una experiencia nada despreciable a la hora de enfrentarse con una sociedad en gestación. En su totalidad fueron peninsulares de muy diferente procedencia: Extremadura, Asturias, Segovia, Toledo...

Es importante tener presente que se trataba de personajes a los que durante toda la época virreinal se les prohibió poseer tierras, llevar a cabo operaciones mercantiles o establecerse en el virreinato por temor a que participasen desde muy cerca en los intereses locales perdiendo de vista como escribió Solange Alberro los intereses del poder central que ellos tenían por misión representar.¹⁶

Quizá ello respondió a tratar de subsanar lo que ocurrió en esta primera remesa de consultores pues cuatro de ellos casaron con criollas, (sólo uno fue sacerdote y del otro desconocemos si tomó estado). Las familias con las que emparentaron los consultores también responden a un patrón: sin ser de los grupos oligárquicos de primera línea mantienen importantes redes a partir del comercio y de llevar varios años en la tierra.

El doctor Pedro de Villalobos¹⁷ era cacereño y su esposa doña Francisca Serrano, era si bien criolla, descendiente de cacereños; por la documentación notarial sabemos que su familia mantenía buenas relaciones con los poderosos Ávalos, Saavedra y Estrada, poseedores de un importante mayorazgo y tributarios de Zayula. Dos de sus nietos conseguirán ingresar a la orden militar de Santiago, y para ello, el cargo del abuelo en la Inquisición supuso un buen punto a favor.

¹⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 63.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 2.

El doctor Pedro Farfán, fue quizá quien alcanzó mayor fama, algo ambivalente, ya que las fuentes lo muestran como un rector universitario sobresaliente y a la vez como un oidor nefasto; en Nueva España se incorporó de forma inmediata a las actividades universitarias y le vemos actuar de lleno en la vida académica desde puestos de altura y en asuntos de gran relieve, ocupó la rectoría universitaria en dos periodos. Su primera elección para el rectorado fue en claustro del 10 de noviembre de 1569 y debido a su buen ejercicio el 10 de noviembre de 1571 fue reelegido. A él se le deben los primeros estatutos de la Universidad de México de 1580. A. Rodríguez Cruz lo considera la piedra angular del derecho universitario salmantino.¹⁸ Al margen de sus actividades académicas intervino también en sucesivas etapas en la vida municipal como intermediario entre el virrey y el cabildo.¹⁹ La imagen «romántica» que nos ofrece Farfán en la vida universitaria se cae por los suelos en su actividad como oidor de la Real Audiencia. En la visita realizada por Moya de Contreras en 1582 se descubren varias irregularidades en su desempeño: malversación de fondos, favorecimiento a sus deudos, utilización de mayor número de indios para su servicio y abuso de los mismos, jugador empedernido, poseedor de tierras y bienes, así como de enviar dineros a Filipinas con el fin de obtener pingües beneficios en Nueva España con las mercaderías allá conseguidas. Además de abusar de su cargo a la hora de conseguir en las almonedas las cosas más baratas pues nadie se atrevía a pujar, se constituía depositario de bienes aprovechándose de ellos y beneficiándose en ventas y compras. Tortura injustificada, parcialidad, y percepción de préstamos son otros cargos imputables.²⁰ Como consecuencia de esto Moya de Contreras obligó al doctor Farfán, por sentencia del 22 de febrero de 1589, a la devolución de las tierras que le dio el Virrey, y se le condenó a diez años de suspensión de oficio y a cuatro mil ducados.²¹

¹⁸ Águeda Rodríguez Cruz, O.P., *Salmantica Docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, t. 1, p. XXXIV.

¹⁹ Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 57.

²⁰ Pilar Arregui Zamorano, *La Audiencia de México, según los visitadores. Siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1985, pp. 168-169, 205, 218-219, 235, 250-251, 258, 263.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

El doctor Lope de Miranda, al igual que el anterior pululó por la Real Audiencia²² y la Universidad, donde también llegó a ser rector. Su mujer doña Andrea Larios había nacido en México, hija de un arriero, mesonero y más tarde tabernero, que había hecho fortuna en el tianguis de San Juan,²³ Diego Alonso Larios, su padre, había conseguido diversificar las fuentes de fortuna: mercader de cacao en Zacatula,²⁴ poseedor de recuas en el camino a Acapulco,²⁵ propietario de haciendas de ganado en los Chichimecas y en los Llanos de Almería, traficante de cabezas de ganado,²⁶ prestamista y un posible largo etcétera que le permitió dotar a sus hijas con la suma nada despreciable de 12,000 pesos²⁷ y sustentar una buena casa en la calle de San Francisco; Miranda sabemos era amigo del doctor Rodrigo Barbosa, calificador de la Inquisición, pues se trataban en México como «a hombre de su colegio».

El doctor Francisco de Sande,²⁸ es quien quizá tuvo una carrera más fulgurante que los demás, ello a pesar de haberse enfrentado a un personaje tan poderoso como García de Albornoz,²⁹ factor y veedor de la Real Hacienda.³⁰ Sande salió de México nombrado gobernador de Filipinas en abril de 1574 y posteriormente obtuvo mayores ascensos: Presidente de la Real Audiencia de Guatemala en noviembre de 1593

²² Al oidor Lope de Miranda en la visita que efectuara Moya de Contreras se le acusó por recibir dos mercedes del virrey Martín Enríquez en cabeza de uno de sus hijos, mercedes que posteriormente vendió por un elevado precio, y por la compra de unas tierras a unos indios para su posterior venta. Hay acusaciones por parcialidad, percepción de préstamos, abuso de autoridad, incumplimiento, préstamo con dolo, ejercicio de otro oficio paralelamente, malversación de fondos, malos tratos a particulares. Confróntese Pilar Arregui, *op. cit.*, pp. 170, 203, 205-206, 219, 260, 263. Con todo ello se le suspende del oficio, que más tarde se revoca y a una multa de mil quinientos ducados. *Ibidem* p. 83.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 1.

²⁴ Seminario de Paleografía, *Catálogo de Escrituras Notariales. Escribano Antonio Alonso* (Desde ahora *Catálogo...*), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, Ficha núm. 1444.

²⁵ *Catálogo...*, ficha núm. 1737.

²⁶ *Catálogo...*, fichas núms. 1566-1567

²⁷ *Catálogo...*, ficha núm. 2190. En 1579 dotó a doña Ana de Quirós, su hija, al casar con Antonio de los Cobos, gaditano avecindado en México.

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 7

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 12

³⁰ Silvio Zavala, *El servicio personal de los Indios en la Nueva España. 1550-1575*, México, Colegio Nacional/Colegio de México, 1987. vol. II, p. 151, n. 188.

y Presidente de la Real Audiencia de Santa Fe desde el 25 de abril de 1596, en donde murió.³¹

El doctor Matheo de Arevalo Sedeño,³² «el viejo» enseñaba «prima de cánones» en la Universidad de México, y en su *curriculum vitae* constaba haber servido al rey como provisor del Arzobispado en México, haber sido elegido para inquisidor en Llerena o fiscal de la Inquisición en Valladolid, España. Él, es un ejemplo de cómo se podían aprovechar las relaciones pasadas: a la hora de hablar de sus méritos informaba ser pariente de un cardenal, de dos inquisidores sevillanos, de un deán en Segovia, de un comendador de la Orden de San Juan de Jerusalén, entre otros; llegó a tener compañía con Alonso de Ballesteros la cual basaba su éxito en una heredad con esclavos y bueyes en los términos de Tacuba,³³ y era además patrono de una capellanía que fundó doña Juana de Torres.³⁴ Arevalo casó con doña Bernardina del Castillo, perteneciente a una de las familias más viejas de la Nueva España, su suegro Bernaldino del Castillo era «poblador antiguo», había llegado a Nueva España desde 1523 siendo mayordomo de Hernán Cortés. Acompañó al virrey Mendoza a la guerra de Jalisco e hizo cosas señaladas en servicio del Rey.³⁵ Sabemos que nuestro consultor tuvo al menos dos hijos: Gaspar Sedeño y doña Catalina, quien casaría con el doctor Juan de Fonseca, oidor de la Real Audiencia, fortaleciéndose así estas relaciones propias de una familia de familias.

Francisco Cervantes de Salazar,³⁶ el último de los consultores era desde 1588 el cronista de la ciudad con un sueldo anual de 200 pesos de oro común; es el más conocido de todos nuestros consultores y de quien hay varios estudios biográficos. Desde 1563 era canónigo de coro de la Catedral, y posteriormente deán, cargo que ocupaba cuando presentó probanza de limpieza de sangre para ingresar como consultor del Santo Oficio, juró el cargo el 14 de agosto de 1572 y lo desempeñó hasta 1575.

Entre los diferentes auxiliares y auxilios con que contaba el Tribunal estaban peritos y religiosos llamados calificadores del Santo Ofi-

³¹ Jorge I. Rubio Mañé, *El Virreinato*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 18.

³² AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 18.

³³ *Catálogo...*, ficha núm. 1113.

³⁴ *Catálogo...*, ficha núm. 1148.

³⁵ Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 234.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 10.

cio, cuya misión era dictaminar en los asuntos que se les sometían para ilustrar la opinión de los inquisidores en puntos debatibles y de difícil resolución; calificaban las proposiciones como heréticas, erróneas, escandalosas, etcétera y estaban encargados de examinar las pruebas documentales del acusado, censurar libros, manuscritos, pinturas y todo objeto que pudiera ser sospechoso contra la fe, razón por la cual a veces se les denomina veedores de libros.

En el siglo XVI para Nueva España, fueron escogidos de entre el clero regular con tres órdenes a la cabeza: dominicos, agustinos y franciscanos en ese orden de importancia, lo que nos remite a la lucha de las órdenes de regulares en el virreinato y el deseo de controlar los mecanismos del poder. El Tribunal del Santo Oficio supo mantener en la expectativa a todas las órdenes inclinándose la balanza por razones históricas en favor de los dominicos; el siglo XVII, como apunta Solange Alberro, tendrá en contraposición a los agustinos como actores principales de las funciones calificadoras. Sin embargo, los ocho primeros fueron dos franciscanos, dos dominicos, un agustino, un jesuita y dos miembros del clero secular con cargos catedralicios (chantre y arcediano) sus nombres: fray Martín de Perea,³⁷ fray Pedro de Pravia,³⁸ fray Diego Ordoñez,³⁹ el doctor Rodrigo Barbosa,⁴⁰ fray Domingo de Salazar,⁴¹ fray Antonio de Quijada,⁴² el doctor Pedro Sánchez⁴³ y el doctor Juan Zurnero.⁴⁴

Salamanca, ciudad universitaria, centro neurálgico del saber y de la espiritualidad hispana, no podía dejar de estar presente en el *curriculum vitae* de los calificadores; la ciudad se convertía en este caso en el catalizador de las diferencias entre el clero mexicano, una medicina que mitigaba las rencillas de adscripción al otorgar a los calificadores una «patria cultural común». Los ocho calificadores tenían algo en su vida que los unía, mas allá del rey y de su religión: Salamanca. El doctor Pedro Sánchez había sido rector de la Universidad; fray Antonio de Quijada, había

³⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 3.

³⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 65, exp. 6.

³⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 65, exp. 5.

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 1.

⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 6.

⁴² AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 18.

⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 61, exp. 6.

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 1.

tomado en Salamanca el hábito franciscano, el doctor Zurnero había estudiado allí de mozo, fray Domingo de Salazar, además de estudiar en la Universidad, había tomado el hábito en el convento dominico de San Esteban, como también lo hizo fray Pedro de Pravia; el doctor Barbosa fue inclusive colegial del Mayor de Oviedo en Salamanca donde además fue capellán; fray Diego Ordóñez era natural de un pueblo de Salamanca y también estuvo por las aulas salmantinas.

Esto, sumado a una aparente sólida preparación que los había llevado a dar clases por las aulas universitarias, en artes y teología. Con ellos los inquisidores reunían a diferentes representantes de las regiones peninsulares que tenían más peso en la ciudad de México: Extremadura, Andalucía, Castilla, Asturias y el País Vasco.

Se cuenta con mayor información del doctor Juan Zurnero que de los demás; estudió primero en Arévalo

la gramática, en el estudio y más tarde en Salamanca, de donde parece haberse trasladado sucesivamente a Medina del Campo, Toledo y Madrid recibiendo finalmente su licenciatura y doctorado en Osuna. Hacia 1550 nos lo encontramos como provisor en Michoacán y en 1561 al incorporar sus grados a la Universidad de México ya era arcediano de la Catedral. Ocupó en dos ocasiones la rectoría de la Universidad. Tuvo serias diferencias con el chantre de la catedral lo cual suscitó maledicencias entre el clero, el chantre «tras algunos enojos y pasionçillas» dijo al canónigo Gaspar de Mendiola «que a él le habían dicho unos clérigos cómo ellos conocían el linaje del dicho arcediano y le dio a entender que no era limpio [...]» tras la averiguación ni fueron unos clérigos sino un Bernal Gil de Tierra de Zamora, y todo era un falso rumor...

Dentro de los auxilios policiacos del Tribunal, el alguacil mayor del Santo Oficio, era el funcionario superior. No es de extrañar que para este cargo fuese elegido un criollo,⁴⁵ si se trataba de introducir en la sociedad a un buen conocedor de la misma, el elegido fue: Francisco Verdugo de Bazán, nacido en la ciudad de México,⁴⁶ hijo de una poderosa familia, su padre Alonso de Bazán,⁴⁷ había sido «hombre muy cono-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 6.

⁴⁷ Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 198-201.

cido por caballero, poblador muy antiguo»,⁴⁸ maestresala del duque de Alburquerque⁴⁹ y había llegado a México desde 1537 desempeñando desde esa fecha una intensa actividad en el gobierno de la ciudad. Su mujer doña Francisca Verdugo era una rica heredera descendiente de conquistadores y emparentada con Diego Velázquez, gobernador de Cuba en tiempos de Cortés. Con ella forman la siguiente familia: además del primer alguacil de la Inquisición, fueron sus hijos don Juan de Bazán, doña María de Bazán, doña Francisca de Bazán⁵⁰ y don Antonio Velázquez de Bazán alguacil mayor del Santo Oficio casado con una hija natural del Conde de Lemos.

Por su parte Francisco Verdugo de Bazán⁵¹ estaba casado con Magdalena de Albornoz, hija del alcaide y tesorero Bernaldino de Albornoz,⁵² hombre muy vinculado al gobierno de la ciudad de México, lo cual hace pensar que por sus relaciones Verdugo de Bazán era de los más idóneos.

Verdugo de Bazán se apoyaba en varios alcaides: uno de ellos el de la cárcel secreta, donde estaban los reos aún no sentenciados. Con ese cargo contó con la ayuda de Juan Ferrón⁵³ nacido en Ciudad Rodrigo, quien había llegado a la ciudad de México en 1561 como mayordomo de doña Ana de Castilla, hija del virrey don Luis de Velasco. Ferrón, sabemos, hizo varios viajes a España y en uno de ellos se casó

⁴⁸ Dorantes de Carranza, *op. cit.*, p. 231.

⁴⁹ Según uno de los testigos de su probanza de limpieza de sangre en el año de 1525, cuando se ganó Fuenterrabía conoció a Alonso de Bazán en aquella fuerza estando al servicio del duque.

⁵⁰ Citados por Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 200-201.

⁵¹ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 6.

⁵² «Poblador antiguo, hombre de muy limpia fama, así en el linaje, porque era caballero, como en la vida y costumbres. Pasó a esta tierra después de ganada, desde ha muy pocos años. Fue regidor de esta ciudad por merced de Su Magestad, y alcaide de las atarazanas de ella presentando una Real Cédula en el Cabildo de la Ciudad de México el 16 de diciembre de 1541, que era una casa como fuerza o castillo, donde en un canal de agua de la laguna grande estaban por memoria y grandeza los trece bergantines con que ganaron a México, y fue la principal fuerza, maña e industria de su conquista, que estaban a su cargo y custodia [...] Era cargo calificado y le servía en perpetuidad hasta que se deshizo aquella loable costumbre. Tuvo de este oficio y otros muy calificados, muy honrados gajes de Su Magestad y muchas exenciones y franquizas.

Dejó tres hijas: la una (Magdalena) casada con Francisco Verdugo de Bazán, otra María Ana de Albornoz que fue casada con Alonso de Chávez, con descendencia». Véase Dorantes de Carranza, *op. cit.*, pp. 234-235.

⁵³ AGN, *Inquisición*, vol. 61, exp. 1.

en Palencia hacia 1567 con Antonia Ortiz, natural de Palencia, que fue criada de la mujer del virrey don Luis de Velasco y volvieron a la ciudad de México. El otro alcaide era el de la cárcel de penitencia perpetua también llamado de misericordia, donde se purgaban las condenas de prisión, cargo donde no se encuentra un nombrado oficial sino hasta fines de siglo en la persona de Diego de Espinosa, quien anteriormente había sido nombrado familiar de la Inquisición de Puebla.⁵⁴

Los auxiliares con tareas propiamente policiales eran los llamados familiares del Santo Oficio, el grupo más numeroso percibido a la hora de estudiar a los hombres de la Inquisición. Los familiares téngase presente eran ministros del Santo Oficio de la Inquisición, y no oficiales de ella, pero cuando eran llamados acudían a los mandatos y encomiendas;⁵⁵ no desempeñaban un empleo propiamente dicho, sino que ocupaban un cargo honorífico, muy solicitado por los beneficios que traía consigo el nombramiento, pues quien lo poseía gozaba de una serie de privilegios concedidos al Tribunal y a sus empleados.

De todos los hombres de la Inquisición eran los que originaban conflictos con mayor frecuencia provocando aguda odiosidad. Eran los más numerosos y si bien no percibían remuneración, sus servicios quedaban hartamente pagados con las inmunidades, lo cual liberaba a la Inquisición de la obligación de pagarles sueldos.

La limitación de las actividades policíacas del Tribunal del Santo Oficio en el Virreinato de la Nueva España, fue una de las preocupaciones administrativas más importantes que, a juicio de Greenleaf, tuvieron la Monarquía y el Consejo de Indias.⁵⁶ Cuando se estableció el Tribunal de la Inquisición del Santo Oficio en tierras mexicanas, se adoptaron medidas oportunas para reducir el número y el poder de los familiares, así como el de los comisarios; todo ello tratando de evitar una situación molesta para la Corona como la creación del abuso de autoridad por parte de dichos funcionarios, que convertían su actividad en un Estado dentro del Estado, acentuada esta tendencia por la lejanía y tanta agua de por medio.⁵⁷

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 190, exp. 1; y vol. 442, exp. 12.

⁵⁵ Covarrubias, *op. cit.*, p. 584.

⁵⁶ Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 195.

⁵⁷ Sobre los alcances que la familiatura había alcanzado en España, en especial en Aragón, donde gozaban de grandes privilegios y en la mayor parte de los casos

Como consecuencia de esto, se formuló un decreto Real del 16 de agosto de 1570, regulaba los privilegios de los familiares en Nueva España y reducía su número a doce en la capital virreinal, a cuatro en las ciudades que tenían catedral y a uno en las poblaciones de cierto tamaño.⁵⁸ Fueron inmunes a ser enjuiciados por cuestiones criminales en el Virreinato, pero estaban sujetos al Estado en los juicios civiles.⁵⁹

El análisis sociológico de los familiares capitalinos, hecho posible por la información recabada en las probanzas de limpieza de sangre y la cotejada en diferentes fuentes, que viene a ser el 100 por ciento de ellos, permite conocer mejor a sus personajes.⁶⁰

Los familiares distan mucho de ser unos desconocidos.⁶¹ De los 45 para el siglo XVI, cuyo contexto social se vislumbra con cierta precisión, dos eran familiares de la Inquisición peninsular: uno en Sevilla y uno en Valladolid, varios eran caballeros de la orden militar de Santiago; sólo fueron doce los escogidos en 1571-1572, recordando su número, los 12 encargados de transmitir el mensaje evangélico fueron: don Francisco de Velasco,⁶² caballero de Santiago y medio hermano del virrey Velasco, circunstancias que unidas a su adscripción al cabildo mexicano, como regidor nos lo retratan sin más. Era hijo de don Antonio de Velasco, señor de Salinas del Río Pisuerga y de su segunda mujer doña María Manuel Sarmiento,⁶³ y estaba casado con doña Beatriz de Andrada viuda de Juan Jaramillo,⁶⁴ hija del extremeño don Leonel de Cervantes, comendador del hábito de Santiago y encomendador de la tierra de Portugal⁶⁵ y de doña Leonor de Andrada, nacida en Galicia.

tenían inmunidad al ser enjuiciados por la autoridad civil. Véase Henry C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, New York, tomo II, pp. 263-283.

⁵⁸ La *Nueva Recopilación* recogía en su libro 4, título I, l. 18. «Que en las Inquisiciones de la ciudad de Sevilla y Toledo e Granada haya en cada ciudad de ellas cincuenta familiares, y no más, y en la villa de Valladolid quarenta familiares, y en la ciudad de Cuenca y Córdoba otros quarenta familiares».

⁵⁹ Henry C. Lea, *The inquisition in the Spanish dependencies*, New York, 1908, pp. 536-538, recoge la Cédula Real de Felipe II que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la sección de manuscritos.

⁶⁰ Alberro, *op. cit.*, pp. 53-60.

⁶¹ *Ibidem*, p. 54.

⁶² AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 6p.

⁶³ Sobre el linaje de los Velasco véase Rubio Mañé, *op. cit.*, pp. 520-529.

⁶⁴ Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 328-330.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 250-257. Sobre este notable personaje.

Don Hernán Gutiérrez Altamirano⁶⁶ otras veces llamado don Hernando Gutiérrez de Altamirano y Altamirano, había nacido en Texcoco entre 1533-1534; llegó a recibir la merced de caballero de la Orden Militar de Santiago, estuvo vinculado al gobierno de la ciudad de México, y fue su alcalde ordinario (1568, 1573) y de Mesta (1569, 1574). En 1569 fue uno de los llamados a formular las informaciones que levantó en México el arzobispo don Alonso de Montúfar —en obediencia a la Real Cédula de 23 de enero de ese año— para determinar las deficiencias del gobierno de la Nueva España que urgían ser corregidas. Su enorme riqueza le vino por su grupo familiar, su padre en 1558 lo designó como primer beneficiario y poseedor del mayorazgo de Gutiérrez Altamirano. Fue dueño de enormes propiedades en el valle de Matalzingo (una de ellas llamada Ecatepec) y de las estancias de Tultenango, Tlalcastitlán y La Ventosa, en Michoacán; encomendero de los pueblos de Calimaya, Metepec y Tepemachalco. Desde 1571 fue constante benefactor de los recién llegados padres de la Compañía de Jesús; a su muerte fue sepultado en el Templo de San Francisco, del cual fue gran benefactor por los donativos que dio para la construcción de la enfermería y la sacristía del Convento. Suárez de Peralta, en sus *Noticias históricas de la Nueva España*, dice que fue «un Caballero de los más principales y ricos del reino [...] honradísimo por extremo». Casó con doña Francisca Ossorio de Castilla, nacida en México y ambos fueron abuelos del primer conde de Santiago de Calimaya y por tanto con estrechos vínculos familiares con los Velasco.

Don Antonio Velázquez de Bazán,⁶⁷ caballero del hábito de la Orden Militar de Santiago en 1586, tuvo doble empleo en la Inquisición: alguacil y familiar.⁶⁸ Nació en la ciudad de México y fue el primogénito de los varones de su familia, contrajo matrimonio con doña María de Castro⁶⁹ hija natural del señor conde de Lemos, marqués de Sarriá, quien mandó hacer el 4 de junio de 1571 las probanzas de limpieza de

⁶⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 9

⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 7.

⁶⁸ En enero de 1593 presentó una solicitud al Santo Oficio por la cual constó no se le había devengado su salario desde el año de 1573, el cual se había estipulado anualmente en 600 ducados «de buena moneda de Castilla». Véase AGN, *Inquisición*, vol. 216, exp. 2.

⁶⁹ En las probanzas hechas en Valladolid el 4 de junio de 1571 los testigos nos dicen de ella: «Será de más de veinte y seis años porque así lo parece por su aspecto

sangre de su hija en Valladolid, no habiéndose develado entonces el nombre de la madre, el único testimonio obtenido era que «cuando la hubo era soltero, viudo y no sujeto a matrimonio ninguno»; al hacerse las probanzas en la ciudad de México un año después el 14 de junio de 1572 los vecinos de la ciudad, originarios de Cuéllar son más explícitos:

Y que a la madre de la dicha doña María de Castro este testigo no la conocía más de haber oído decir en casa del dicho marqués de Sarria y fuera della a muchas personas por cosa pública que se llama doña Francisca Morejón, natural de Valladolid donde tiene sus casas [...] que después de casada no sabe con quién se fue a vivir a Galicia [...] Y este testigo conoce en Madrid al Dr. Luçón capellán de su magestad de la Universidad de Santiago el cual es allá público y notorio ser tío de la dicha doña Francisca Morejón e que el dicho marqués es público y notorio ser uno de los Grandes de España y deudo del Rey de España, y del de Portugal e Inglaterra.

Bazán y su esposa se trasladaron a España razón por la cual desconocemos si hubo descendencia.

Manuel de Villegas,⁷⁰ era sin lugar a dudas criollo no podemos precisar si nació en la isla de Cuba o en la ciudad de México pues los testigos son contradictorios al respecto. Era hijo de Francisco de Villegas, natural de Caxtaxiana, y de María de Quixada natural de la Fuente del Maestre; contrajo matrimonio en México con otra criolla de familia de prosapia, doña Margarita de Peralta hija de Martín de Goñi y Peralta, hidalgo navarro y de Beatriz de Zayas, natural de Ecija. Guillermo Porras Muñoz, realizó un magnífico estudio sobre este personaje.⁷¹

García de Albornoz,⁷² criollo, nacido en México hacia 1533; fue contador, veedor y factor de la Real Hacienda y en el ayuntamiento me-

y es de mediano cuerpo y estatura y hermosa de rostro y blanco y en el carrillo izquierdo ha de tener dos lunares por dos el uno en la sien junto al ojo y tiene los ojos un poco saltados [...] Y estuvo siempre en la villa de Cuéllar y hasta en tanto que se casó con don Antonio Velázquez de Bazán su marido que podrá haber más de dos años poco más o menos y después acá ha oído decir que la han llevado a la corte y que posaban en casa de don Rodrigo de Castro, Inquisidor mayor de la Santa Inquisición, hermano del dicho conde su padre».

⁷⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 61, exp. 8.

⁷¹ Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 471-475.

⁷² AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 12.

xicano se desempeñó como regidor (1557) por Real Cédula dada en Valladolid el 18 de agosto de 1556. Pasó a España en 1562 con Alonso de Bazán, como procuradores en Corte, del Ayuntamiento de la ciudad de México. Sabemos que residió en Acapulco en 1566 y fue acusado de la conspiración del Marqués del Valle, motivo por el que se le aprisionó (1568) y fue sentenciado a pagar una multa de 500 ducados y a vivir desterrado durante seis años de la ciudad de México; sin embargo, en marzo de 1573 se le vuelve a encontrar como miembro del Cabildo. También en 1568 tuvo un litigio con Pedro de Aguilar, teniente de Alcalde Mayor de la provincia de Zacatula, sobre la conducción de sus tributos de maíz y cacao.⁷³ Fue el primer poseedor del mayorazgo de Albornoz y encomendero de los pueblos de Mezcaltepeque, Texca, Acapulco, Acamalutla, Coyuca y otros en el actual estado de Guerrero. Patrono fundador en 1588 del Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México, de padres jesuitas; contrajo matrimonio con doña Teresa de Acuña otras veces llamada doña Aldonza de Villafuerte, nacida en Valencia de don Juan León y avecindada después de 1587 en Cuernavaca. Fueron padres de una sola hija doña Luisa de Albornoz y Acuña que en 1572 casó con Melchor López de Legazpi y Garcés, adelantado mayor perpetuo de las Islas Filipinas.⁷⁴ Falleció antes de 1587.

Gaspar Salvago nació en las Islas Canarias, aun cuando su origen familiar se encontraba en Génova, Italia,⁷⁵ se avecindó en la ciudad de México siendo viudo. Desde 1566, se encuentran referencias de él como un importante ganadero,⁷⁶ sus haciendas se ubicaban próximas a la villa de San Miguel, en los Chichimecas y allí su propiedad colindaba en 1578 con la de Leonardo de Cervantes Casaus;⁷⁷ otras propiedades rústicas se localizaban en términos de Acámbaro,⁷⁸ gran parte de su capital se realizó por las ventas de ganado (33 000), te-

⁷³ De este litigio hace un amplio resumen Silvio Zavala en «Tributos y servicios personales de Indios para Hernán Cortes y su familia», México, Archivo General de la Nación, 1984, pp. 317-325.

⁷⁴ La ficha biográfica procede de: José Ignacio Conde y Javier Sanchiz, *Títulos Nobiliarios en Nueva España. Siglo XVI*, Obra en preparación. Sobre la concesión de la familiaratura véase Alberro, *op. cit.*, p. 340.

⁷⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 2.

⁷⁶ *Catálogo...*, ficha núm. 1268.

⁷⁷ *Catálogo...*, ficha núm. 2085.

⁷⁸ *Catálogo...*, ficha núm. 1409.

niendo frecuentes tratos con Alonso de la Fuente.⁷⁹ Mantuvo estrechos vínculos con diferentes miembros del apellido Ramírez de Vargas: Juan le prestó dinero en diferentes ocasiones;⁸⁰ Bernardo, factor y veedor de Su Majestad en Nueva Galicia, además de hacerle fuerte en diferentes ocasiones⁸¹ le vendió las casas que Salvago poseía en la ciudad de México y que se ubicaban en la calle que iba de la Plaza a la calzada de Ixtapalapa, junto al hospital de Nuestra Señora de la Concepción, siendo vecino de Gonzalo Hernández Mosquera; Luis Ramírez de Vargas fue su aval⁸².

Esteban Ferrufino, era de Alejandría de la Palla,⁸³ Italia, llegó a Nueva España en 1565 recomendado por Su Santidad al arzobispo Montúfar. Su misión era depositar en el templo de San Hipólito de México, las reliquias e indulgencias del santo, un hecho que para la Corona, el Cabildo mexicano, incluso la sociedad hispana en México revestía gran importancia, tanto que por Real Cédula del 4 de septiembre de 1570 Ferrufino recibiría una merced de 100 ducados de renta; varios cabildantes inclusive renunciaron a sus sueldos para gratificarlo con 800 pesos, uno de ellos fue Francisco de Velasco, familiar también de la Inquisición. Ferrufino se dedicó al comercio y desde febrero de 1565 se denominó mercader y vecino,⁸⁴ tuvo además un obraje en el que se asistía del servicio de varios indígenas.⁸⁵ En México casó con doña Elena Velloso, hija de Extremeños, avocada desde pequeña en la capital del virreinato.

El octavo familiar Pedro Pérez de la Portilla,⁸⁶ era montañés y dedicado al comercio; no puede decirse que fuera un mercader exitoso, mucho menos un buen pagador, pues la documentación notarial nos lo presenta constantemente lleno de deudas, realizando obligaciones de pago, buscando procuradores de causas para solventar pleitos,⁸⁷ etcétera. Tal parece que se dedicó junto a Juan María de Alborgo

⁷⁹ *Catálogo...*, ficha núm. 1409.

⁸⁰ *Catálogo...*, ficha núm. 2257.

⁸¹ *Catálogo...*, ficha núm. 2287.

⁸² *Catálogo...*, ficha núm. 2287.

⁸³ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 4.

⁸⁴ *Catálogo...*, ficha núm. 4036.

⁸⁵ *Catálogo...*, ficha núm. 1567.

⁸⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 19.

⁸⁷ *Catálogo...*, ficha núm. 4811.

al comercio del cacao, pero no a gran escala;⁸⁸ tuvo vínculos comerciales con Luis de la Concha, Juan Guerrero⁸⁹ y con don Juan Maldonado de Montejo.⁹⁰ En julio de 1572 fue nombrado familiar;⁹¹ apenas un año antes Pérez de la Portilla se encontraba en la cárcel pública por deudas⁹².

Juan Martín Telmo,⁹³ aragonés, había llegado a la ciudad de México procedente de Toledo, acompañando al virrey marqués de Falces en 1566, a quien sirvió de secretario: Sabemos que era amigo personal de Ferrufino y en Nueva España mantuvo relaciones con otros criados de los virreyes que se habían quedado en México tales como Felipe de Mur y Miguel de San Pao. Telmo tuvo oportunidades nada despreciables en tiempos de Falces, ya que la virreina marquesa de Falces, doña Leonor de Mur, «le tenía y reputaba por pariente de su primer marido» don Gerónimo de Bolea. En México casó con doña Teresa de Villaseca, criolla e hija de Andrés de Villaseca y de Ana de Lezcano, importantes criadores de ganado en Pachuca que se habían avicinado en México.

Antonio de Espejo,⁹⁴ fue quizá el más controvertido de todos sus contemporáneos en el cargo, tanto así que en su expediente consta una nota marginal donde dice no habersele dado título, por delitos.⁹⁵ Nació en Torremilano hacia 1534, vivió su niñez en Córdoba y Sevilla de donde pasó a Nueva España junto con el primer inquisidor don Pedro Moya de Contreras. Había contraído matrimonio en México con Juana de la Vega, natural de Sevilla, llegada a Nueva España en 1557. Espejo estuvo dedicado al comercio en la ciudad de México, poseía numerosas tierras y ganado en la región de Querétaro;⁹⁶ su carrera como familiar de la

⁸⁸ *Catálogo...*, ficha núm. 4104.

⁸⁹ *Catálogo...*, ficha núm. 3902.

⁹⁰ *Catálogo...*, ficha núm. 5583.

⁹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 19.

⁹² *Catálogo...*, ficha núm. 1084.

⁹³ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 5.

⁹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 2.

⁹⁵ Alberro, *op. cit.*, p. 197, recoge en la versión española de su obra ya citada «cómo mató a un vaquero suyo que cuidaba sus rebaños en sus tierras queretanas y fue por ello procesado y hallado culpable» p. 58. Greenleaf en su obra ya citada *La Inquisición en Nueva España*, recoge otro suceso ocurrido entre Espejo y el corregidor de la ciudad de México, en la que el familiar de la Inquisición obstruyó la justicia.

⁹⁶ *Catálogo...*, fichas núms. 2254, 1280.

Inquisición fue ya estudiada por G. R. G. Conway.⁹⁷ Entre sus múltiples actividades colaboró con Moya de Contreras en la aprehensión de los piratas de Hawkins entre 1572 y 1574 y participó en una expedición a Arizona y Nuevo México, en 1582-1583.⁹⁸

El otro familiar Marcos Rodríguez,⁹⁹ parece coincidir con Antonio de Espejo, ambos andaluces, comerciantes de ganado, lana¹⁰⁰ y cacao,¹⁰¹ socios de compañías mercantiles, casados con dos hermanas sevillanas hijas de Juan Chaparro y Marina de la Vega. Rodríguez, aparece muy cercano a Espejo, a veces uno se pregunta si no era también prestanombres, trianguló su giro comercial en las plazas de Sevilla, Perú y México teniendo en Sevilla fuertes vínculos con Diego López de Granada.¹⁰² Para 1578 diversifica sus negocios y comercia con granos, para ello remata la percepción del tributo del maíz de localidades como Tuçintlán y Ateupa.¹⁰³ Al igual que Espejo debió ser pendero pues el 18 de septiembre de 1581 presentó su título de familiar del Santo Oficio en el Cabildo de la ciudad de México, con licencia de portar armas y de que las justicias de la ciudad no se las quitasen ni molestasen.¹⁰⁴

A diferencia de los anteriores Gabriel de Villasana,¹⁰⁵ burgalés, de oficio platero y residente en la ciudad de México con anterioridad a 1544, se presenta como una antítesis por su honestidad. En julio de 1544 se le recibió juramento como alcalde, veedor y marcador de los plateros entregándosele la marca de la ciudad,¹⁰⁶ recibiendo como

⁹⁷ G. R. G. Conway, «Antonio de Espejo, as a familiar of the Mexican Inquisition, 1572-1578», en *New Mexico Historical Review*, Nuevo México, 1931, vol. 5, pp. 1-20.

⁹⁸ Alberro, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 9.

¹⁰⁰ *Catálogo...*, ficha núm. 1372.

¹⁰¹ *Catálogo...*, ficha núm. 852.

¹⁰² *Catálogo...*, ficha núm. 5579.

¹⁰³ *Catálogo...*, ficha núm. 5743.

¹⁰⁴ Edmundo O'Gorman, *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México. Siglo XVI*, México, MCLXX, acta núm 4306, p. 582.

¹⁰⁵ A pesar de no haber encontrado la limpieza de sangre del funcionario Gabriel de Villasana, sabemos de su existencia por la relación que aparece en AGN, *Inquisición*, vol. 87, exp. 1. (Solange Alberro lo menciona asimismo como familiar pero no indica la fuente de procedencia, *op. cit.*, p. 340). Gabriel de Villasana depuso, asimismo, como testigo en AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 13, pero en su declaración no dice ser familiar del Tribunal del Santo Oficio.

¹⁰⁶ O'Gorman, *Guía...*, núm. 1283, p. 210.

vecino hasta el primero de enero de 1547 y recibió el nombramiento de fiel mercader.¹⁰⁷ La documentación notarial nos lo sitúa como el escogido para proteger al grupo de los plateros,¹⁰⁸ a sus viudas o a sus huérfanos.¹⁰⁹ Villasana tuvo hacienda en términos de Tucalguacán y Zacayuca¹¹⁰ y se sabe que por razones de su oficio mantenía vínculos estrechos con Damián Díaz y Martín de Mendiola.¹¹¹

En cuanto a su origen la primera elección de familiares con cuatro criollos (33.3 por ciento) supera los porcentajes seculares que los sitúan en un 15 por ciento. Los siete peninsulares suponen un 58.3 por ciento, el cual se incrementará a un 75 por ciento secular. En esta primera elección hubo dos castellanos, dos andaluces, un aragonés, un canario y un montañés, así como un italiano (8.3 por ciento); si los peninsulares fueron mayoría aplastante durante el siglo XVI, los criollos como analizó Solange Alberro, empezarán a afirmarse en los años 1625-1630, y parecen superar a los primeros a partir de 1640.¹¹²

Los auxiliares para los asuntos administrativos y fiscales eran el receptor general, empleo para el cual fue escogido el vasco Pedro de Arriarán,¹¹³ probablemente debido a su situación económica desahogada producto de sus incursiones comerciales con cueros,¹¹⁴ principalmente con mercados sevillanos, que le permitió dar el 25 de octubre de 1571 fianzas de hasta 24 000 ducados sin haber aún bienes confiscados. Buenos para cuidar los dineros debían ser los vascos ya que el primer contador del Tribunal fue también euskaldún, se trata del vizcaino Martín de Aranguren,¹¹⁵ quien pudo ejercer el cargo solamente hasta el 4 de julio de 1573, día en que falleció, viviendo en la calle que iba de San Pablo a San Sebastián. De Aranguren tuvo una importante compañía de comercio con doña Beatriz de Herrera, viuda del adelantado Alonso de Montejo y fue el casero de don Carlos de Luna y Arellano, mariscal de Castilla; estaba casado con doña Catalina

¹⁰⁷ *Ibidem*, núm. 1465, p. 232.

¹⁰⁸ *Catálogo...*, ficha núm. 1550.

¹⁰⁹ *Catálogo...*, ficha núm. 3326.

¹¹⁰ *Catálogo...*, ficha núm. 1543.

¹¹¹ *Catálogo...*, ficha núm. 3326.

¹¹² Alberro, *op. cit.*, p. 54.

¹¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 5.

¹¹⁴ *Catálogo...*, fichas núms. 5404 y 1092.

¹¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 7.

de Avendaño, señora que se reconocía por pariente cercano de Zumárraga. Martín de Aranguren participó también en la vida municipal, como tenedor de la sisa y estuvo encargado del empedrado de la ciudad desde 1570 «y según dicen la dio muy bien adornada y puesta en policía»; además, edificó unas casas que fueron «las más principales de esta ciudad» que posteriormente fueron de los herederos de Juan Guerrero de Luna. Uno de sus hijos el bachiller Juan de Aranguren presentó pruebas de limpieza de sangre para ingresar a la Inquisición en 1594.¹¹⁶

Completaban el cuadro de los empleados en asuntos administrativo-fiscales un notario de secuestros, con su respectivo ayudante del secreto, un notario del secreto y otro notario del juzgado.

El ayudante del secreto se encuentra entre los cargos menores y se hallaba presente cuando se practicaban los interrogatorios y en todas aquellas cuestiones que competían al «secreto». La mayoría de los que ocuparon este cargo menor acabaron por ser nombrados notarios cuando no recibieron el nombramiento de forma conjunta; esto ocurrió con Jerónimo de Egui,¹¹⁷ primer notario del juzgado y ayudante del secreto del Tribunal novohispano. Egui si bien había nacido en Valencia era de origen navarro y llegó a Nueva España precedido de un buen aprendizaje, además de lo que su propio padre escribano de mandamientos del rey le hubiera podido enseñar, había trabajado como oficial de Mateo Vázquez, secretario del cardenal don Diego de Spíndola, en Madrid.

Había en el tribunal dos notarios más: Pedro de Ledesma ocupando el cargo del secuestro y Lope de Villalobos el del secreto, el primero se presentaba con el oficial en el momento de la aprehensión; el segundo, por su parte, intervenía directamente en todo el proceso. Ledesma, madrileño, tenía experiencia en el cargo, pues había sido escribano de rentas y familiar del Santo Oficio de la Inquisición de Tolédo,¹¹⁸ estaba casado con una criada de la virreina doña Ana de Castilla, mujer de don Luis de Velasco. Un canal para llegar al poder nada despreciable.

¹¹⁶ Javier Sanchiz, «Presencia vasca en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición» en *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, vol. 1.

¹¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 65, exp. 7.

¹¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 8.

No se debe olvidar a los abogados, y procuradores del Real Fisco, así como al proveedor de las cárceles. Para la defensa de los reos estaban los abogados del fisco. En 1572 se nombra a los dos primeros, el doctor Fulgencio de Vique¹¹⁹ y el licenciado García de Carvajal, quien permanece en México hasta 1588 en que es promovido como oidor de Filipinas, siendo entonces sustituido por el licenciado Gaspar de Valdés. Ambos abogados tenían características semejantes, eran peninsulares originarios de la submeseta sur y llevaban más de diez años en la ciudad de México, ejercieron como léguleyos en la Real Audiencia y tenían actividades en otros ámbitos tales como el cabildo y la Universidad; asimismo, estaban casados con mujeres peninsulares. La mujer de Fulgencio de Vique llegó a México desde los seis años y su padre había conseguido vincularse al mundo de los escribanos en México desde donde ejerció un interesante vínculo con el cabildo de la ciudad. Con Fulgencio de Vique encontramos un ejemplo característico de redes intensas de relaciones que buscaban el control de la Inquisición, quizá como ningún otro caso. Poco se sabe de su familia sólo que tuvo dos hijos: el bachiller Pedro de Vique, clérigo beneficiado en el partido de Ichapempa quien solicitó ingresar a la Inquisición, y Ana de Vique, casada con Pedro de Vega, familiar del Santo Oficio, quien desempeñó además los cargos de ayudante del secreto y contador. Vique vivía en la ciudad de México en 1576 en la calle que iba de la Plazuela de Santo Domingo a la Casa y Compañía del Benditísimo Nombre de Jesús,¹²⁰ debió llegar a México hacia 1561, año en el que ya lo encontramos como testigo en la documentación notarial. Su ansia de honores lo llevó a que el 15 de abril de 1562 encargara a Alonso de Bazán se dirigiera como su apoderado al Rey y al Consejo de Indias solicitando alguna que otra merced.¹²¹ La Inquisición para él colmaría una buena parte de aspiraciones políticas, tanto que además de abogado del fisco es nombrado abogado de presos junto al licenciado Melchor de Ávalos,¹²² este último, peninsular—extremeño—, licenciado, con más de 10 años de residencia en México, abogado de la Real Audiencia y casado con una peninsular, también tenía «chamba previa» en el cabildo de la ciudad de México

¹¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 61, exp. 7.

¹²⁰ *Catálogo...*, ficha núm. 1465.

¹²¹ *Catálogo...*, ficha núm. 3561.

¹²² AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 8.

y desde el 15 de junio de 1562 había sido nombrado letrado de la ciudad con un salario de 100 pesos y una donación nada despreciable de solares por parte del propio cabildo.

Juan Ruiz¹²³ fue nombrado procurador del Real Fisco, había nacido en Córdoba; era viudo de Ana Ruiz, natural de Pedroche, con la que tuvo tres hijos: Juan Ruiz, Antonio Ruiz Beltrán,¹²⁴ quien vivía también en México y buscaba obtener en 1571 el título de escribano real de provincia, y Mari Sánchez. Viudo, volvió a casarse con Juana Rodríguez.

Se escogió a Melchor de Escalona,¹²⁵ para proveedor de las cárceles; sevillano, hijo de un familiar y alcaide del Tribunal del Santo Oficio de Sevilla, se encontraba en México, al menos desde 1561,¹²⁶ donde contrajo matrimonio con Catalina Vélez, nacida en Orán, quien llegada a Nueva España hacia 1552, Escalona solicitó pertenecer al Tribunal del Santo Oficio el 20 de diciembre de 1571, realizándose la información el 7 de enero de 1572; juró el cargo el 20 de enero del mismo año.

El Tribunal contaba con varios servicios auxiliares que englobaba a numerosos laicos y eclesiásticos que completaban el aparato inquisitorial; no todos fueron nombrados en la gran avalancha de cargos de 1571-1572.

Los auxiliares sanitarios eran: el médico, el cirujano-barbero y el boticario. Esta época era precisa en cuanto a las funciones que cada uno desempeñaba: el barbero entendía de sangrías, el boticario aparejaba las medicinas, el cirujano curaba las heridas y el médico curaba universalmente todo género de enfermedades. No obstante las funciones del barbero y del cirujano fueron reunidas en una sola persona en la figura de Andrés de Aguinaga, vasco nacido en Guipúzcoa, casado en México con Ana Pérez de Bobadilla, quien se encontraba en la ciudad desde los cuatro años de edad.¹²⁷ Aguinaga duró poco en el car-

¹²³ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 4.

¹²⁴ Los testigos al hacer las pruebas para el oficio de escribano de provincia además de darle un patrimonio de 200 mil maravedís nos dicen del padre que «tiene largo de comer y lo que a menester y ansy mismo a oydo dezir que el dicho Antonio Ruiz sin lo quel dicho su padre tiene ha ganado por su industria largo de comer con que se sustenta e se puede sustentar [...] Tiene más cantidad de 300.000 maravedis de patrimonio».

¹²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 65, exp. 8.

¹²⁶ *Catálogo...*, ficha núm. 3264.

¹²⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 4.

go y en 1573 fue sustituido por defunción, y para el puesto de médico fue escogido el doctor Juan de la Fuente,¹²⁸ sevillano, hombre docto y preparado, de ello es la larga lista de libros que trajo a Nueva España. Vivía en la ciudad de México en la calle que iba al hospital de San Lázaro, en la casa que hacía esquina con la de Tacuba,¹²⁹ desarrolló una importante labor al servicio de la ciudad, razón por la cual el cabildo lo nombró visitador de las boticas, de los barberos y de los cirujanos desde 1563 a 1590. Su alta preparación le hizo acreedor al cargo de examinador de todos aquéllos que quisieran ser médicos, cirujanos, barberos, boticarios, comadres, parteras y especieros. Ello permite entender —como dice Sebastián de Cobarrubias— que el médico era barbero, boticario, herbolario, anatomista, algibrista y cirujano y que con nombre universal se le llamaba médico. Quizá él suplió la necesidad de nombrar boticario, ya que el primero para tal cargo fue Melchor Ruiz hasta 1616.

Del resto, el maestro mayor de obras, fue un cargo que apareció hasta el siglo XVII en la persona de Bartolomé Bernal, alarife de la ciudad de México, quien juró el cargo el 30 de julio de 1638.

El capellán, cargo que ocupaba aquel que oficiaba misa en la capilla de la Inquisición, no aparece en las nóminas de personas que sirvieron al Santo Oficio y que contiene relación de sus salarios, que por tanto es de suponer que en Nueva España era un puesto meramente honorífico cuyo primer beneficiario hasta 1575 fue el presbítero Jerónimo del Álamo, segoviano, quien había llegado a Nueva España hacia 1565 con el oidor doctor Sedeño.

El intérprete se definía como aquel «que buelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en el qual se requiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas, y lo que en ellas se dize por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en estotra lengua le puede corresponder».¹³⁰ Por lo general eran bilingües o trilingües, nombrados por el comisario, que lo hacía tomando en cuenta su propiedad, inteligencia y confianza; sus oficios sólo eran requeridos cuando las personas que se presentaban a reconciliarse no sabían español.

Fray Antonio de Morillo,¹³¹ fraile franciscano se encontraba en Nueva España desde 1548; había nacido en Benalcázar. Junto al

¹²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 8

¹²⁹ O'Gormann, *op. cit.*, p. 583, núm. 4311, p. 588, núm. 4342.

¹³⁰ Cobarrubias, *op. cit.*, pp. 739-740.

especialista en lenguas indígenas encontraremos otros ya avanzado el siglo XVI: Diego Nicolás, intérprete de la lengua flamenca y alemana de la Inquisición de Sevilla, fue admitido en México, para el mismo efecto el 16 de noviembre de 1594;¹⁵² Enrico Martínez,¹⁵³ fue intérprete de lengua alemana y flamenca del Santo Oficio de la Inquisición desde el 10 de junio de 1598; Diego Blanco, intérprete de la lengua inglesa y escocesa en la Inquisición de Sevilla, admitido en el Tribunal novohispano el 9 de julio de 1607. Siempre quedaba el recurso de los intérpretes de la Real Audiencia, los cuales fueron numerosos¹⁵⁴.

Había además, los nuncios encargados de «llevar aviso, noticia u encargo de un sugeto a otro, enviado a el a este efecto»,¹⁵⁵ razón por la que a veces aparecen denominados como pregoneros, Francisco Arias de Valdés fue el primero,¹⁵⁶ nació hacia 1542 en Azellana, Asturias, de donde pasó a ser vecino de Madrid. Llegó a Nueva España casado con Mari Nuñez, meses antes de su nombramiento. Junto con el nuncio también el portero entregaba avisos, citaciones y correspondencia, notificaba los Autos de Fe y otros cometidos semejantes. El canario Luis de León,¹⁵⁷ fue designado portero, empleo al que le estaba prohibido tener actividades mercantiles de cualquier género. Había llegado a Nueva España, como criado del inquisidor Juan Cervantes quien no pisó tierra novohispana¹⁵⁸ obtuvo nombramiento del Santo Oficio el 3 de diciembre de 1571, anteriormente había pertenecido

¹⁵¹ AGN, *Inquisición*, vol. 62, exp. 2.

¹⁵² No consta expediente de información de limpieza de sangre; su existencia se desprende de la Nómina del Tribunal ya mencionada.

¹⁵³ AGN, *Inquisición*, vol. 217, exp. 17.

¹⁵⁴ En el momento de instalación del Tribunal los siguientes intérpretes eran utilizados por la Real Audiencia, preferentemente en lengua indígena: Juan Navarro, Rodrigo Gutiérrez, Cristóbal Blasco, Francisco Osorio Ribadeo, Diego de Herrera, Francisco Granada, Diego de León, Juan de Riberol, Juan Gallego.

¹⁵⁵ *Diccionario de Autoridades*, op. cit., vol. 2, p. 694.

¹⁵⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 14.

¹⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 60, exp. 10.

¹⁵⁸ Al realizarse la probanza en el Real de Las Palmas el 2 de enero de 1571 se hacía constar que es «hombre de edad de treinta años, de buena estatura, tiene la barba taheña y tiene dos lunares encima del hojo uno de una parte y otro de otra», estaba ya casado. La genealogía de su consorte está muy completa a partir de las pruebas realizadas en el Valle de Santa María de Betancuria, Fuerteventura, el 18 de diciembre de 1570, por parte de su cuñado Pablo Mateos, que asimismo pasó a Nueva España, como criado del Inquisidor.

al Santo Oficio de la Inquisición de Canarias,¹³⁹ casó con María de Bethancourt natural de Lanzarote.

Dentro de los auxiliares religiosos estaban los llamados honestas y religiosas personas; comunmente eran dos por Tribunal, generalmente frailes, obligados a estar presentes cuando los testigos ratificaban sus testimonios. En el primer periodo estos servicios eran gratuitos, posteriormente hubo una pequeña retribución, que en el caso de los frailes pasaba a su convento; pertenecían al grupo de funcionarios menores. Para el siglo XVI sólo accedió al cargo la orden de los dominicos siendo sus representantes fray Juan de Volante,¹⁴⁰ nacido en Toledo, quien llevaba en México desde 1566 y fray Juan de Treviño,¹⁴¹ montañés quien parece haber llegado a la ciudad de México también en 1566, acompañando a un pariente, Juan de Orduña, los cuales vinieron a averiguar sobre la muerte de un deudo que mataron aquí y que debió tomar en México el hábito, sí bien no consta la fecha de su concesión si figura en la nómina de inquisidores.¹⁴²

Ocasionalmente se designaban unos visitadores de librerías, es decir, de bibliotecas, cargo para el que fue nombrado el leonés fray Francisco de Ribera,¹⁴³ comisario general de la orden de San Francisco en México a quien le acompañaba fama en tales labores, pues le estaba «cometida la visita de las librerías de los conventos de su orden y religiosos de ella». Sus funciones fueron aparejadas a las de calificador, por esto en algunos estudios aparecen confundidos. Estaban también los recogedores de libros, este cargo aparecerá en Nueva España hasta el

¹³⁹ Tanto él como su padre habían sido miembros del Tribunal del Santo Oficio en Canarias.

¹⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 12.

¹⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 63, exp. 13

¹⁴² «Nómina del Tribunal de la Inquisición de Nueva España. 1571 - 1646», en *Boletín del Archivo General de la Nación*, XXVI, núm 4, octubre-diciembre 1955, p. 705. De 1571 a 1646, además de los mencionados en el siglo XVI acudieron al convento de Santo Domingo de esta ciudad de México a esta ocupación de «Honestas y religiosas personas» para las ratificaciones desde que se fundó esta Inquisición sin más recaudo que haber jurado: fray Pedro de Galarza; fray Pedro de Carranza; fray Pedro de Castañeda; fray Hernando de Luna; fray Alonso Franco, predicador general; fray Ambrosio de Montenegro; fray Gerónimo de Morales; fray Francisco de Landaeta; fray Pedro de Aranguren; fray Francisco de Guevara, predicador general; fray Joseph de Herenchun y fray Diego Piquero.

¹⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 64, exp. 6.

21 de octubre de 1641 en la persona de Hipólito de Rivera, de oficio libre-ro, no habiendo en el siglo XVI nadie que desempeñase tales funciones.

Además de todos estos estaban los comisarios representantes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, diseminados en los principales puntos de la jurisdicción inquisitorial, ya fueran ciudades, villas o pueblos apartados, centros mineros y los puertos,¹⁴⁴ tenían amplias facultades para investigar a sospechosos, es decir, las averiguaciones después de la denuncia y antes de la aprehensión del hereje, pero necesitaban orden para aprehender y secuestrar bienes. Debían visitar las naos en los lugares donde había puerto¹⁴⁵ y proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir denuncias y testificaciones.

Los primeros puntos ocupados por un comisario inquisitorial fueron: Antequera, Guadalajara, Guatemala, Michoacán, Nicaragua, Sultepec y Yucatán, no tardarían en aparecer comisarios en Veracruz, Puebla, Zacatecas, Otumba, Chiapas y hasta Manila, y por si fuera poco, más familiares en cada una de las referidas poblaciones, individuos buscando honores tan prestigiosos como podían serlo los que provocaba la ciudad de México, a veces quizá más por la ausencia de pares.

CONCLUSIONES

Parafraseando a Solange Alberro el cuerpo inquisitorial mexicano presentó una estructura operativa similar a la de otros tribunales tal como era de esperarse. Un tribunal repleto de empleados, de funcionarios necesarios para el desempeño de su cometido. Las alianzas y relaciones múltiples entre los funcionarios de la Inquisición y sus familias mantenían la unidad del grupo, unidad que daba fortaleza para controlar los problemas locales, aplicar estrategias de negociación a mediano y largo plazo, evitando peleas que hubiesen podido romper la unidad del bloque. Es evidente que por medio de estas alianzas quedaban involucradas amplias facciones sociales que podían esperar protección o ayuda no tanto del aparato inquisitorial sino de sus integrantes y en consecuencia, estaban dispuestos a respaldar las acciones.

Es necesario dar peso al ámbito familiar relacionado con el ejercicio del poder, ya que a través de intrincados mecanismos y alianzas

¹⁴⁴ Alberro, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁵ Ávila Hernández, *op. cit.*, p. 196.

familiares, los integrantes del cuerpo inquisitorial aseguraban protección ayuda y respeto de sus intereses y los de la parentela más cercana.

Un peso familiar y unas relaciones, que en el presente trabajo es una aproximación para desentrañar esos personajes anónimos que dieron parte de su vida para que la maquinaria funcionase; es una llamada de atención al necesario cruce de información para la reconstrucción de las biografías colectivas en donde probanzas de limpieza de sangre y protocolos notariales nos permiten enriquecer el conocimiento de las épocas virreinales.

Quizá pueda afirmarse que los empleados y funcionarios formaron una extensa familia en donde la cercanía física y laboral, así como las relaciones que se fueron gestando entre las personas de honor les permitió identificarse como parte de un grupo. No se olvide que la mayoría de ellos por su posición, riqueza y relaciones influían indirectamente en la toma de decisiones de diferentes ámbitos del gobierno y de la vida local.

Todos ellos luchaban además de mantener una estructura por dar a la sociedad parámetros en los que una parte fundamental era aquello de «A tu hijo buen nombre y oficio le procures».

CONFLICTOS POLÍTICOS Y JURISDICCIONALES EN LA INQUISICIÓN EPISCOPAL A MEDIADOS DEL SIGLO XVI

Ma. del Carmen Espinosa

Quizá el título de este texto suene un tanto pretensioso y el contenido no cumpla con las expectativas que puede despertar. Ciertamente, se tratan conflictos políticos y jurisdiccionales, pero no como el resultado de una investigación exhaustiva de los procesos inquisitoriales en el período entre 1535 y 1570. El trabajo tiene un carácter más propositivo que concluyente; pretende ser una provocación para estimular el estudio de temas como: los gobiernos provinciales, la Inquisición episcopal y la relación entre la norma y su cumplimiento en diversos ámbitos de la vida novohispana; materias que son fundamentales para la comprensión de la realidad virreinal, pero que no han sido suficientemente investigadas.

Se hace referencia a tres procesos en los que se expresa este tipo de confrontaciones para mostrar como estos expedientes concentran información sobre asuntos tan variados como la explotación de los indígenas, los enfrentamientos entre autoridades civiles y eclesiásticas, la flexibilidad de las fronteras jurisdiccionales entre ambas instancias y los intereses económicos.

El hecho de que los archivos inquisitoriales proporcionen información en materia política no es casual. Sabemos que existe una estrecha relación entre la Inquisición y la política, aunque hay quien califica esta cuestión como banal;¹ Solange Alberro afirma que:

[...]lo político, tal como lo concebimos no existe [aún] y finalmente todo es político, como lo declaraba en su sencillez la fórmula de Felipe

¹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 152. Esta afirmación se encuentra justo al inicio del capítulo «La actividad inquisitorial y la política» y la autora reconoce que no se puede eludir esa cuestión.

II, «para el servicio de Nuestro Señor y el Nuestro»: los dos servicios, aunque claramente distinguidos, se hallan estrechamente asociados.²

Por su parte, Bartolomé Bennassar ha dedicado un libro completo al estudio de la Inquisición española desde la perspectiva política y social;³ el autor afirma de manera contundente que:

[...] durante dos siglos y medio, la Inquisición estuvo, de manera sutil sin duda, al servicio del Estado, aunque evidentemente apuntara en primer lugar al objetivo que le era propio, el de crear un pueblo unificado por la misma creencia, conforme a la ortodoxia católica más exacta.⁴

Desde esta perspectiva, queda clara la existencia del papel político de la Inquisición puesto que la necesidad de tener un pueblo unificado por la religión es de naturaleza política. Sin embargo, la correspondencia entre la Iglesia y el Estado, la Inquisición y el poder político va más allá de posibles afirmaciones simplistas que sólo colocan a esta institución como un aparato de control ideológico. El vínculo entre el Imperio español y la Iglesia es sumamente complejo y el Santo Oficio no es la excepción.

Recordemos que la conquista de los territorios encontrados a partir de los viajes de Colón tuvo un fuerte sentido religioso. En plena conformación de la monarquía absoluta en España, los reyes necesitaban del derecho divino: su autoridad parecía provenir de Dios y del Papa, pero el ejercicio de dicha autoridad estaba en manos del monarca. Los Reyes Católicos y sus sucesores tuvieron en sus manos el Real Patronato Eclesiástico sobre los dominios españoles de ultramar, por medio de éste la Iglesia americana quedaba bajo el control de la Corona.⁵

² *Ibidem.*

³ Bartolomé Bennassar *et al.*, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, Temas Hispánicos. Sobre este mismo punto ver también a Yolanda Mariel de Ibáñez, *El Tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*, presentación y coordinación de José Luis Soberanes y Fernández, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, Serie C: Estudios Históricos, núm. 6, p. 15.

⁴ *Ibidem*, p. 322.

⁵ C.H. Haring, *El imperio español en América*, versión española Adriana Sandoval, México, Alianza/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, Los Noventa, Cultura crítica de nuestro tiempo, núm. 12, p. 237-238 y J. M. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, Sección de Obras de Historia, p. 67.

Esto parece simplificar las cosas, ya sabemos quien detentaba el poder. Sin embargo, su imposición en América y las relaciones entre los funcionarios reales y la Iglesia en el Nuevo Mundo, y particularmente en la Nueva España no eran tan sencillas. Ni el aparato estatal ni la maquinaria eclesiástica fueron monolíticos y parte de la conflictiva que surgió entre las diversas instancias administrativas se debió justamente a su diversidad y complejidad. Como afirma Rosa Camelo: «[...] los dos cuerpos —el eclesiástico y el civil— fueron dos burocracias que obedecían a una misma cabeza y que luchaban por prevalecer la una sobre la otra siempre con la bandera de que estaban cumpliendo con lo dispuesto por las autoridades».⁶

La función inquisitorial fue trasladada a la Nueva España con las condiciones propicias para involucrarse en conflictos administrativos. La misma Nueva España, nació con problemas jurisdiccionales que no fueron la excepción, sino la norma en el sistema político virreinal. Los primeros gobernantes españoles en Nueva España fueron los propios conquistadores: Hernán Cortés, Nuño Beltrán de Guzmán y Francisco de Montejo, entre otros. No sólo combatieron, también invirtieron recursos económicos para ganar la tierra con la esperanza de convertirse en los señores vitalicios de la misma y heredar el poder y los beneficios a sus descendientes. La Corona pronto los desengañó imponiéndoles autoridades nombradas por el rey y su consejo; a menos de diez años de la caída de Mexico-Tenochtitlan ya había altercados entre diferentes facciones de conquistadores y de éstos con las autoridades reales.

En el ámbito eclesiástico las cosas no fueron muy diferentes. La Iglesia novohispana fue fundada por el clero regular encabezado por la Orden de Frailes Menores; para arar en terreno virgen y ante la carencia de párrocos, el Papa otorgó a los frailes y sus preladados el privilegio de ejercer funciones reservadas al clero secular y en algunos casos exclusivas del ordinario. Cuando el clero secular se incrementó y fueron nombrados los primeros obispos comenzaron los enfrentamientos entre las dos ramas de la jerarquía eclesiástica; además, el clero regular apoyó frecuentemente a los conquistadores y el secular —con los obispos en la cima— a las autoridades monárquicas.

⁶ Rosa Camelo, «El cura y el alcalde mayor», en *El gobierno provincial en la Nueva España. 1570-1787*, Woodrow Borah, (coord.), México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, Serie Historia Novohispana, núm. 33, p. 150.

Asimismo, se entrecruzaron los cometidos de las autoridades civiles con las eclesiásticas. Los clérigos de distintos niveles estaban obligados a vigilar de cerca a los funcionarios reales quienes, por otra parte, tenían que ser cristianos viejos y cumplir con sus obligaciones religiosas como ejemplo para los vasallos a quienes gobernaban. Estas cualidades y obligaciones tenían que ser cuidadas por la Iglesia y sus prelados.

Por su parte, los agentes reales debían ejercer el patronato eclesiástico en representación del monarca. Así, el rey y el Consejo de Indias nombraban a los obispos y canónigos supuestamente con el requisito de la aprobación papal, mientras el virrey designaba a los párrocos beneficiados, quienes debían ser ratificados por la audiencia.

Los alcaldes mayores y corregidores vigilaban que los religiosos que ejercían en su territorio cumplieran con los requisitos legales y que cultivaran adecuadamente su ministerio. Tanto el párroco o el doctrinero, como los oficiales reales al nivel local debían cuidar la moral de las comunidades a su cargo, principalmente tratándose de la población indígena. Alcaldes mayores y corregidores efectuaron el cobro de los tributos, pero parte de ellos estaba destinado a la construcción y reconstrucción de los edificios de culto y el pago a los religiosos bajo el control y con la previa autorización de la propia audiencia. Tanto los representantes de la Iglesia como los de la Corona tenían el compromiso de impedir la explotación de los indígenas y observar que fueran debidamente evangelizados. Era evidente que los miembros de las dos burocracias compartían responsabilidades y, como se verá más adelante, la Inquisición no quedó exenta de participar en estas confusiones; al respecto Haring afirmó que:

Nunca hubo una línea clara de demarcación entre las funciones de las diversas agencias gubernamentales que se ocupaban de los problemas coloniales. Por el contrario, se estimuló deliberadamente una gran cantidad de traslape para impedir que los funcionarios construyeran indebidamente un prestigio personal o se embarcaran en prácticas corruptas.⁷

Entonces, si los problemas de jurisdicción fueron una constante en la realidad novohispana, ¿qué sentido tiene estudiarlos? Bennassar dice

⁷ Haring, *op. cit.*, pp. 162-163.

que «sería un importante error prestar una atención demasiado grande a los conflictos de jurisdicción, ciertamente numerosos, entre la justicia real y el Santo Oficio: se referían tan sólo a casos de personas, sin alcance político». ⁸ Estoy de acuerdo con él en lo general, pero considero que es necesario hacer algunas precisiones, de otra manera no se justificaría la realización de este escrito. Tal vez los conflictos jurisdiccionales no tuvieron repercusiones políticas en los niveles jerárquicos más altos ni deterioraron las relaciones entre el Estado y la Inquisición; sin embargo, es importante estudiarlos debido a que, en algunos casos, estas confrontaciones fueron el reflejo de problemas significativos, como veremos a continuación.

Iniciada la colonización de los primeros territorios descubiertos, el cardenal Jiménez de Cisneros nombró a los primeros prelados inquisidores para América; desde entonces se estableció la consigna de impedir a las autoridades civiles involucrarse en asuntos inquisitoriales, ⁹ pero, como es bien sabido, estas disposiciones no se cumplieron cabalmente. En la Nueva España, durante la conquista, fue Cortés el primero en castigar asuntos que tenían que ver con la jurisdicción inquisitorial: promulgó una ordenanza contra los blasfemos imponiendo fuertes castigos contra los que la infringieran; ¹⁰ Greenleaf comenta que:

[...] no había una maquinaria administrativa adecuada en la Iglesia primitiva para imponer la ortodoxia, por lo cual el clero debió apoyarse en la autoridad civil para que lo ayudara a preservar la fe en los primeros años de la ocupación española en México. La cooperación de la Iglesia y el Estado en el ejercicio de las funciones inquisitoriales hizo que el Santo Oficio de la Inquisición participara políticamente [...] ¹¹

Es bien sabido que no sólo en los primeros años, sino a lo largo de todo el periodo colonial, las autoridades inquisitoriales requirieron del brazo secular para que las auxiliara en asuntos como la aplicación

⁸ Bennassar, *op. cit.*, p. 321.

⁹ Toribio Medina, *La primitiva Inquisición americana (1493-1569), Estudio Histórico*, Santiago de Chile, Imp. Elzevieriana, 1914, t. 1, p. 68.

¹⁰ Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, Sección de Obras de Historia, p. 18.

¹¹ *Ibidem* p. 16.

de mandamientos de prisión o la imposición de sentencias como la pena capital o los azotes.

Pero no fueron únicamente las autoridades civiles las que desde entonces se atribuyeron —legalmente o no— funciones inquisitoriales; también la institución religiosa se tomó atribuciones de carácter civil y criminal. Fray Martín de Valencia venía con facultades extraordinarias debido a la carencia de autoridades diocesanas. En lo referente a la labor inquisitorial no se ha establecido si ésta se derivó de la famosa bula papal otorgada por León X, en la que no se hacía referencia a asuntos de inquisición, o a un nombramiento específico que, según parece, le otorgó el prelado dominico fray Pedro de Córdoba, representante del Tribunal en las Antillas.¹² Independientemente de la procedencia de sus facultades, el provincial franciscano y Motolinía en su nombre, llevaron a cabo la juicios de Inquisición y además pretendieron asumir funciones correspondientes a la autoridad civil, lo cual no fue permitido por los regidores de la ciudad de México.¹³

La obra de fray Martín de Valencia en la persecución de la herejía concluyó cuando llegaron los primeros prelados dominicos a la Nueva España y parece ser que así lo estipulaba el nombramiento hecho por Córdoba. A partir de 1526, cuando el dominico Tomás Ortiz, Domingo de Betanzos (1527-1528) y Vicente de Santamaría (1528) dirigieron el Santo Oficio, se intensificó la participación política de los representantes inquisitoriales. Los dos primeros apoyaron a los enemigos de Cortés contra los aliados y servidores del gobernador novohispano por medio de juicios, principalmente por blasfemia.¹⁴

Greenleaf afirma que Zumárraga —fundador de la Inquisición episcopal y apostólica— fue un inquisidor menos inclinado a favorecer facciones políticas; apunta que una vez establecido Antonio de Mendoza como virrey, ya no era «apropiado» el partidismo de los inquisidores.¹⁵ Tal vez eso fuera cierto para la relación entre el arzobispo franciscano y los conquistadores, pero no sucedió lo mismo con otros prelados ni en diferentes niveles de la burocracia virreinal.

¹² Sobre las diversas opiniones con respecto al origen de las prerrogativas de fray Martín de Valencia como inquisidor *cfr.* Mariel de Ibáñez, *El Tribunal de la Inquisición...*, p. 32 y Medina, *op. cit.*, pp. 104 y 106.

¹³ Toribio Medina, *op. cit.*, p. 107-108 y Greenleaf, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ Greenleaf, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 78-79.

Zumárraga fue destituido como inquisidor en 1543 a consecuencia del juicio contra don Carlos, cacique de Tezcoco y tomó su lugar el visitador Tello de Sandoval, quien, en sí mismo, concentraba funciones civiles y eclesiásticas, dando prioridad a la visita general encomendada por el rey. Esta visita fue altamente significativa pues ponía de manifiesto las transformaciones que se estaban operando en el régimen, entre ellas la aplicación, aunque parcial, de las leyes nuevas que tendían al control, la paulatina desaparición de la encomienda y la reducción del poder de los conquistadores y sus descendientes.

El periodo que interesa analizar —y en el que se encuentran inmersos los procesos que servirán de muestra— se inicia en 1556, cuando el dominico fray Alonso de Montúfar se hizo cargo de la Inquisición apostólica, y termina hacia 1572, cuando se establece el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España. En esta etapa Felipe II se encontraba en el trono y España vería coronado su triunfo contra los infieles en Lepanto.

El poder español en la Nueva España estaba en pleno proceso de consolidación; como hemos visto, los encomenderos eran sometidos gradualmente por las autoridades reales y algunos de sus privilegios, como el cobro del tributo indígena, pasaron a manos de los corregidores y los alcaldes mayores. Justo con el ascenso de Montúfar al arzobispado de México se pusieron en evidencia los conflictos entre el clero secular y el regular derivados de las facultades extraordinarias que el papado había dado a los religiosos; los jesuitas llegarían a la Nueva España por esos años reforzando la confrontación eclesiástica. La transición en las diferentes áreas tuvo repercusiones a lo largo del territorio novohispano; en el plano inquisitorial, los cambios culminarían con la fundación del Tribunal del Santo Oficio determinada desde 1569, pero establecida un par de años después.

En ese contexto explosivo y cambiante Montúfar ejerció sus actividades episcopales e inquisitoriales. Para ello se hizo acompañar por un equipo de provisosores y consejeros entre los que se encontraban fray Bartolomé de Ledesma, Estaban de Portillo, el licenciado Orbaneja y el doctor Luis Fernández de Anguis, consejero general del arzobispado.¹⁶ Yolanda Mariel afirma que éste último fue «[...] espía secreto de Felipe II. Hombre enérgico e instruido que por algún tiempo tuvo la cátedra de leyes en la Real y Pontificia Universidad de México».¹⁷ No

¹⁶ *Ibidem*, p. 129 y Mariel, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷ Mariel, *op. cit.*, p. 52.

conforme con eso, el arzobispo se apoyó en oidores de la Real Audiencia, un fiscal de la misma, consejeros juristas y teólogos.¹⁸

Parecería entonces que no había desavenencia posible entre la justicia eclesiástica y los funcionarios reales, pero, al menos por lo que se refiere a las autoridades locales, no todo fue miel sobre hojuelas, según lo muestran las querellas inquisitoriales que se presentan.

Se trata de tres casos que, en términos generales, se engloban en el rubro de palabras heréticas, procesos seleccionados por varias razones. La primera es la ubicación geográfica. Todos se localizaban en el actual estado de Guerrero en las provincias de Zumpango y Xalapa según la caótica división política del siglo XVI.¹⁹ La segunda, es que este territorio tenía todos los elementos para constituirse en caldo de cultivo de proyectos y controversias; estaba habitado por indígenas de diversas etnias que, en algunos casos, fueron tributarios de los mexicas y en otros habían pertenecido a estados difíciles de someter desde la época prehispánica. Desde el punto de vista económico, la región contaba con minas en Zumpango y el puerto de Acapulco—que no era tan importante todavía—mas no dejaba de ser un lugar de intercambio; había rutas comerciales, encomiendas y clérigos seculares. Los agustinos sólo pudieron establecer cabeceras en Chilapa, siendo rechazados en otras poblaciones por los propios indígenas o sustituidos por curas a mediados de la centuria.²⁰ Estas provincias se dividían en dos diócesis, la de México y la de Tlaxcala.

La labor de las autoridades civiles y eclesiásticas no era fácil, y sin embargo, era tentadora por los recursos existentes y la abundante mano de obra indígena que debía ser sometida, incorporada y, desde el punto de vista legal, también protegida.

En ese contexto se iniciaron los procesos contra Diego Díaz del Castillo, Alonso Calderón y Antonio Ruiz;²¹ el primero corregidor, el

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Para los interesados en precisar el espacio físico, ver Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España...*, los territorios con cabeza en Acapulco, número 1 en el orden de cabeceras, Chilapa (29) e Igualepa (43).

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Agradezco al proyecto *Catálogo de textos marginados novohispanos*, del cual formo parte, haberme permitido usar parte de los materiales localizados. Para el caso de Diego Díaz del Castillo, «Proceso fecho de oficio de la Sancta Ynquisición Hordinaria qontra Diego Díaz del Castillo, corregidor de Teloloapa-Yxcatupa», vol. 8, 2ª

segundo alcalde mayor y el tercero comerciante, que tienen muchos aspectos en común. Los tres personajes fueron objeto de injusticias inquisitoriales que, por vía directa o por apelación recayeron en el arzobispado de la ciudad de México. Esteban de Portillo, provisor de Montúfar a quien me he referido, intervino en los tres casos y hubo testigos, denunciantes o funcionarios que estuvieron presentes en todos. Estas afinidades los hacen más interesantes.

El primer juicio por orden de aparición en el grupo documental Inquisición y por su importancia fue el de Diego Díaz del Castillo «[...] natural de la Ciudad de Santiago de Guatemala y que es hijo de Bernaldo Díaz del Castillo, uno de los primeros descubridores y conquistador desta Nueva España y corregidor de la dicha ciudad que al presente es [...]»²²

La causa comenzó en febrero de 1568 con un mandato de la Real Audiencia, por cierto de contenido religioso, en el que respondía a una queja de los indios de Mezquitlán; éstos reclamaban que el cura de Tlacoauhuitlán Gaspar de Tejada, los presionaba a cumplir con sus obligaciones religiosas en este pueblo que se encontraba a varias leguas de Mezquitlán y al que se llegaba después de recorrer caminos difíciles. La Audiencia ordenó al corregidor que resolviera el problema y, al hacerlo, afectó los intereses del clérigo.

El caso fue remitido a la audiencia episcopal de México, ante el provisor Esteban de Portillo, el fiscal lo acusó porque «[...] dixo palabras escandalosas [...] mandando a los dichos indios de su partido que no obedeciesen los clérigos ni oyesen misa ni los divinos officios ni rredificassen ni hiziesen las iglesias porque no eran menester y que la excomunióon no valía nada [...]» (fol. 210r). Después de un largo proceso, Diego Díaz del Castillo fue totalmente absuelto de los cargos y se inició un proceso en Tlaxcala contra Gaspar de Tejada. La

parte, exp. 3, publicado parcialmente por Winston A. Reynolds, *El corregidor Diego Díaz del Castillo (hijo del conquistador) ante la Inquisición de México (1568-1571)*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1973, 229 p. Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, núm. 35. Para Alfonso Calderón, «Ynformación fecha del Sancto Officio por comisión qontra Alonso Calderón, alcalde mayor de Acapulco», Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición*, vol. 9, exp. 5. Para Antonio Ruiz, «Proceso criminal que pende en esta audiencia episcopal de Tlaxcala qontra Antonio Ruiz, vezino de la costa de Xalapa, costa del Mar del Sur», AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 11, exp. 2

²² AGN, *Inquisición*, vol. 8, 2ª parte, exp. 3, fol. 284r.

sentencia —dictada el 21 de abril de 1571— no deja de ser curiosa, puesto que, después de la absolución, dice Esteban de Portillo que «[...] por causas que a ello me mueven le condeno en las costas deste proceso [...]» (fol. 344r). De manera que, por lo pronto, no se libró de pagar los gastos del juicio, ni de los meses que pasó en la cárcel mientras duraba el mismo, aunque no dejó de ser afortunado; hubo ocasiones en las que el reo moría en prisión antes de ser absuelto²³ o era condenado como es el caso del siguiente enjuiciado.

Alonso Calderón, alcalde mayor de Acapulco fue acusado por tener un libro «de los de Lutero» llamado *De potestate pape*, por discutir sobre los límites de las jurisdicciones eclesiástica y seglar con los curas de Acamalutla, Hernández Negrete y el bachiller Moreno. Todo comenzó cuando los párrocos de Acamalutla pidieron a Calderón que liberara a un marino para que testificara en un caso de blasfemia y el alcalde no quiso liberarlo porque el delincuente podía acogerse al asilo en sagrado e impedir que el funcionario real lo castigara.²⁴ También se le acusó de predisponer a los indígenas en contra de los curas impidiendo que los proveyeran de alimentos y de no querer cooperar en la adquisición de una imagen para la iglesia de Zumpango.

Aunque Alonso Calderón demostró que los testigos principales eran enemigos suyos —lo cual debiera haber invalidado su declaración— y explicó lo que había discutido con los párrocos en cuanto a jurisdicción, fue sentenciado. El costo del proceso —que duró casi dos años de los cuales una parte la pasó en prisión— consistió en quince días de reclusión en el monasterio franciscano o agustino de la ciudad de México, pena pecuniaria, no poseer libros prohibidos, ni discutir problemas de jurisdicción. Esto último es de llamar la atención puesto que resulta significativo que la sola discusión sobre asuntos de límites de autoridad haya sido motivo de castigo y regulación.

²³ Ver, por ejemplo, el caso de Pedro Juanes de Toledo presentado por Antonio del Valle Arizpe, *Inquisición y crímenes*, México, Diana, 1978, 218 p.

²⁴ Sobre el asilo, ver el texto de Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, París, Eugenio Maillefert y Compañía, 1858, p. 296. Explica que Asilo es una «palabra griega con que se denota el lugar sagrado de donde no es lícito sacar á los que no se han acogido á él. Es pues el asilo, según su etimología, un lugar de refugio para los delinquentes; y por él se entiende en el día el derecho que tienen ciertos delinquentes que se refugian en la iglesia para estar bajo el amparo de ella y no ser castigados sino con una pena más moderada que la correspondiente á sus delitos».

El caso de Antonio Ruiz es un poco diferente, pues él no era representante real, sino comerciante; los cargos fueron leves: decir que Dios no tenía poder para perdonarlo de sus pecados, confesarse sólo con presiones y decir a los indios que las misas de los clérigos jóvenes no servían. Aquí hay visos de conflictos entre clero secular y regular, porque Francisco de Pineda, procesado junto con Ruiz, había dicho a los indios que pidieran la sustitución de seculares por frailes. El pleito fue fulminado por Gaspar de Tejeda, en su carácter de visitador del obispado de Tlaxcala comisionado en el mar del Sur, con Juan Hernández Negrete como notario y Juan del Hierro como testigo a pesar de la recusación que Ruiz hizo en su contra por ser su enemigo.

En este primer proceso de 1568 Antonio Ruiz fue sentenciado al exilio del obispado y a más de trescientos pesos de pena pecuniaria. El generoso juez eclesiástico conmutó la pena de exilio por otros casi seiscientos pesos que el visitador cobró confiscando dos negros y algunos enseres de plata del condenado; además, Tejeda no quiso dar un recibo a cambio de lo pagado por Ruiz como sentencia, sino que le pidió una carta de venta. Alonso Pérez de Andrada, chantre y visitador del obispado de Tlaxcala, con la presión de Esteban de Portillo, abrió un nuevo juicio y obligó a Tejeda a que devolviera los bienes confiscados y absolvió a Antonio Ruiz de toda culpa; este expediente se incorporó al de Diego Díaz del Castillo para armar la acusación contra Gaspar de Tejeda.

Del análisis de los procesos se puede reconocer que las denuncias y los juicios inquisitoriales fueron una forma de ejercer presiones o venganzas en contra de los acusados por enemistades que parecían de carácter personal. Sin embargo, identificamos que al menos en los casos estudiados, las denuncias estaban relacionadas con intereses políticos o económicos; de ahí la razón de su importancia.

Cuando menos en uno de los casos, el juicio inquisitorial se debió a que Alonso de Calderón²⁵ logró rivalizar con diversas instancias (políticas, eclesiásticas y económicas) en el desempeño de sus responsabilidades como alcalde mayor de Acapulco. Uno de los principales denunciantes y testigos contra Alonso Calderón fue Juan del Hierro, quien:

[...] tiene enemistad capital y se la tenía antes y al tiempo que dixese su dicho porque tomándole mi parte la residencia del cargo de alcalde

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 9, exp. 5.

mayor [...] le tuvo y enbió preso a esta ciudad [de México] por querellas que contra él le dieron y hizo otra información sobre cierta cantidad de brea y pólvora que avía dañado por la negligencia de la Rreal Hazienda que tuvo a su cargo y por no se aver querido cohechar dél en trescientos pesos. (fol. 211v)

Los juicios de residencia no eran nuevos. Los alcaldes mayores y los corregidores, estaban sujetos a una serie de cargas económicas, controles por parte de las instancias superiores y restricciones de su poder como el pago de impuestos especiales, el depósito de una fianza y el sometimiento a visitas y juicios de residencia. Los funcionarios —aunque no fueran jueces de residencia— tenían el derecho de examinar a los integrantes de la administración anterior.²⁶ «A través de ellos se intentó investigar la irresponsabilidad, incompetencia, abuso de poder, excesos, pleitos, negocios, dádivas, nepotismo y venalidad del corregidor en el ejercicio de su oficio».²⁷

No obstante, el intento de Calderón para aplicar las leyes y mantenerse con algún grado de honestidad le acarrearón la hostilidad de individuos como Del Hierro quien, una vez que no logró sobornarlo, trató de desacreditarlo y removerlo de sus funciones por medio del juicio inquisitorial. En el peor de los casos, desde la perspectiva de Del Hierro, podía conseguir que lo mantuvieran preso mientras durara el juicio, y tal vez, liberarse cuando menos temporalmente de las acusaciones; pero él no podía haberlo hecho sólo; era necesario que hubiera otros testigos y denunciantes para armar los cargos y eso fue posible gracias a que otros conflictos políticos y jurisdiccionales proporcionaron los rivales que estarían dispuestos a declarar en su contra aun con falsedad.

Un motivo muy revelador de discrepancia entre miembros de las burocracias fue la facultad de los funcionarios reales para intervenir en asuntos eclesiásticos; éstos se ventilaron y pretendieron resolverse —en ocasiones de manera corrupta— por medio de la Inquisición. Recordemos que la Real Audiencia tenía la facultad de ratificar el nombramiento de curas beneficiados, y los alcaldes mayores así como los corregidores estaban obligados a corroborar que los clérigos cubrieran todos los requisitos legales; estos fueron los motivos para que los cléri-

²⁶ Haring, *op. cit.*, p. 200.

²⁷ María Teresa Huerta, «Los antecedentes» en Borah (coord.), *op. cit.*, p. 25.

gos de Acamalutla, Hernández Negrete y el bachiller Sánchez Moreno se enemistaran con Alonso Calderón e iniciaran un juicio inquisitorial en su contra acusando a Calderón de negar las facultades de los clérigos para excomulgar, cuando lo que el oficial cuestionaba era la legalidad de su práctica como curas. Al respecto el propio alcalde mayor, en voz de su defensor expuso que:

no parece que fuese exceso querer saber la facultad que los dichos clérigos tenían, porque sin ella no podían ejercer el dicho cargo mayormente que visto en esta Nueva España que muchas personas se atreven a husar cargos y oficios en los espiritual y temporal sin tener facultad para ello.²⁸

Caso similar es el de Diego Díaz del Castillo ya referido. Las razones que propiciaron la intromisión de la Real Audiencia en asuntos eclesiásticos cambió, pero en el fondo el problema fue el mismo: la Audiencia Real dio respuesta a irregularidades regionales dentro de la administración eclesiástica, los funcionarios locales se vieron obligados a poner en práctica los mandatos de su autoridad superior y a los párrocos les disgustó que sus ingresos y privilegios fueran afectados.

Los procesos se complicaron con la presencia de detalles múltiples que requerirían, cada uno, una investigación propia. Ya hablamos de inmunidad eclesiástica o el asilo, pero también se puede indagar sobre aspectos como la procedencia de los ministros reales. Tanto Diego Díaz del Castillo como Alonso Calderón provenían de padres que habían colaborado con la Corona en puestos semejantes a los de los culpados: uno en Guatemala y el otro en Toledo.

Asimismo, es posible evaluar la participación de los subalternos en los oficios administrativos. En los hechos que condujeron al proceso contra Diego Díaz del Castillo su teniente, Juan de la Calle, tuvo una participación relevante; éste fue designado por el corregidor para informar a los indios que ya no estaban obligados a obedecer al vicario de Tlacoauhuitlán y que se les daría un mejor lugar para cumplir con las fiestas religiosas. El subordinado hizo cumplir la orden del corregidor —parece ser que con la espada desenvainada— y se inició el proceso del párroco contra De la Calle y Díaz del Castillo, entre otras

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 9, exp. 5, fol. 212v.

razones para vengarse de que se le quitara la jurisdicción del pueblo de indios.

Este hecho, aparentemente aislado, parece haber sido el reflejo de una constante: «Como casi siempre los corregidores fueron letrados, fue frecuente que el lugarteniente fuera un personaje de “capa y espada” [...]».²⁹

Otro aspecto presente en los puntos anteriores, pero que debo destacar, es la presencia del indígena, en un primer plano, a través de la protección que pretendieron brindarles tanto Alonso Calderón como Diego Díaz del Castillo. El representante real en Acapulco trató de impedir que los curas explotaran a los indígenas obteniendo de ellos alimentos sin una retribución adecuada; el segundo aligeró la carga que significaba asistir a los oficios divinos en un pueblo distante y de difícil acceso; lo anterior refleja dos graves problemas que se volvieron frecuentes en la realidad social novohispana. Por una parte, como dice Haring:

*Los indios, ya fuera que pertenecieran a una encomienda o no, en la práctica eran objeto de todo tipo de exacciones. El magistrado español, el cura parroquial, el cacique nativo, cada uno quería su parte, y frecuentemente trabajaban coludidos.*³⁰

Pero, además de las exacciones económicas, los indígenas eran perjudicados por múltiples vías, una de ellas era el caos de la división política y eclesiástica del territorio novohispano. Los grandes recorridos que tenían que realizar los indígenas para prestar servicios personales, asistir a los oficios religiosos o realizar trámites fueron motores, puedo suponer, de desajustes demográficos por descenso de la población o migraciones.

Los indígenas también fueron utilizados como testigos y denunciadores en los juicios inquisitoriales; además, el que los acusados hubieran dicho sus palabras malsonantes ante los indígenas —o dirigiéndose a ellos— agravaba la falta cometida. El efecto escandaloso de determinadas afirmaciones era tomado muy en cuenta para la sentencia, si se comprobaba la culpabilidad. En los tres procesos parte de la culpa consistió en que los acusados criticaran a las autoridades eclesiásticas en presencia de los neófitos; lo que salvó a dos de ellos

²⁹ María Teresa Huerta, «Los antecedentes», en Borah (coord.), *op. cit.*, p. 21.

³⁰ Haring, *op. cit.*, pp. 88-89.

fue que los cargos no pudieron comprobarse demostrándose que las declaraciones acusatorias habían sido dolosas.

En este caso se aprovechó a los indígenas para que hicieran declaraciones contra las autoridades civiles, tanto contra Diego Díaz del Castillo como contra Antonio Ruiz; Gaspar de Tejeda lo hizo por la fuerza, es decir, obligando a los naturales por medio de amenazas y otros recursos violentos para que atestiguaran tergiversando la información.³¹

El afán de la Corona por evitar la corrupción hizo que se entrecruzaran las jurisdicciones entre diversas autoridades civiles y religiosas. El recurrir a esas formas de contrapeso, vigilancia y persecución de unas autoridades contra otras, en ocasiones no sólo permitió la corrupción, sino que afectó más a aquellos que pretendían cumplir con las disposiciones reales en contra de intereses creados locales y regionales.

Por otro lado, no sólo fueron controversias políticas las que dieron origen a juicios inquisitoriales deshonestos. En esta problemática también intervinieron los intereses económicos y específicamente comerciales. El expediente de Antonio Ruiz muestra cómo el religioso secular recurrió a la Inquisición para combatir la competencia comercial. Diego Téllez, uno de los testigos de descargo de Antonio Ruiz dice que

*[...] porque el dicho Antonio Ruíz tratava en la dicha costa de el mar del Sur e por mejor hazer sus contrataciones el dicho Gaspar de Texeda e Diego de Holguín, clérigo, el dicho Gaspar de Texeda con odio y enemistad que por razón de lo suso dicho tenía tenía [sic] a el dicho Antonio Ruíz procuró de lo hechar de la dicha costa para que no tratase en ella [...]*³²

Los recursos que Tejeda trató de aplicar para deshacerse de Ruiz fueron muchos; el mismo fue el juez inquisidor en su carácter de visitador del obispado de Tlaxcala, tuvo a bien instruir a los indígenas por medio de su gobernador, el indio Melchor, para que dijeran lo que era la voluntad del religioso. El mismo gobernador era el fiscal de indios y estaba presente en las declaraciones para evitar errores y disidencias. Para no dejar cabos sueltos, el clérigo:

[...] nombró por fiscal a un hombre que se dice Miguel García, el qual no savía leer ni escriuir e los escripotos que como fiscal en la causa

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 8, 2a parte, exp. 3, fol. 315r-315v y vol. 11, exp. 2, fol. 266r.

³² AGN, *Inquisición*, vol. 11, exp. 2, fol. 265r.

presentava este testigo vido que los hordenaua e hordenó el dicho Gaspar de Texeda [...] (fol. 265v)

Tanto los clérigos como los alcaldes mayores y corregidores tenían prohibido enfrascarse en negocios, especialmente en los territorios de su competencia, pero, como es bien sabido estas disposiciones no se cumplieron; quizá lo extraordinario en estos casos fue que los miembros de las burocracias espiritual y temporal no estuvieran aliadas para la obtención de mayores beneficios, como sucedió en otros. No sabemos si esto se debió a que algunas autoridades y comerciantes trataron de comportarse «conforme a derecho» o que existen componentes ocultos de las vinculaciones políticas, económicas y co-merciales detrás de los juicios contra la herejía.

Alonso Calderón también se vio perjudicado por su intención de aplicar ciertas ordenanzas virreinales que tenían que ver con el control comercial. Desgraciadamente no se conoce cual sea el contenido de dichas disposiciones, aunque los documentos inquisitoriales refieren que testigos de cargo contra Alonso Calderón serían expulsados de la provincia.³⁵

Los ejemplos podrían multiplicarse al igual que la exposición de los componentes políticos, sociales y económicos en los procesos inquisitoriales, pero esto alargaría el presente trabajo. Habrá que subrayar que no todos los litigios inquisitoriales tuvieron como base cuestiones religiosas. La política estaba presente a lo largo de los procesos desde la denuncia hasta la sentencia y su ejecución. No querer reconocerlo es seguir manejando a las instituciones como entelequias sin fundamento real.

Lo aquí expuesto no es más que una muestra de lo que se puede encontrar en los documentos del Santo Oficio. Después de todo, en la sociedad española del siglo XVI la religión lo permeaba todo y la unidad nacional y el poder estatal tenían una base religiosa y estaban reforzadas por la burocracia eclesiástica. El patronato eclesiástico fue un recurso de la Corona para mantener a la Iglesia bajo su dominio; la burocracia eclesiástica fue un contrapeso relativo para vigilar la actuación de sus funcionarios en ultramar.

Este juego de poderes no garantizó la desaparición de las prácticas corruptas, al contrario, las diversas instancias administrativas

³⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 9, exp. 5, fol. 211v-212r.

fueron empleadas en la realización de negocios no autorizados y prácticas ilícitas; si bien podemos considerar que la rapiña fue relativamente moderada cuando las aspiraciones económicas o los negocios que efectuaban los miembros de diferentes dependencias no concordaban.

Si tratamos de evaluar la eficiencia inquisitorial en estos procesos debemos reconocer que no fue del todo mala; hubo una relativa justicia en dos de los tres casos, en los que los acusados fueron absueltos; sólo Alonso Calderón fue condenado. Sin embargo, el problema de la aplicación de justicia se presenta desde el momento en que los asuntos de fe pueden ser utilizados con fines extrarreligiosos, pero eso es muy difícil de controlar.

La Inquisición, con la sola apariencia de perseguir la herejía, fue en cierto sentido cómplice de aquéllos que defendían intereses creados y, si bien se logró cierto equilibrio y supuestamente la justicia triunfó, también se puso de manifiesto que era un instrumento eficiente para atacar a los que pretendieran oponerse a los poderes regionales.

Considero que esto justifica que se sigan investigando los límites legales de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas criticando hasta qué punto las normas que las establecían fueron respetadas. Así, podremos conocer la realidad novohispana desde una perspectiva más completa y eficiente.

No se pretende que estos expedientes sean la base para una generalización arbitraria, al contrario, se propone que sean instrumentos para plantear nuevas preguntas y para generar formas más variadas de acercamiento a la investigación histórica a través de la vinculación del hecho y del derecho, de lo particular y lo general. Finalmente, creo que se ha cumplido con los objetivos de este trabajo: validar la importancia de seguir estudiando el vínculo entre política e Inquisición más allá del control ideológico y las altas autoridades virreinales. Aunque resulte menos espectacular que otras perspectivas, no será menos enriquecedor.

LA INQUISICIÓN EN GUANAJUATO

María Guevara Sanginés

INTRODUCCIÓN

En los últimos años los archivos inquisitoriales han sido sujetos a nuevos interrogatorios, las preguntas corresponden a las inquietudes de nuestro presente; un presente actual que le pregunta al presente que ya fue, unos actores vivos que buscan establecer un diálogo con los actores que ya vivieron, a través de los documentos que les han sobrevivido.

En estos interrogatorios el acusado es el propio documento producido por el aparato inquisitorial que responde dando luz a facetas escondidas de la vida novohispana en varias vertientes: la vida cotidiana, las relaciones de todo tipo, regionales y extrarregionales, las redes de difusión de las ideas, etcétera.

Para el caso de Guanajuato se ha hecho realmente poco, quizá porque no existe un archivo local en el que se conserven estos documentos; sin embargo, autores como Aguirre Beltrán, Solange Alberro y Noemí Quezada han utilizado documentos inquisitoriales referentes a pobladores de Guanajuato que se encuentran en el Archivo General de la Nación para abordar asuntos como la medicina y la magia desde una perspectiva más general.

Patricia Pérez desde los archivos del obispado de Morelia ha discutido, a partir de juicios sobre brujería, elementos de envidia y de relaciones entre varios grupos sociales de diversas calidades en el noroeste de Guanajuato (San Felipe, San Miguel); además, ha comentado procesos de sujetos originarios del Bajío (Silao y Valle); estas personas habían aprendido en sus lugares de origen las creencias y prácticas que habían aplicado en Valladolid.

Sergio Rivera¹ trabajó desde la perspectiva del doble significado del lenguaje —*albur*— varias canciones populares que fueron prohibidas por la Inquisición como *el Chuchumbé*, *la Tirana*, *el Pan de Jarabe* y *el Son de los Panaderos* que ya habían sido mencionados por Aguirre Beltrán en su artículo «Bailes de negros». *El Son de los Panaderos* es un ejemplo de la difusión de elementos culturales que persiste desde el actual estado de Guerrero hasta el Bajío quizá con algunas modificaciones en la música. Durante el siglo XVIII se conoció en el Bajío a través de una mujer procedente de Valladolid que vivió en Celaya y que solía asistir a los fandangos. En la actualidad se sigue bailando en el municipio de Silao en algunas fiestas del mes de diciembre.

En el presente trabajo se presentan las lecturas que hizo la élite cultural del Bajío desde las historias que se escribieron de la institución que paradójicamente se conoció como Santo Oficio de la Inquisición por medio de algunas obras que aún se conservan en el fondo reservado de la Universidad de Guanajuato, en la Biblioteca Armando Olivares C.; estas lecturas se traducen en términos de cultura popular en las leyendas sobre los pasajes subterráneos que supuestamente «comunicaron» a varios edificios de la ciudad de Guanajuato.

Además, se hacen algunos comentarios sobre el tipo de asuntos que fueron motivo de persecución de algunos habitantes del actual estado de Guanajuato en los años que abarcaron los siglos XVII y XVIII que se refieren principalmente a prácticas de medicina «popular» y de magia amatoria.

Como muchas otras bibliotecas mexicanas, la Biblioteca Armando Olivares C. tiene como origen la librería del antiguo hospicio de la Santísima Trinidad que administraron los jesuitas en la ciudad de Guanajuato desde 1732 hasta 1767, y que fue incrementándose con los apoyos del gobierno del Estado y de donaciones particulares durante el siglo XIX como apoyo a los estudiantes del Colegio.

Cabe destacar que la biblioteca del antiguo hospicio al convertirse en Colegio del Estado a partir de 1828 aumentó su acervo con donaciones municipales y de personas pertenecientes a la élite socioeconómica guanajuatense o de exalumnos del Colegio. En tiempos del gobernador Octa-

¹ Sergio Rivera Ayala, «Lewd Songs and Dances from the Streets of Eighteenth Century New Spain» en William H. Beezley, Cheril English Martun y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance, Public Celebrations and Popular culture in Mexico*, Wilmington, SR. Books, pp. 27-46.

viano Muñoz Ledo y después de la muerte del dr. José María Luis Mora, el Colegio adquirió la biblioteca particular de este guanajuatense liberal. Años después, por iniciativa de Manuel Doblado, gobernador del Estado, con motivo de la aplicación de las leyes de Reforma con respecto al cierre de conventos, los libros que pertenecían a las librerías conventuales se destinaron al Colegio.

En esta colección, que abarca libros de todas las áreas del conocimiento, impresos entre el siglo XV y el XX, podemos observar la historia parcial del libro y su recepción en México. A partir de este acervo es posible reconstruir parte de las redes de sujetos, saberes y circuitos culturales que llevaron a los novohispanos revolucionarios y luego a los mexicanos decimonónicos a imaginar e inventar un México moderno y nacionalista con sus héroes y fantasmas (Cueva *et al.*, 1996).

La temida institución eclesiástica que fue utilizada como un medio para controlar mentes y cuerpos, es protagonista de cuentos y leyendas de terror y de espantos que aún son motivo de reuniones populares y que hasta muy recientemente han sido contrastadas con otras fuentes, como los registros de los procesos reales desde una perspectiva científica y no solamente literaria. En un presente en el que tanta preocupación tenemos por definir lo mexicano con categorías propias (particulares), los registros de los hechos reales de alguna manera nos afirman algunos elementos de identidad entre grupos concretos y su relación con otros. Tal parece que la lectura de estos documentos nos permiten reconstruir la historia de un sector de la población novohispana, que si bien no es homogénea, participa de un bagaje cultural común: sistemas de creencias, formas de comportarse y de relacionarse tanto con el mundo material como con el espiritual; en el que con dificultad encontramos elementos de diversas culturas que se concatenan para dar lugar a una cultura propia: la novohispana, ni sincrética ni mestiza, pero las dos cosas.

Hasta donde se ha podido revisar, la mayoría de los procesos en los que se vieron envueltos algunos habitantes de Guanajuato contienen la acusación y las declaraciones de los testigos, pero pocas veces la sentencia final. Sin embargo, en ellos podemos advertir los mecanismos de control social y del poder que permitieron incluir o excluir a los individuos de diversos grupos sociales, como lo han advertido Solage Alberro y Ruth Behar en los casos de brujería amatoria. Aquello que se quería hacer desaparecer, permanece por lo menos en la versión que entendió el escribano.

LOS LIBROS

Como es sabido la Iglesia Católica, y en particular la Inquisición, se vuelve el objeto concreto sobre el cual se descarga la violencia contenida de un sector de la élite de la naciente sociedad a la mexicana que tradicionalmente se le había impedido sustentar el poder y que se vuelve paladín del resto de la sociedad que había vivido bajo la opresión de un Estado que utilizó las instituciones eclesiásticas como armas a su favor.

Coincide históricamente con un cambio radical de la organización social en la que se enfatiza la individualidad sobre la vida comunitaria y en la que los sistemas explicativos «occidentales» del cosmos, la ilustración, se basan en el dominio de la «razón» en oposición a los actos de aceptación de la realidad mediante la fe o de una racionalidad basada en otros supuestos que incluyen fuerzas sobrenaturales.

Así, en una biblioteca de corte ilustrado cuyo objetivo era educar a una élite racional, liberal e ilustrada, lo que se encuentra son historias generales de esta institución de origen medieval en las que se enfatizará la posición liberal de los autores como paladines de la libertad y de la tolerancia; además, se verá a la educación como un instrumento de liberación de una sociedad oprimida por extranjeros y por sistemas religiosos. Es entonces que la educación folletinesca de culto al texto se convierte en el lema de la campaña política nacional mexicana en contra de lo tradicional, definido como anacrónico y lastre para el progreso. Se sustituye un tipo de texto (imágenes gráficas —pintura y escultura— y textos memorizados) por la devoción al «alfabeto», se endiosa a la razón y se satanizan ciertas manifestaciones religiosas (catolicismo popular y ortodoxo) en búsqueda de la inserción de México en un mundo moderno y progresista.

Buena parte de estas obras fueron escritas o traducidas al francés *L'Inquisition* de M. Douais, *Histoire de la Inquisition au Moyen Age* de Henri-Charles Lea o *Historia crítica de la Inquisición de España* de Juan Antonio Llorente, idioma que se había convertido en la lengua franca de la cultura y de la ciencia durante el siglo XIX. De alguna manera se convirtieron en ingrediente importante de la construcción de la «leyenda negra» sobre España y contribuyeron a la reafirmación de la postura de los fundadores de la nación mexicana, por ejemplo en Riva Palacio y Payno con el *Libro Rojo*, o las novelas por entregas como *Monja, casada, virgen y martir* y *Martín Garatuza* de Riva Palacio o *La hija del judío* de Sierra O'Reilly.

Sin embargo, también se encuentran obras como la de Pablo Feval quien escribe *Los tribunales secretos*, en cuya introducción afirma que la Inquisición como «institución fue alguna vez legal; pero casi siempre pugnó contra las leyes», y agrega que «*Los Tribunales Secretos* existen en todos los países, en todas las épocas. Revisten formas según el tiempo y el país en que funcionan; pero estas formas son siempre misteriosas y extrañas».²

Si bien afirma que la Inquisición no fue un tribunal secreto en sentido estricto, lo incluye en su narración anecdótica pues «*Los Tribunales secretos* fueron, a no dudarlo, instituidos para satisfacer venganzas de pueblo a rey y de príncipe a príncipe. La venganza es su único y soberano objeto»;³ para explicar más adelante que la Inquisición cae «bajo el odio universal porque era un obstáculo a la marcha de la civilización y del mundo».⁴ Además, en este autor se vislumbra una idea con la que Foucault jugaría en tiempos más cercanos a los nuestros, «la inquisición dicta sus fallos que ejecuta en mitad del día y en medio de la plaza pública»;⁵ es decir, corresponde a una forma comunitaria de contemplar lo castigable y su castigo; en un espacio y en un tiempo que corresponden a lo público; se castiga al cuerpo para salvar al alma.

A su vez, en el nuevo uso de la palabra escrita como arma contra el adversario «dogmático» —los católicos y su Inquisición— se recurrió al cuento y a la novela; por ejemplo, *Cornelia Barorquia* atribuida a Fermín Araujo o el famoso cuento de Edgar Allan Poe *El pozo y el péndulo* (*The Pit and the Pendulum*).

En *Cornelia Barorquia* se hace énfasis en el uso de la Inquisición Española como un arma para controlar a los enemigos reales o ficticios por un clero corrupto e insaciable. Así, en la introducción a la novela el autor, no firma supuestamente por miedo a la persecución y asevera que

[...] el derecho a la tolerancia es propio y peculiar de la Divinidad mediante que la tolerancia supone supremacía, y la supremacía en materia de culto no puede pertenecer sino a aquel solo que es su objeto. El espíritu religioso es muy útil en las sociedades, pero es muy perju-

² Pablo Feval, 1878, VII.

³ *Ibidem*, XIX.

⁴ *Ibidem*, XXIV.

⁵ *Ibidem*, XXXIV.

dicial cuando se hermana con él la política: el propio fanatismo no se atrevería a ser perseguidor si no se sirviera de él aquella para asuntos y enjuagues; y la historia nos hace ver palpablemente que rara o ninguna vez ha conseguido la política un servicio importante y sólido del espíritu religioso, cuando se ha hermanado con él.⁶

La historia es muy sencilla, plantea los amores enfermizos de un obispo que al no verse correspondido envía al objeto de su pasión a las cárceles inquisitoriales brincándose toda la jurisprudencia inquisitorial; no hay acusación, no hay juicio, no hay aviso a los familiares, no hay incautación formal de bienes; en pocas palabras la trama se refiere a un vulgar secuestro, del cual nadie sale bien librado, pues Cornelia asesina a su carcelero, su amado, después de una serie de sucesos en los que duda de la honorabilidad de la dama, acaba por exiliarse y Cornelia muere trágicamente en la hoguera sentenciada, sin juicio, por hereje.

En esta versión de la leyenda negra sobre España, desde España, se enfatiza otro aspecto del fenómeno humano de la otredad, así como la Inquisición es la concretización política y popular del mal, la causante de vicios y sufrimientos en una sociedad como la hispana, lo que huela o se oiga a inglés es por definición herético; Cornelia es hereje pues se atreve a leer y poseer libros en inglés.

En cuanto al cuento de Poe es por demás evidente que nos enfrentamos con otro ejemplo de alteridad. Es decir, Poe hace suya la leyenda de la Inquisición como el elemento inequívoco de lo que define lo español, como un comportamiento errático en el que pareciera como si se actuara sin un código de reglas que permitan jugar el juego inquisitorial, parece como si los inquisidores no tuvieran más oficio que pensar después de haber torturado a algún preso, en la siguiente aberrante y terrorífica tortura que aplicarían a otro reo condenado de antemano: «Sabía que por lo regular, los condenados morían en un Auto de fe, y uno de éstos acababa de realizarse la misma noche de mi proceso».⁷

Al ser partícipe del culto al texto escrito, Poe ignora, ¿consientemente?, que la cultura católica postridentina reafirma el conocimiento de la lectura de textos pictográficos evangelizadores que son precisamente la esencia del arte barroco; un instrumento peda-

⁶ Fermín Araujo, *Cornelia Baroquia*, Gerona, Imprenta de A. Oliva, 1826, IX.

⁷ Edgar Allan Poe, «El Pozo y el Péndulo», *Narraciones Completas*, La Habana, Instituto Cubano del libro, 1973, p. 63

gógico en el que se recuerda al creyente y por lo tanto iniciado, que la vida en la tierra es efímera, que la muerte no perdona a nadie, y que si se quiere trascender es necesario arrepentirse del pecado, es decir, de la ofensa a la divinidad a partir de la transgresión consciente y consentida de un estricto código moral.

Que las figuras de monstruos y muertes fueran causa de pesadilla de más de uno puede ser, pero no estaban ausentes de sentido. Así que cuando escribe que:

[...] Las figuras de demonios amenazantes, de esqueletos y otras imágenes todavía más terribles recubrían y desfiguraban los muros. Reparé en que las siluetas de aquellas monstruosidades estaban bien alineadas, pero los colores parecían borrosos y vagos, como si la humedad de la atmósfera los hubiera afectado.⁸

Lo que parece ofrecernos es una descripción y una interpretación de las supuestas pinturas del calabozo⁹ que reflejan su formación occidental de culto al alfabeto y su analfabetismo gráfico, por llamarlo de alguna manera, que no es menosprecio a la genialidad del autor.

Además, en este cuento de Poe es interesante observar los intereses de los miembros de una cultura racional entre cuyos ídolos se encuentra la cuantificación.¹⁰ Simplemente me es difícil pensar en un hispano midiendo el recinto del terror cuando siente cercana e inevitable la muerte y tiene materia de reflexión en un mural, aunque se encuentre en las mazmorras por ser prisionero político; Poe pone en palabras del protagonista del cuento que:

[...]Hasta el momento de llegar al suelo había contado cincuenta y dos pasos, y al reanudar mi vuelta, otros cuarenta y ocho hasta llegar al trozo de género. Había pues, un total de cien pasos. Contando una yarda por cada dos pasos, calculé que el calabozo tenía un circuito de cincuenta yardas.¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁹ La descripción de la mazmorra incluye la falta de iluminación, ¿qué sentido tendría una pintura con mensaje que no se puede ver?

¹⁰ Que por otro lado recuerda la descripción del pensamiento de Robinson Crusoe criticado por Michael Tournier en *Viernes o los limbos del Pacífico*.

¹¹ Poe, *op. cit.*, p. 65.

Sin embargo, más adelante explica que se equivocó y que el espacio de su encierro en realidad es menor.

Quizá, un miembro de la cultura española, más cualitativa, habría descrito una escena en la que el prisionero haría un análisis de conciencia sobre su vida y sus relaciones, pensaría en encomendarse a toda la corte celestial, o en su defecto la anatematizaría corriendo el riesgo de perder su favor y acabar en los infiernos. Es decir, la diferencia estaría en que desde ambas perspectivas se observaría el espacio (la celda) para planear el mismo acto el intento de huida, pero mientras una mide la otra describe cualitativamente.

Además, coincidiendo con el pensamiento del historiador español Llorente, Poe ve al ejército francés como liberador de la opresión inquisitorial española; la Inquisición se desvanece y con ella la pena de muerte a la entrada del ejército napoleónico

[...] ;Y oí discordante clamoreo de voces humanas! ;Resonó poderoso un toque de trompetas! ;Escuché un áspero chirriar semejante al de mil truenos! ;las terribles paredes retrocedieron!, una mano tendida sujetó mi brazo en el instante en que, desmayado, me precipitaba en el abismo. Era el del general Lasalle. El ejército francés acababa de entrar en Toledo. La Inquisición quedaba en poder de sus enemigos.¹²

Juan Antonio Llorente es otro autor que en una biblioteca como la de Armando Olivares C. no podría estar ausente. Español y clérigo del siglo XVIII, comisario del Santo Oficio, sufre una transformación en la que pasa de ser hombre del sistema al bando del enemigo y del círculo profrancés. En el exilio, huyendo de la institución a la cual sirvió, escribió varias obras en francés y español en las que critica la herramienta que lo aleja del poder (la Inquisición) y otros textos históricos y teológicos. No faltaron ni seguidores ni detractores, desde su propio obispado (Calahorra) le contesta el canónigo Manuel Anselmo Nafria mediante un librito titulado *Los errores de Llorente combatidos y deshechos en ocho discursos* (1823), en el que Llorente es acusado de haber caído bajo la influencia de Lutero y Calvino. Nafria, por su parte, enfatiza la bondad de un sistema conservador y la idea de que al pueblo hay que escribirle poco y sencillo. Finalmente presentan dos formas distintas de concebir la administración del poder público.

¹² *Ibidem*, p. 78.

Basten estos ejemplos para visualizar las posibilidades de reconstrucción y reflexión que nos ofrece un diálogo inconcluso con el siglo XIX sobre la Inquisición, quizá como un aperitivo de la riqueza que resultará de un conocimiento más intenso y profundo de quienes vivieron intensamente en este siglo.

ASUNTOS PERSEGUIDOS POR LA INQUISICIÓN

En los tres siglos anteriores la Inquisición estuvo presente en los actos de vida cotidiana del centro del país. Sin embargo, en el territorio del actual Guanajuato no se estableció un tribunal de la Inquisición, por lo cual los hechos delictivos que eran de su interés fueron resueltos en la cabecera del obispado (Valladolid)¹³ o en la capital del virreinato (ciudad de México). Así, que para conocer el impacto de esta institución en la región es necesario recurrir a repositorios documentales como los archivos del obispado en Morelia o el General de la Nación.

En el intento de reconstruir la historia cultural y de la relaciones interétnicas de la región del Bajío en la que se suele incluir la zona minera de Guanajuato, la lectura de los procesos inquisitoriales ha sido útil desde la perspectiva de las descripciones sobre la vida cotidiana: relaciones de trabajo, relaciones de servicios, relaciones afectivas, estrategias para resolver conflictos, relaciones con el sistema jurídico, descripciones de situaciones, etcétera.

Si bien estamos lejos de hacer una revisión exhaustiva del material que aún se conserva y algunos procesos han sido tema de varios trabajos de diversos autores, podemos afirmar que los documentos que se han identificado se refieren básicamente a cinco asuntos (ver cuadro anexo):

- 1) Prácticas judaizantes (siglo XVI y XVII).
- 2) Actos contra el dogma y las buenas costumbres (bigamia).
- 3) Curanderismo (siglo XVII y XVIII).
- 4) Pacto con el demonio.
- 5) Brujería (magia roja, participación en aquelarres, búsqueda de tesoros, objetos perdidos).

1) Prácticas judaizantes. Es sabido que hubo una inmigración importante de portugueses a la Nueva España entre los siglos XVI y XVII,

¹³ Agradezco a Patricia Pérez Munguía por su gentileza y su apoyo en la localización de algunos de los documentos que se encuentran en el Archivo Manuel Castañeda en Morelia.

CUADRO 1
Algunos casos inquisitoriales referentes a Guanajuato

Archivo	Lugar	Asunto	Calidad	Oficio	Acusado		Comentarios	
1	AGN	Minas de Guanajuato	Bigamia	Mestiza		Isabel de Vera		
2	AGN	Minas de Guanajuato	Bigamia	Mulata		Francisca Ramírez		
3	AGN	Guanajuato	¿Judaizante?		Labrador	Diego Muñoz		
4	AGN	Apaseo	¿?		Franciscano	Juan Crespo	"Que la sentencia se pronuncie... sin relación de los delitos"	
5	AGN	Minas de Guanajuato	¿?			Juan Vargas	Sometido a tormento	
6	AGN	Minas de Guanajuato	¿?			Luis Duarte		
7	AGN	Celaya	Hechicera	Morisca	Pastelera	Ana María	Curó de lombrices intestinales a alguno de sus vecinos	
	AGN	Celaya	Hechicera	Mestiza		Ysabel de Aguiar	Se le acusa de voladora	
	AGN	Celaya	Hechicera (magia roja)			Ysabel Duarte	Viuda, conocida como la Junca	
	AGN	Celaya	Curandero	Negro esclavo		Francisco Puntilla		
8	AGN	Celaya	Pacto con el demonio	Mulato esclavo		Mejchorcillo	Fugitivo	
9	AGN	Real de Santa Ana, Guanajuato	Brujería	Portugués	Azoguero	Xuares	Sospechoso de judaizante	
10	AGN	León	Hechicería	Mulato		Mathías	Uso de peyote y rosamaría	
	AMC	León	Hechicería	Indio	Boyero	Marcos Juan	Es herido en la participación de una curación. Curandero	
11	AMC	León	Curandero	Mulato		Mathías García	Penitenciado por curandero supersticioso	
12	AMC	Irapuato	Curandera	Mulata	Partera	Theresa García	Legible	Uso de peyote y santa rosa
13	AMC	San Francisco de Xichú	Hechicera (magia roja)	Loba		Antonio Bernarda de la Cruz	Autoacusación, uso de rosamaría para poder casarse	
14	AMC	Celaya	Aprendiz de hechicera (magia roja)	Mulata esclava		María Antonia	Autodenuncia de sacrilegio y uso de yerbas	
	AMC	Celaya, Hda. de Capulín	Hechicera (magia roja)	India		Agustina		
	AMC	Celaya Hda. de Tancría	Hechicera (magia roja)	India		María		
15	AMC	Salvatierra	Hechicera (magia roja)	Mulata		Antonia Rita	Marido golpeador	
	AMC	Salvatierra	Hechicera (magia roja)	Mulata		María Guadalupe	Da la receta	
16	AMC	San Miguel el Grande	Pacto con el demonio	Mulato blanco	Trabaja en obraje	Marcial de Nava	Sabe escribir	Pacto con el demonio para huir. Encarcelado por homicidio, originario de Oaxaca
	AMC	San Miguel el Grande	Pacto con el demonio	Mulato	Tejedor	Joseph Antonio Margarita		Es acusado en la declaración de Marcial de Nava
17	AMC	San Felipe	Pacto con el demonio	Mulato		María Guadalupe		Es acusada de participar en aquelarres, uso de chicle prieto
18	AMC	Silao (Valladolid)	Hechicera	Mulata esclava		María Josepha		Uso de amuletos, prácticas animistas

algunos de ellos se asentaron en la región del Bajío, fueron fundadores de villas y pueblos como León o trabajaron en los reales de minas. Consiguieron mercedes reales sobre tierras labrantías y ganaderas con las que participaron en la organización de la zona estanciera que va de oriente a poniente, de San Miguel el Grande a Pénjamo, y que abastecía a los centros mineros como Guanajuato. Durante estos tiempos los españoles con frecuencia identificaron a los portugueses con el judaísmo, especialmente a los comerciantes,¹⁴ así que no sería extraño que los habitantes del Bajío de origen portugués hubieran sido al menos sospechosos de criptojudaísmo, aunque algunas de las prácticas señaladas suenan más bien a sacrilegio, como el maltrato a las imágenes; baste un ejemplo para mostrar esta situación: en un proceso a varias mujeres por practicar brujería, el portugués Francisco Blandón, residente en Silao y comerciante en quesos, es acusado de judaizante.¹⁵

Según Israel varios de estos portugueses criptojudíos fueron detenidos en centros mineros,¹⁶ encontramos que en algunos procesos por hechicería ciertos portugueses habitantes de los reales de Santa Ana y Santa Fe de Guanajuato acabaron involucrados como hechiceros o como judaizantes; tal es el caso de un portugués de apellido Xuares y de oficio azoguero en el Real de Santa Ana.¹⁷

Los problemas que surgen de un primer acercamiento con estos documentos son: la mezcla y confusión de conceptos de diferentes sistemas cosmogónicos que se reflejan en los testimonio de los testigos, la sospecha desde el siglo XX de que algunas acusaciones fueron formuladas a partir de la envidia y que causaba una situación más estable; quizá el motivo era el interés de vengarse de maltrato, abuso y, por supuesto, el chisme; por ejemplo, Phelipa de la Cruz, mulata libre, que vivía en una estancia de la jurisdicción de Irapuato declaró que:

[...] oyó decir a un negro criollo, llamado Lázaro esclavo de Alejos González portugués herrero, labrador en la Congregación de Yrapuato, que su amo azotaba una hechura de un santo Christo de noche, y que él lo había visto, y que los trata muy mal, y que cuando lo azotaba que

¹⁴ Jonathan Israel, *Razas y clases sociales en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 213.

¹⁵ Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, vol. 435, II, f. 345.

¹⁶ Israel, *op. cit.*, p. 132.

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 435 I, f. 214.

*le pedía que lo dejase por amor de Dios, lo azotaba más, y que cuando le pedía por el diablo lo dejaba [...]*¹⁸

El tal Lázaro no es llamado a declarar, pero Phelipa se había encargado de difundir este cuento sobre el comportamiento del herrero a más de uno; así lo declararon sus patrones Pedro Ramos de Busto e Ysabel Ma. del Campo.

2) Actos contra el dogma y las buenas costumbres (bigamia). La bigamia era considerada como una forma de adulterio que atenta no solamente contra las buenas costumbres, sino contra los fundamentos propios de la organización social, la familia monógama. El bígamo era considerado como un traidor a Dios y a la pareja, como un mentiroso que actuaba con engaño consciente y premeditado; dada la existencia no sólo del concepto sino de la práctica del matrimonio secreto y de la emigración, la bigamia se volvió una salida a situaciones cotidianas no deseadas.

A lo anterior es necesario agregar que la sociedad europea asumía la existencia de vagamundos como un problema social que era necesario controlar y aun la Iglesia en el Concilio de Trento declaraba sobre el matrimonio en general, sobre la poligamia y sobre la prudencia que debían guardar los clérigos con respecto a los vagos.¹⁹

En la naciente sociedad novohispana urgida por colonizar la tierra adentro la emigración fue el pan nuestro de cada día. Junto a los colonizadores «legales» se movieron aquellos considerados como vagos que andaban errantes de un pueblo a otro «sin oficio ni beneficio», acusados con frecuencia de ser causantes de diversos desórdenes sociales incluyendo motines y revueltas, que en ocasiones efectivamente se vieron involucrados en procesos de bigamia y de raptó.

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 435, I, f. 216.

¹⁹ Ignacio López de Ayala, trad. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1787, pp. 308-309. «Muchos son los que andan vagando y no tienen mansión fija, y como son de perversas inclinaciones desamparando la primera mujer, se casan en diversos lugares con otra, y muchas veces con varias, viviendo la primera. Deseando el Santo Concilio poner remedio a este desorden, amonesta paternamente a las personas a quien toca, que no admitan fácilmente al Matrimonio con esta especie de hombres vagos; y exhorta a los magistrados seculares a que los sujeten con severidad; mandando además a los párrocos, que no concurren a casarles, si antes no hiciesen exactas averiguaciones, y dando cuenta al Ordinario obtengan su licencia para hacerlo».

Es interesante observar que en muchos casos se conoce el proceso pero no el veredicto final, en otros se conocen solamente las acusaciones. Sin embargo, para las menciones de bigamia cometidas en Guanajuato conocemos el voto pero no el proceso; por ejemplo, la mestiza Isabel de Vera y la mulata Francisca Ramírez residentes en las minas de Guanajuato fueron sentenciadas por el Tribunal de la Inquisición «al auto público de Fe con vela, sogá y corozá de casada dos veces, y abjure de levi y se le den doscientos azotes por las calles públicas de esta ciudad [México] en forma de justicia [...]».²⁰ Estas dos mujeres que fueron sentenciadas en 1575 y 1577 respectivamente, sufrieron el destierro, la primera del arzobispado de México y del obispado de Michoacán por cinco años y la segunda de la ciudad de México por ocho años.

El castigo público además de severo, comprende el vivir en el destierro lejos del ambiente conocido donde se realizan las actividades cotidianas; la supervivencia de estas mujeres en esas condiciones debe haber sido muy difícil.

3) Curanderismo. En una sociedad que ciertamente no se caracterizó por la abundancia de médicos profesionales, la salud y la enfermedad eran concebidas como parte de un sistema integrado de creencias y prácticas, en él se hacía uso de animales, plantas y minerales que se encontraban en el entorno. Las situaciones difíciles eran atendidas por personas iniciadas en las artes curativas, a quienes con frecuencia se calificaba de hechiceros y eran perseguidos por los inquisidores.

La mayoría de los curanderos eran mulatos e indios acusados por españoles que se arrepintieron de haber solicitado sus servicios, ¿por qué no tuvieron efecto?, ¿estas acusaciones serían el equivalente de acusar a un médico moderno de mala práctica profesional? El hecho es que la rica información que se presenta en las declaraciones de este tipo de casos nos obliga a estudiar a fondo los sistemas conceptuales de varias culturas (americanas, europeas y africanas) que se vieron obligadas a compartir el mismo espacio geográfico.

Así, Teresa García,²¹ alias la milagrosa, mulata libre, fue acusada en Irapuato por haberse valido de «varios remedios que indican ser supersticiosa»; esta mujer que era partera y curandera usaba el peyote, la santa rosa y varios polvos para sanar a sus pacientes. El problema de

²⁰ Libro de Votos, *op. cit.*, pp. 68 y 82.

²¹ Desafortunadamente este expediente es ilegible pues le cayó algún líquido que diluyó la tinta.

Teresa fue que se atrevió a sacar de la pieza del enfermo a los curiosos y pidió a sus pacientes discreción, petición que no cumplieron, lo que provoca que sus acusadores afirmen que «se deja conocer que ella obra con mala fe, o a lo menos estaba temerosa, de que no obraba bien, por lo cual podrá V.S. mandar sacar sus hechos, y dichos [...]».²²

Un caso que es interesante desde la perspectiva de las relaciones interétnicas y de la costumbre de romper con las reglas de la moral impuestas desde el poder sustentado en la teología cristiana, es el de un labrador español, Pedro de Urquieta, vecino de la villa de León que contrata a dos curanderos, un indio y un mulato, para aliviar a su hija de un probable ataque de tabardillo que es diagnosticado como hechizo.²³ El mulato tenía fama de haber curado a otras personas, el indio trabajaba al servicio del español y también sabía curar.

Probablemente este caso no hubiera llegado a la Inquisición si en el acto de curación, el mulato Mathías García bajo los efectos de la rosa maría combinada con estafiate, no hubiera malherido al indio Juan Marcos; el indio acabó en el hospital de San Juan de Dios de la villa de León casi ciego, por lo cual su hija denuncia la agresión ante las autoridades civiles (el alcalde) de la Villa quienes trasladan el caso al Santo Oficio.

Los testigos coinciden, palabras más, palabras menos, en afirmar que la curación se realizó de la siguiente manera:

[...] Juan Marcos boyero de Pedro de Urquieta] el cual tenía en la mano un plato de talavera con rosa maria y estafiate que había comprado el dicho Pedro de Urquieta su padre [de Jasinta la enferma] en el Cuisillo, diciéndole el dicho su padre a esta declarante que había de gastar cuanto tenía por no dejarla perder de aquella manera y con estas razones el dicho Mathías mulato les dio y metió en la boca a esta declarante un poco de rosa diciéndole que con aquello aflojaría el hechizo y a cada uno le dio una ramita de estafiate y luego fue metiéndole otra poca de rosa en la boca [a los presentes...] y les dijo que para que supieran quien había enhechizado a esta declarante [...] y con ella andaban bailando todos tocando el dicho Mathías mulato una guitarra y que después de media-noche el dicho Mathías mulato envistió con el dicho Juan Marcos y le cogió por el pescuezo ahogándolo diciéndole que

²² AGN, *Inquisición*, vol. 872, II, exp. 32, f. 509.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 687, exp. 1.

echara el hechizo. Y que entonces el dicho Juan Marcos le mordió la mano y el dicho Mathías mulato le metió los dedos en el ojo y vio esta declarante que se lo echó fuera y luego se lo volvió a meter dentro y que decía dicho Juan Marcos primero me has de sacar el ojo que yo te deje la mano [...].²⁴

El mulato huyó de las autoridades, mientras que Pedro de Urquieta fue encarcelado y su hacienda embargada bajo estricto inventario. Finalmente el mulato fue hecho prisionero y el español, que ya era un anciano cuando comienza el proceso, fue rehabilitado después de su muerte en la cárcel.

Fue frecuente el uso de líquidos y yerbas untadas, gallinas negras, oraciones y polvos para todo tipo de dolencias como tabardillo, mal de ciática, frentes hinchadas, e inclusive para la extracción «de culebrillas delgadas como cerdas revueltas a manera de ovillo».²⁵

4) Pacto con el demonio. Quizá con una intención semejante a la de la magia amatoria de subvertir el orden, fue frecuente que entre los mulatos se hicieran pactos con el Demonio. Aquí cabría preguntarse si no se está frente a un proceso cultural cuya clave se encuentra en la comprensión más a fondo de los intercambios religiosos entre los sistemas africanos y los americanos, ocultos bajo un lenguaje cristiano y cuyos ritos (formas externas) se hacían en el ámbito de lo privado, a veces acompañados de algunos aprendices o por consulta de algún problema.²⁶

Al subvertir el orden mediante el pacto demoníaco, el pactante pretendía, al menos imaginariamente, participar de los valores y del poder del grupo hegemónico, pues era libre para decidir sobre su propio destino y actuar en consecuencia. Vemos como Elena de la Cruz acusó a Melchorcillo, esclavo fugitivo del regidor de Celaya Gonzalo Tello de Sandoval «de mal vivir el cual le dijo a la dicha denunciante en su casa a donde tiene su madre el dicho mulato que se le aparecía un brujo negro como un negrito a su lado el cual le decía que no fuese cobarde y porque el dicho mulato anda hecho salteador y haciendo mil insolencias y que aunque su amo le aprisiona fuerte-

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 687, exp. 1, f. 26v.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 278, exp. 2, f. 181.

²⁶ Patricia Pérez, *El proceso de liberación e integración social de los negros y esclavos, Valladolid 1750-1810, Zamora*, El Colegio de Michoacán, tesis de Maestría, 1997, pp. 260-266.

mente en una tenería» el mulato se escapaba supuestamente por tener pacto con el Demonio en forma de negrito.²⁷

En esa misma línea de búsqueda del control de la propia existencia, encontramos a un mulato originario de Oaxaca, Marcial de Nava, quien fue sentenciado por homicidio y trasladado de la cárcel al obraje de Baltasar de Souto en San Miguel el Grande y de allí de nuevo a la cárcel; se le acusó de pacto con el Demonio para fugarse de la prisión. De este caso es interesante resaltar el hecho de que ciertos reos purgaron sus sentencias en los obrajes en condiciones bastante deplorables en términos de lo que ahora llamaríamos derechos humanos, sin embargo, tuvieron la posibilidad de entrar en relación con otras personas que se encontraban en circunstancias semejantes y con las que intercambiaron estrategias de liberación.

En sus declaraciones, Marcial de Nava involucra a otros mulatos y expresa «que para huirse de una cárcel a otra cualquiera parte, eran buenas cinco oraciones, y que la mejor era la del justo juez, con la de Santiago, la de San Agustín y la Magnífica y la de S.S. Virgen».²⁸

En este expediente se encuentra la escritura por la cual pacta con el Demonio:

[...] En nombre de Lucifer, hago esta escritura e quien hago donación de mi alma y se la entrego desde esta hora y día 15 de noviembre. Hago renuncia de todo cuanto hay que renunciar y renuncio de todo, y así pido al dicho Lucifer que sacándome de esta cárcel soy su esclavo por tiempo de quince años y de nuevo no hay trato, y con esta, van cuatro que hago, y esta hago con todo mi corazón y porque con este le doy firmado de mi mano en la cárcel de la villa a onde me hallo preso lo firmo a las siete de la noche, año de 1757.

Es decir, Marcial de Nava era un cliente asiduo del Demonio, aunque cuando declara ante el Tribunal afirma haberse arrepentido.

Por otra parte, el pacto con el Demonio no fue una actividad exclusiva de las castas, los españoles también realizaron este tipo de contratos demoniacos cuando quisieron adquirir alguna habilidad, así por ejemplo

²⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 435, II, f. 355v.

²⁸ Marcial Nava identifica al justo juez con la muerte. Sin embargo, aun existen oraciones en las que el Justo Juez es identificado con Jesucristo. Archivo Manuel Castañeda (AMC), Morelia, *Ramo Inquisición*, caja 1238, leg.1, exp. 54.

Miguel Muñoz español sin oficio que tenía un lienzo de San Miguel «y a los pies pintada la figura del demonio habiéndose sangrado aquel día, corrió un poco de sangre con los dedos, y le hizo una cruz a el demonio en la cara con ánimo de invocarle para que le ayudara [porque no sabía tocar el arpa], y luego visto que había hecho mal le borró la sangre».²⁹

«Había hecho mal», reflexión *a posteriori* basada en un sistema cosmogónico que tiene definido claramente el bien y el mal. Este sistema se materializa por medio de una institución llamada Iglesia que reconoce la capacidad humana primero de discernir entre el bien y el mal, después de escoger entre estos dos caminos, y por último de arrepentirse y volver a empezar, la Iglesia como madre misericordiosa.

5) Brujería

a) Magia amatoria o roja. Las relaciones afectivas entre hombres y mujeres en la cultura occidental han estado sujetas a ideas jerárquicas, asociadas a los sistemas religiosos judeo-cristianos, en las que se enfatiza el papel de cabeza del hombre y el de subordinación de la mujer. Sin embargo, aunque se practica la idea de que la mujer es menor de edad mental y por lo tanto el hombre tiene derecho a corregirla aun golpeándola, hubo muchas mujeres que quizá inconscientemente trataron de encontrar algún tipo de equilibrio, si no es que de invertir la relación. Ruth Behar hace énfasis en este deseo de invertir el orden usando como arma la magia amatoria. Solange Alberro dedica todo un capítulo de *Inquisición y sociedad en México* a explicar lo que sucede en Celaya en 1614 con un grupo de mujeres y de hombres que usa este tipo de magia.

Casi 40 años después, en 1650, se acusa a un portugués de brujo y en el proceso aparecen las declaraciones contra varias personas, vecinos de las minas de Guanajuato (Santa Fe y Santa Ana) y de las estancias agrícola-ganaderas de una variedad de delitos contra las «buenas costumbres»: amancebamiento, uso de amuletos para la buenaventura,³⁰ condimentos en las bebidas para «que las quieran bien», etcétera.

En este mismo proceso se acusa a un minero, Juan de Molinedo, vecino del Real de Santa Ana, de tener en su casa «un libro [sin expurgar] que llaman de el Valenciano que trata de astrología».³¹ Ade-

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 435, I, f. 220.

³⁰ Aseguraban que quien «trujese consigo [...] manto o tela con que suelen nacer las criaturas» tendría buena ventura. AGN, *Inquisición*, vol. 435 I, f. 220.

³¹ AGN, *Inquisición*, vol 435, I, f. 221.

más los vecinos se regocijan con historias cuya trama está basada en: oyó decir a alguien a quien le contó a su vez otra persona que...

Ciertamente la familia de este minero tenía una relación conflictiva con sus vecinos, pues no sólo lo acusan de tener libros prohibidos sino de que su mujer lo tenía «insensato», es decir, le hacía algunos trabajitos: «ponía una escoba y una coa debajo de la almuada para que durmiese su marido» y le daba sesos de burro para atontarlo.³² ¿Con qué intención?, ¿liberarse de sus malos tratos, buscar otras «amistades» o simplemente tener el control de la familia?

Otro ejemplo es el de Antonia Bernarda de la Cruz, loba, viuda, que vivía en el real de minas de San Francisco de Xichú en amasiato con Matías Balerio, éste no sólo no cumplió su palabra de casamiento sino que pretendió casarse con una morisca más joven que Antonia llamada Hignasia Morillo. Antonia siguió el consejo que le dio una mujer, que consistía en que:

[...] cogiera un cuervo y que lo matara y le sacara un ojo y lo pusiera a secar y lo moliera en polvo y se lo diera en la comida y que buscara la rosamaria y se la diera también en la comida también me mando que le pidiera sus zapatos prestados como que me los quería poner y que buscara una abuja de arria y se la prendiera en las suelas de su zapato y que cogiera e hiciera un hoyo en la puerta de mi casa y enterrara el zapato también me aconsejó que buscara el peyote y lo amarrara en un trapo y se lo pusiera en la cabeza.³³

El cura de Xichú pone presa a Antonia de la Cruz por el uso de prácticas y yerbas prohibidas, sin aplicar la legislación vigente sobre matrimonios; es decir, fue más importante el uso de prácticas contra la fe que arreglar otra situación «pecaminosa», y una promesa que vale legalmente como es la palabra de casamiento que equivale a los esponsales, que no sólo atentaba contra las buenas costumbres sino que transgredía las formas ortodoxas de relacionarse en pareja y formar una familia: vivir en amasiato.

A su vez, Antonia Rita, mulata casada con Salvador Jesús Merino, albañil, le dio unos polvos en la comida a su marido que según unos

³² AGN, *Inquisición*, vol. 435, I, f. 217 y 227.

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 872, exp. 6, f. 113-113v.

testigos era sal de bautisterio y según otros eran cenizas de huesitos. Merino acusa a su mujer de quererlo atontar para hacer «sus liviandades»; en cambio Antonia Rita explica que eran para «desasirse de dicho su marido por la mala vida que le da». ³⁴ Si un mal comportamiento viene de la mujer es liviandad, en cambio el maltrato recibido del marido es un acto correctivo.

b) Participación en aquelarres, búsqueda de tesoros, objetos perdidos. Hasta el presente suele invocarse a algunos santos como San Judas Tadeo o San Cayetano cuando las personas extravían algunos objetos que tienen cierto valor personal; no es de extrañar que en tiempos virreinales, fuera frecuente contratar los servicios de algún adivino para localizar objetos extraviados. Francisco Puntilla, negro esclavo, fue acusado de curandero supersticioso además de adivinar donde se encontraban las cosas perdidas:

[...] en la sala de la casa hizo con un cántaro y unas varas encendidas y una gallina negra no se acuerda bien que cosas más de que hablaba lenguaje que no se entendía [¿barullo, oración en alguna lengua americana o africana?], y dijo que el cántaro le respondía, que la escudilla de plata la había hurtado un negro, y vendídola a un mercader que estaba ya en México. ³⁵

El caso de María Guadalupe, mulata libre de la Villa de San Felipe es un ejemplo del interés por la búsqueda de tesoros, el uso de muñecos y sustancias venenosas (azogue, yerbas, peyote) para hechicería; así como de participar en aquelarres descritos por ella misma. La acusación es provocada porque María Guadalupe se niega a descubrir el lugar donde se encuentra oculto un supuesto tesoro; este caso estudiado por Patricia Pérez es de especial interés por la rica descripción de los conflictos resultantes de la interacción cotidiana entre personas de distintos grupos socio-económicos. Se involucra un homicidio que es soslayado por el Santo Oficio, pues era de su mayor interés el uso de sustancias prohibidas y las prácticas —¿imaginadas?— de relaciones con el Demonio, más que un crimen que era de incumbencia de las autoridades civiles.

³⁴ AMC, *Inquisición*, leg. 1, caja 127, exp. 41.

³⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 278, exp. 5, f. 237.

La moralidad novohispana consideraba que una mujer de buenas costumbres debía estar en su casa a hora temprana de la tarde, en cambio los hombres podían transitar libremente, así que una mujer llamada Ysabel de Aguiar es acusada de «voladora» por haber sido vista sola en el campo de noche, entonces se «sospechó que debía ir a cosa mala» por lo que mandaron a dos mulatos a que la espieran;³⁶ a su vez, el zapatero Juan Giménez dijo haber visto a seis mujeres en Celaya, que al caer la tarde, se dirigieron a la iglesia «del hospitalillo de los indios», que oyó sonar una campanilla y vio candelas encendidas, por lo que las acusó de brujas.³⁷ Es decir, no le consta a nadie porque no hay testigos presenciales, basta con que se sospeche de un comportamiento no ortodoxo para suponer en el otro una actividad prohibida y si en ella están involucrados miembros de los grupos subalternos o mujeres se reafirma la sospecha.

COMENTARIOS FINALES

Aún falta mucho por revisar e interpretar, pero parece que hay una constante en el uso de sustancias e invocaciones que afectan la conducta y los intentos de equilibrar las relaciones entre las personas por su origen social y su género.

Además, se asume la cosmovisión europea lo que provoca ciertos desajustes que conducen a la autoacusación de conductas no aceptadas; pero también se ocultan creencias en fuerzas sobrenaturales con un disfraz católico que tenga características semejantes.

Parece que aún es necesario conocer con mayor detalle las posibilidades de combinación de los elementos que forman las tres cosmovisiones más importantes, que permitieron la existencia de una cultura novohispana.

Por último, el siglo XIX se ha estudiado frecuentemente desde las perspectivas políticas y económicas, habría que verlo también desde la práctica cotidiana emanada de los sistemas de creencias y certezas, de miedos y de aspiraciones a través de lo que se editó pero también de lo que se leyó.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 278, exp. 2, f. 181v.

³⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 435 II, f. 353v.

DECADENCIA Y ABOLICIÓN DE LA INQUISICIÓN EN LA PROVINCIA DE YUCATÁN (1813-1820)

Pedro Miranda Ojeda

Abordar un tema tan interesante como la abolición de la Inquisición inmediatamente remite a los lectores poco versados en la materia a pensar en el enorme poder de esta institución. Los mitos acerca del omnipoderoso Santo Oficio han sido protagonistas de historias muchas veces alejadas de la realidad; la historia que a continuación se sintetiza abarca los fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Es un momento preciso para comprender cuáles fueron las circunstancias que desencadenaron en la inicial decadencia de la Inquisición y su posterior abolición definitiva en 1820. Paralelamente se analizarán los sucesos que ocurrieron en la provincia de Yucatán durante esta época.

En las postrimerías del siglo XVIII se empezó a sentir en Nueva España la influencia de los enciclopedistas. Las ideas de Voltaire, Montesquieu y Rousseau sobre una Constitución que limitase los derechos de la monarquía absoluta y la supresión de los privilegios de la nobleza, el clero y las acciones del Club Jacobino¹ trascendieron de manera importante en la población novohispana. Los nuevos sentimientos se manifestaron muy pronto en la sociedad con la aparición de los primeros brotes de rebelión que se acusaban en todo el territorio colonial; la ideología de los pensadores franceses influyó principalmente entre los criollos, en ese entonces relegados de sus derechos como descendientes de los españoles peninsulares, aflorando los sentimientos nacionalistas que repercutieron en toda Nueva España.²

¹ A. Efinov, *Historia moderna (1642-1918)*, México, Enlace/Grijalbo, 1992, p. 65.

² Los criollos de Nueva España fueron los principales lectores de los escritos de los filósofos franceses y en poco tiempo se ilustraron con las ideas revolucionarias. Además, «su trato con angloamericanos y extranjeros les ha dado nuevas ideas

La Inquisición no fue capaz de contener la gran oleada de escritos de carácter revolucionario que llegaban al territorio y que ponían en peligro, a los ojos de los inquisidores, la conciencia de sus habitantes. La decadencia del Santo Oficio era evidente en vísperas de las guerras de Independencia, pues su actividad solamente se limitó a la instrucción de algunos edictos sobre libros prohibidos. Medina apunta que «la decadencia del Tribunal era ya tan visible que los mismos inquisidores ya no podían menos de notarla, manifestando la lastimosa constitución en que veían decaído el concepto del Santo Oficio en este reino». No podían persuadirse que aquello era consecuencia natural del progreso del país, y que ellos mismos, sin quererlo y notarlo, eran partícipes de ese movimiento. Después de idear varios remedios para salvar aquel estado de cosas no se les ocurrió nada mejor que dirigir una presentación al confesor del rey, pidiéndole que influyese en el ánimo de éste para que renovase la Real Cédula de aprecio, amparo y protección al Santo Oficio.³

Desde las épocas prerrevolucionarias, el Santo Oficio se había marginado de su verdadera vocación social e ideológica para convertirse en un instrumento de índole política, persiguiendo y enjuiciando a los principales ideólogos; y posteriormente a los cabecillas del movimiento revolucionario. Al respecto, los periódicos de la época señalaban que «éste Tribunal respetable, que con arreglo al objeto de su erección sólo debía velar sobre la conservación de la Fe Católica, ha degenerado abiertamente en estos últimos tiempos, convirtiéndose en una junta de Policía, en un club sanguinario que se ha mezclado en negocio puramente políticos, y civiles, ajenos de su primitivo instituto». ⁴ En efecto, en aquellas fechas el Santo Tribunal ya no era santo, ni tribunal y mucho menos de la fe. Pese a ello, la Inquisición pretendió justificar su ejercicio en el edicto de 27 de agosto de 1808, en el cual argüía que uno de sus objetivos era:

concernientes a los derechos del hombre y de los soberanos» Peggy K. Liss, *Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y de las Revoluciones de Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 206.

³ Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 394

⁴ *El Despertador Americano*, Guadalupe 3 de noviembre de 1811. A este efecto, los españoles gachupines aprovecharon la coyuntura para ultrajar la imagen de la Virgen de Guadalupe y emitir blasfemias que saciaban su odio hacia los americanos. *El Ilustrador Americano*, México 12 de diciembre de 1812.

[...] celar y velar sobre la fidelidad, que á sus católicos monarcas deben guardar todos sus vasallos, de cualquiera grado, clase y condición que sean, sujetando á su fuero y conocimiento, y mandando denunciar á todos los confesores y directores que promuevan la sedición contra el trono, y enseñen que no obliga el juramento de fidelidad; de aquí nace la sagrada obligación de ocuparnos como ministros del trono y del altar, no solamente en inquirir y buscar la mano que intenta sembrar la cizaña en el campo fiel de esta América, sino de exterminarla é impedir de todos modos que se propague.⁵

Tanto la Iglesia como la Inquisición se habían dedicado a la tarea de excomulgar en masa a todos aquellos individuos que abrazaran la causa revolucionaria.⁶ Los edictos inquisitoriales estigmatizaron a Hidalgo como hereje, luterano y presa del ateísmo y del materialismo que se rebelaba a los designios del Santo Oficio; lo acusaron de argumentar imposturas contra la religión y el Estado para pretender alucinar a tantos miserables en un proyecto que trastornaría al trono y a la religión, además de ser el más feroz enemigo de los que él llama sus conciudadanos. En respuesta, Hidalgo publicó dos proclamas en las que reprendía la ideología de la sacra institución y hacía un llamado a pasar inadvertidas todas aquellas «agresiones» contra la libertad, la justicia y la mexicanidad.⁷ Mientras tanto, en 1810 el Licenciado Ignacio Antonio Rayón, emitía un bando en el que convocaba a la sedición, llamando a la causa justa, santa y religiosa.

⁵ Juan Hernández y Dávalos, *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, tomo I, Documento núm. 220: Edicto del Tribunal de la Fe prohibiendo la lectura de varias publicaciones, pp. 525-527.

⁶ El mismo obispo de Yucatán, Pedro Agustín de Estevez y Ugarte señalaba que «en casi todos los pueblos seducidos y sediciosos de la primera arma contra el Gobierno, como la impía revolución de Francia, ha sido divulgar papeles incendiarios, en que copiando las expresiones de los republicanos, han hecho caigan en el lazo de la independencia mal entendida y fanática, y de una libertad peor que toda tiranía los cautos y amantes de novedades; por lo que no sólo tengo por fundados los temores de lo dañosa que puede ser en estos reinos en las actuales circunstancias, sino que la experiencia los ha realizado» Carlos María Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana de 1810*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, tomo IV, p. 54.

⁷ Luis Chávez Orozco, *Historia de México (1808-1836)*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1995, p. 72.

El entonces enorme poder de la Inquisición se había visto menguado desde el último tercio del siglo XVIII. A partir de la coronación del rey Carlos III se dictaron varias disposiciones encaminadas a disminuir su autoridad, muchos de sus fueros habían sido suprimidos; por ejemplo, en 1788 los delitos de bigamia pasaron a la jurisdicción de los tribunales civiles, su acción se reducía solamente a censurar libros, a perseguir prácticas supersticiosas y a los adeptos de nuevos tipos de herejía —como el jansenismo, racionalismo y franco-masonería—. De su antaño grandeza sólo quedaban despojos y los numerosos cargos inquisitoriales se veían reducidos a ministros omisos e incapaces de desempeñar sus funciones.

La antigua mancomunidad Corona-Inquisición cayó en antagonismo al momento que los borbones llegaron a gobernar España. En especial a partir de 1761 cuando Carlos III se irritó por la desobediencia del Inquisidor General, Manuel Quijano Bonifaz, por publicar la condena romana del Catecismo de Mesengui —a pesar de habérselo prohibido—, lo desterró de la Corte y de las residencias reales, y sólo lo perdonó después de una humilde sumisión de su parte.⁸

La Inquisición también se vio atacada por los reformistas. En 1768 Campomanes declaraba que la institución se hallaba muy viciada y era necesaria una reforma; la decadencia de la Inquisición era notable y parecía moribunda.⁹ En el reinado de Carlos III se emitió un edicto el 16 de junio de 1768 que supeditaba la censura al control estatal, por lo tanto todas las prohibiciones debían ser aprobadas por el gobierno.¹⁰ El edicto pronto fue apoyado por los reformistas y un año más tarde, el 3 de mayo de 1769, Floridablanca y Campomanes argüían que el abuso de las prohibiciones de libros ordenados por el Santo Oficio era una de las causas de la ignorancia que reinaba en la nación.¹¹

Además, pronto se hicieron presentes folletos contra del Tribunal. El ex-sacerdote José Marchena al publicar *A la nación española*, «exhortaba a los españoles a lograr la libertad destruyendo a la Inquisición: ¿No es ya tiempo de que la Nación sacuda el intolerante yugo

⁸ Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 293-294.

⁹ Henry Kamen, *La Inquisición Española*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1990, pp. 334-335.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 341-342.

¹¹ Sarrailh, *op. cit.*, p. 294.

de la opresión del pensamiento? ¿No es ya tiempo de que el gobierno suprima un tribunal de tinieblas que deshonra hasta al despotismo?». ¹² En estas circunstancias, el Inquisidor General Manuel Abad la Sierra encomendó en 1793 al comisario riojano Juan Antonio Llorente la elaboración de un plan de reforma que modificara profundamente la estructura de la institución; sus propuestas, intituladas *Discurso sobre el procedimiento del Santo Oficio* llegaron en 1797 a manos del ministro de Justicia, Jovellanos, quien trató de emplearlas para reestructurar al Santo Oficio pero debido a la caída política de sus patrocinadores no pudo ponerlas en práctica.

En esa misma época, el obispo republicano de Blois, Grégoire, instigó a España para que aboliese la Inquisición, pero la monarquía refutó el manifiesto con una seria defensa del Santo Oficio por considerarlo necesario y acreedor de toda la voluntad del rey; con tales medidas, la Inquisición ejercía con una prudencia y moderación extraordinaria. Los tiempos habían cambiado, y la pérdida paulatina del favor real explica porque la Inquisición había procedido con mayor moderación en la persecución de los hombres y del pensamiento modernos. ¹³

En Nueva España la crisis del aparato inquisitorial también manifestó su languidez desde las últimas décadas del siglo XVIII, época en que en las jurisdicciones sólo existían estructuras obsoletas y meramente convencionales. En Yucatán, la comisaría del Santo Oficio únicamente poseía plazas jurisdiccionales en las ciudades de Campeche y Mérida. Sin embargo, la importancia de la comarca de Mérida se había reducido a un sólo inquisidor; en Campeche, por lo contrario, se mantenían nueve inquisidores.

De acuerdo con la estructura inquisitorial, los familiares debían distribuirse por los distritos de menor demografía indígena. Para 1794 solamente había familiares vecindados en las plazas de Campeche y Mérida, dejando aislados a los enormes partidos Sierra Alta y Baja, Costa Alta y Baja, Beneficios Altos, Camino Real Bajo, Beneficios Bajos, Camino Real Alto y Tizimín.

En 1810 las comisarías mantienen una estructura similar, a excepción de la presencia de un familiar en Hecelchakán, pueblo del Cami-

¹² Kamen, *op. cit.*, p. 350.

¹³ Sarrailh, *op. cit.*, pp. 294-295.

no Real Alto, y de la comisaría del partido de Tihosuco; en la plaza de la ciudad de Campeche se empleaban siete de sus dependientes, en el barrio de San Francisco se avecindaba un familiar. En Mérida, la Inquisición sufría las penurias de su decadencia y ahí solamente permanecía un funcionario inquisitorial, aunque en los pueblos de Conkal y en Umán se asentaban familiares de su jurisdicción. Desde 1807 el comisario de Mérida se había quejado ante el Santo Oficio por la grave ausencia de ministros, pues en la ciudad no había alguaciles mayores mientras que en Campeche existían dos de ellos; hay que entender que Campeche como puerto estaba propenso a la introducción de libros prohibidos y de ideas subversivas.¹⁴

La oleada de liberalismo desatado en Nueva España se caracterizó por su marcado desprecio hacia las prácticas inquisitoriales. Desde 1767 empezó a circular en Nueva España el rumor de que el rey pensaba extinguir al Santo Oficio, rumor que los mismos inquisidores rápidamente desmintieron. Mientras tanto, en la metrópoli la Inquisición y la Corona mantuvieron un pacto de defensa contra las ideas de la revolución francesa, pero aun así no dejó de desarrollarse una corriente de hostilidad cada vez mayor contra la institución.¹⁵

En Nueva España, la situación del Santo Oficio era similar; el 23 de julio de 1808 un mal intentado proyecto enviado por fray Melchor de Talamantes a Manuel de Cuevas Monroy de Guerrero y Luyando, regidor del Ayuntamiento de la ciudad de México, para establecer el Congreso Nacional, sostenía:

[...] Se suspenderá al Tribunal de Inquisición la autoridad Civil, dexandole solo la espiritual, sujeta á la autoridad del Metropolitano, y ministrándole el auxilio de la fuerza en los casos que lo necesite. No subsistiendo al presente para nosotros el Tribunal de la Suprema Inquisición, al que deben dar cuenta de todas sus operaciones los Tribunales de Provincia, y al que pertenece también el recurso de apelación; no siendo tampoco conveniente sugetar al Tribunal de Inquisición de Nueva-España á la autoridad de las Audiencias, ni debiendo darse al Metropolitano la autoridad civil que hasta ahora no ha tenido, parece el medio mas apto privar al de Inquisición de la dicha

¹⁴ Archivo General de la Nación (AGN), (Mérida, 1807), *Ramo Inquisición*, vol. 1437, exp. 5, f. 2-2v.

¹⁵ Sarrailh, *op. cit.*, p. 294.

*autoridad, dexandolo sugeto al Metropolitano en el exercicio de su potestad espiritual.*¹⁶

Aunque en la práctica el Congreso no tuvo efecto, la situación sintetiza la aversión hacia la Inquisición y el casi nulo poder del tribunal, que en sus tiempos de gloria hubiese actuado implacablemente contra sus agresores.

En las Indias meridionales, la Inquisición fue abortada en la segunda década del siglo XIX. Los Tribunales de Cartagena y Buenos Aires fueron suprimidos por los congresos ahí establecidos. En sus cartas, Servando Teresa de Mier vituperaba la acción de los diputados liberales mexicanos de 1812 en razón de que

*[...] después de tantos escritos, fatuos en favor, y doctos en contra de la Inquisición, creíamos que [...] se iba a decretar su extinción, cuando vemos algunos diputados, conocidos por su sandez, pedir su aprobación en la parte religiosa, y que diputados aun liberales votan a su favor interinamente hasta el concilio nacional futuro, que nunca será presente.*¹⁷

Otro de sus críticos fue Antonio Puigblanch, quien en una serie de folletos publicados en 1811 anotaba:

1. *Siendo la Inquisición un sistema eclesiástico, su rigor es incompatible con el espíritu de mansedumbre que debe distinguir a los ministros del Evangelio.*

2. *El sistema de rigor adoptado por este tribunal se opone a la doctrina de los Santos Padres y a la disciplina de la Iglesia en sus tiempos más felices.*

3. *La Inquisición, lejos de contribuir a la preservación de la verdadera fe, sólo sirve para fomentar la hipocresía y excitar al pueblo a la rebelión.*

4. *El modo de enjuiciamiento empleado por este tribunal pisotea todos los derechos del ciudadano.*

¹⁶ Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 364.

¹⁷ Servando Teresa de Mier, *Cartas de un americano (1811-1812)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, p. 254.

5. *La Inquisición no sólo ha obstruido el progreso de la ciencia en los países donde ha sido establecida, sino también ha propagado perniciosos errores.*

6. *El Tribunal ha apoyado el despotismo de los reyes y lo ha ejercido él mismo.*

7. *Como la Inquisición debe su origen a la relajación de la disciplina y negligencia del clero, opone obstáculos a su reforma, que es indispensablemente necesaria para que la nación prospere.*¹⁸

La crisis del Santo Oficio se acentuó a partir de los acontecimientos ocurridos en la metrópoli a raíz de la invasión de Murat y Junot. En 1808 las fuerzas francesas colocaron en el trono español a José Bonaparte, ante el desprecio de la población española pero con el apoyo de la Suprema Inquisición; no obstante, el 4 de diciembre José Bonaparte publicaba en Chamartín de la Rosa un decreto que suprimía la legalidad de los tribunales de la Inquisición.

Al decretarse la suspensión del Santo Oficio—mismo que fue anulado por voluntad propia de los inquisidores en el momento que reconocieron como rey a José I— la legalidad del Tribunal de los dominios españoles era ilícita, pues su actividad era dependiente de la Suprema radicada en la metrópoli; por esta razón el personal de la Inquisición en Nueva España no podía seguir fungiendo.¹⁹ Pero a pesar de ello continuó con sus actividades contra la población colonial y a diferencia de la actitud de la Suprema, la Inquisición novohispana expresó su rechazo a los franceses. El 22 de abril de 1810 emitió un edicto contra todo aquel que fuera adepto a ellos «a los que propaguen con proposiciones sediciosas y seductivas el espíritu de Independencia, sedición y sujeción al Rey intruso José Napoleón y a los confesores que abriguen, aprueben, inspiren y no manden denunciar semejantes sentimientos».²⁰

Ante la ausencia del rey, diputados de España y sus dominios de Ultramar se reunieron en la isla gaditana de León en 1810. Las Cortes de Cádiz constituyeron el Supremo Consejo de Regencia como orga-

¹⁸ Kamen, *op. cit.*, p. 362.

¹⁹ Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. La vida del héroe*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, t. II, pp. 248-249.

²⁰ Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. II, doc. núm. 221, Edicto del Tribunal de la Fe imponiendo pena de excomunión al que no entregue las proclamas de José Napoleón, pp. 445-447.

nismo rector del imperio español, que representó la base de la resistencia ideológica contra la invasión extranjera. La mayoría de los diputados se distinguían por sus tendencias liberales y el 9 de marzo de 1812 proclamaron la Constitución política de la monarquía española que preveía la abolición de los tribunales de la Inquisición que aún funcionaban en América.²¹ En las Cortes la Inquisición tenía muchos enemigos, y mientras se iniciaban los debates para su abolición algunos como fray Rafael Vélez expresaban sermones en su defensa.²²

Manuel Artazo y Torre de Mer había sido nombrado por el Consejo de Cádiz en 1812 para ocupar la vacante del gobierno de Yucatán, a pesar de ser «muy apegado á las ideas y costumbres del antiguo régimen. En su estrecho modo de pensar, creía de buena fe que no podía haber otro sistema mejor de gobernar á los pueblos que el absolutismo, apoyado en el derecho divino y la Inquisición».²³ Empero, como buen militar no discutía las ordenes de sus superiores y respetó las decisiones de las Cortes, toleró la libertad de imprenta declarada en 1810, privando al Santo Oficio de la censura de obras e impresos; durante su gobierno Francisco Bates importó la primera imprenta (1813) y se publicaron varios periódicos. En Campeche la primera imprenta llegó hasta 1818.

Libre de la vigilancia inquisitorial, la libertad de imprenta yucateca dio lugar a que se gestara —como señaló un diputado— un constante peligro para la monarquía pues se abrigaba en la falsa máscara de la tolerancia que extendía sus libertades a viles infamatorios

[...] ya es visto que la malicia prepara en el abuso de Livertad de Ymprenta orribles concequencias a las autoridades: No se oculta a V.S. la intriga con que ésta se conduce aprovechándose de la tolerancia y

²¹ Al instalarse las Cortes, el gobierno francés en España fue considerado como ilegal, pues la junta gaditana en calidad de representante del Rey fungió como el organismo rector de España y de Indias. En estas circunstancias, la abolición de la Inquisición decretada en 1808 fue considerada sin valor legal. En España, aprovechando el estado de indignación que prevalecía en la Asamblea contra las demasías y atropellos de las Juntas de Censura, así como por la llegada a la metrópoli de un número importante de herejes extranjeros, el diputado Riesco solicitó el 22 de mayo de 1812 el restablecimiento formal del Santo Tribunal de la Fe en plenitud de funciones, que sin embargo no tuvo efecto; véase Pío Zabala y Lera, *España bajo los Borbones*, Barcelona, Labor, 1936, p. 263.

²² Sarrailh, *op. cit.*, p. 293.

²³ Eligio Ancona, *Historia de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1978, p. 37.

*conciideración; libelos infamatorios, papeles subbercibos, escritos calumniosos y contrarios a la decencia pública y buenas costumbres son el fruto dañoso de la mal entendida Libertad de Ymprenta de Mérida.*²⁴

Para esa época, sanjuanistas (liberales) y rutineros o serviles (conservadores) entablaban una disputa por el poder político; los primeros eran partidarios del reformismo, del liberalismo y de la Constitución; los rutineros, en cambio, eran amigos del absolutismo y de la Inquisición. Mérida, capital provincial, era dominada por la burocracia y los altos cargos de la administración provincial, y en general permaneció fiel al régimen monárquico; los campechanos, en cambio, eran enemigos de la monarquía y de la Inquisición.

Pese a todos los ataques que había sufrido el Santo Oficio todavía las Cortes no trataban su asunto. Las Cortes, integradas en su mayoría por diputados nutridos de las ideas de la revolución francesa y enemigos de la Inquisición, y pese a que les habían abolido su último recurso de ejercicio, la censura, no la habían atacado. Fue hasta enero de 1811 cuando se empezaron a oír las primeras voces de su posible extinción, creándose una junta que se encargaría de examinar el estatus del Tribunal.

En junio de 1811 se dispuso el restablecimiento de la Suprema y General Inquisición española, pero al promulgarse la Constitución, la Inquisición estaba condenada a desaparecer aunque los debates se pospusieron para finales de 1812. Después de las controvertidas querellas —celebradas entre el 8 de diciembre de 1812 y enero de 1813— se considera que los procedimientos de la Inquisición se contraponían a la Constitución y se pensaba que eran incompatibles;²⁵ la victoria de los diputados liberales se consagró en la votación final del 22 de enero con 90 votos a favor y 60 en contra, aun cuando los debates concluyeron hasta el

²⁴ CAIHY, «Libro de Sesiones de la Diputación Provincial de Yucatán. 23 de abril de 1813-18 de abril de 1814», f. 12r-12v. En 1814 el Obispo Estévez se quejó por la publicación de un periódico *El Sabatino* por haber editado su primer número sin haber cumplido con las disposiciones conforme al Decreto sobre Libertad de Imprenta del 10 de noviembre de 1810. «Infracción. Expediente instruido por infracción a la libertad de Ymprenta, imputados por el Obispo Estévez y Ugarte al alcalde don Manuel Milanés. 1814», Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY), Ramos *Colonial, Criminal*, vol. 1, exp. 3.

²⁵ Kamen, *op. cit.*, p. 360.

5 de febrero. Finalmente, el 22 de febrero de 1813 fue publicado el decreto de abolición del Santo Tribunal, ya que «es incompatible la Inquisición con la constitución, porque se opone á la soberanía é independencia de la nación y á la libertad civil de los españoles, que las Cortes han querido asegurar y consolidar en la ley fundamental».²⁶

Sin embargo, los ministros de Carlos III se habían percatado que la Inquisición aún tenía muchos amigos y juiciosamente no intentaron acabar con ella. El 5 de marzo, el nuncio español levantaba una protesta contra las Cortes por considerar que

*[...] la abolición de la Inquisición perjudicaba los derechos de la Santa Sede y pidiendo, en el tono más conciliatorio, que la abolición fuera suspendida hasta el advenimiento de la paz y se obtuviera el posible consentimiento del papa y de la nación en su conjunto. La negativa de los funcionarios eclesiásticos de Cádiz de leer el decreto de abolición desde los púlpitos, hizo temer que se estaba tramando un golpe de estado.*²⁷

Lo anterior provocó que el 8 de marzo se disolviera el Consejo de Regencia.

A pesar de las amenazas, el bando y decretos de las Cortes, de la extinción e incorporación de los bienes y rentas del Santo Oficio al Tesoro Nacional, y de la supresión de cuantas inscripciones y pinturas que pudieran recordarlo, fue publicado en México el decreto de abolición el 8 de junio de 1813. Los bienes de la Inquisición eran cuantiosos, pues las fincas y escrituras de capitales impuestos ascendían a un millón doscientos mil pesos, sin incluir las rentas correspondientes de las canonjías suprimidas en cada Catedral ni otros bienes existentes en sus arcas al momento de la publicación. Se nombró al Intendente de México, Ramón de Gutiérrez del Mazo, como comisionado para recibir los caudales y bienes del extinto tribunal.²⁸

Los mismos decretos fueron leídos en la Catedral de México el domingo 13 de junio y en los dos subsiguientes; en Yucatán, la noticia se conoció por un decreto remitido al Gobernador y Capitán General,

²⁶ Extracto del dictamen presentado por la Comisión de Constitución en el proyecto de abolición del Tribunal de la Inquisición, véase Genaro García, *La Inquisición en México*, en *op. cit.*, p. 20. Para mayores referencias sobre los debates en torno a la abolición del Santo Oficio véase la misma obra p. 1-56.

²⁷ Kamen, *op. cit.*, p. 363.

²⁸ Medina, *op. cit.*, p. 486.

fechado en Cádiz el 23 de febrero de 1813;²⁹ el 9 de marzo las Cortes de Cádiz remitieron a Yucatán otro decreto en el que se confirmaba la resolución de abolir el Santo Oficio de la Inquisición.³⁰

Las noticias de la supresión del Santo Tribunal no fueron bien recibidas por los oficiales reales de Yucatán; contrariamente, los sanjuanistas meridianos y los liberales campechanos recibieron el decreto con apremio. Muy a su pesar las autoridades reales acatón inmediatamente la resolución; las diligencias para la incorporación de los bienes pertenecientes a la Inquisición en Yucatán se iniciaron el 31 de mayo siguiente, como consta en la correspondencia del Gobernador.³¹

En la sesión del 9 de junio, la Diputación Provincial hizo un llamado al antiguo comisario de Mérida, Arcediano Martínez de Peralta, para que se apresurara a disponer de los bienes correspondientes a la extinta Inquisición.³² El 10 de junio, la Tesorería Pública ordenaba la incorporación de los 2 422 pesos pertenecientes a los bienes de la Inquisición de la provincia.³³ Una comunicación del 18 de octubre de 1813 indicó que los bienes de la Inquisición de Yucatán estaban a disposición de las autoridades de la Hacienda Pública de Nueva España.³⁴

La noticia de la abolición del Santo Oficio produjo distintos efectos en los dominios españoles: en Cádiz la noticia causó júbilo en la población y por las calles se aplaudía a Cayetano Valdés, Gobernador y Jefe Político, cuando se dirigió al Congreso para felicitar a los diputados por la abolición del Tribunal;³⁵ en Nueva España, las autori-

²⁹ CAIHY, «Libro de resoluciones del rey Fernando VII comunicadas al Gobernador y Capitán General de Yucatán (1803-1813)», f. 147v-149.

³⁰ *Ibidem*, f. 150-154v.

³¹ AGEY, «Hacienda. Correspondencia del Intendente de la provincia con el Despacho General de Hacienda (1812-1814)», AGEY, *Colonial*, Correspondencia de diversas autoridades, vol. 1, exp. 7, f. 36v-37r.

³² CAIHY, «Libro de sesiones de la Diputación Provincial de Yucatán», Mérida, 9 de junio de 1813.

³³ AGEY, «Clero Provinciano. Copiador de la correspondencia del Gobernador Artazo y Torre de Mer con el Obispo y miembros del clero regular y secular de la provincia (1812-1814)», *Colonial*, Correspondencia de los Gobernadores, vol. 1, exp. 4, f. 16.

³⁴ AGEY, «1812-1814. Clero Provinciano. Copiador de correspondencia del Gobernador Artazo y Torre de Mer con el Obispo y miembros del clero regular y secular de la provincia», *Colonial*, Correspondencia de los Gobernadores, vol. 1, exp. 4.

³⁵ Renán Irigoyen, «La Constitución de Cádiz en 1812 y los Sanjuanistas de Mérida», *Revista de la Universidad de Yucatán*, Mérida, vol. XXIII, núm. 135, 1981, p. 34. La prensa reprodujo que en Cádiz, el primero de mayo, se leyó «en la catedral

dades de la Real Audiencia se mostraron complacidas por tan significativa medida; el Ayuntamiento de Veracruz, por su parte, expresaba:

Son tan grandes los beneficios que deben resultar á la Nación generalmente en todos sus ramos de felicidad pública con haber abolido el tenebroso Tribunal de la Inquisición, cuando mayores han sido las causas que movieron á Vuestra Majestad á la sanción de sus decretos: en esta ciudad se les han dado el más exacto cumplimiento, y el Ayuntamiento constitucional, penetrado de los sinceros votos de estos ciudadanos, tributa á Vuestra Majestad, en su nombre, las más afectuosas gracias por tan sabia y liberal disposición.³⁶

En cambio, en Oaxaca, el Gobernador militar Benito Rocha y Pardiñas mostró cierto recelo por la resolución remitida desde Cádiz, por juzgar que:

[...]la América ilustrada no puede dexar de confesar que era necesaria una reforma, pero no una extincion, y que dexando reducido al Sto. oficio á los precisos terminos de su institucion, y variando el modo secreto de instruir sus procesos, seria un establecimiento necesarísimo. Por tanto, ella protexta contra semejante conducta de las Cortes, y yo á su nombre no dudo asegurar el comun de mis conciudadanos, que lexos de destruir la Inquisicion la repondra en el pie mas brillante y decoroso de modo, que sea compatible con la seguridad individual de los Sres. diocesanos.³⁷

En tanto la Regencia se expresó a favor de la resolución pues consideraba que la abolición del Tribunal de ningún modo perjudicaba la religión.³⁸

En Yucatán, los liberales meridanos y campechanos expresaron sus plácemes en ocasión celebrada el domingo 15 de agosto, fecha en que se leyeron los decretos en la Catedral, iglesias y parroquias de toda la provincia:

y en todas las parroquias de esta ciudad con gran concurrencia, y aplauso del pueblo el manifiesto de las cortes sobre la suspirada abolicion del horrible y anticristiano tribunal de la inquisicion», *El Misceláneo*, Mérida, 18 de agosto de 1813.

³⁶ Medina, *op. cit.*, p. 493.

³⁷ *Correo Americano del Sur*, Oaxaca, 5 de agosto de 1813.

³⁸ *El Misceláneo*, Mérida de Yucatán, 18 de agosto de 1813.

[...] siguiendo las santas ideas de su augusto congreso, solicitó se celebráse una misa solemne [...] en la hermita de S. Juan [...] este] día, en hacimiento de gracias por la abolición de la inquisición, el pueblo fue testigo que el Sr. Capitán General, el Ilustre Ayuntamiento, la Religión seráfica y el cuerpo de militares, concurrieron á la misa y Te Deum, y aunque todos los demas principales fueron convidados, miramos con escandalo la falta de muchas personas que no pudieron ocultar su odio al decreto de abolición, no quisieron concurrir.³⁹

Los efectos del decreto pronto se hicieron presentes y los sanjuanistas inmediatamente se prestaron a manifestar sus inquietudes intelectuales, antes proscritas por el Santo Oficio. Ante este hecho, Zavala afirmó que las prácticas de la Inquisición, por su bárbara costumbre de privar a la sociedad de lecturas, era la causante que en la provincia fuera común la falta de conocimientos científicos.⁴⁰

Pero estos sucesos muy pronto se vendrían a tierra. A fines de 1813 Fernando VII firmaba el Tratado de Valencay, recuperando su libertad y el derecho de retornar a España; a su regreso, al año siguiente, se dieron nuevos acontecimientos que favorecieron ampliamente a los conservadores y a la Inquisición. El 21 de julio se presentó en la Sala de Sesiones de la Diputación Provincial de Mérida un impreso que el Teniente de Rey en Campeche recogió de la tripulación del bergantín «Isabela», en el cual se insertaba un decreto fechado en Valencia el 4 de mayo de 1814; en este decreto el monarca declaraba que reasumía la soberanía de España y expresaba la nulidad de todas las disposiciones y enmiendas dictadas por las Cortes Generales y Extraordinarias de Cádiz durante el tiempo de su ausencia.⁴¹

A los decretos del 13 de mayo que proclamaron la nulidad de la Constitución de 1812 y de la Libertad de Imprenta, siguieron la persecución y encarcelamiento de los principales liberales. Un decreto real firmado el 21 de julio de 1814 ordenaba que el Tribunal del Santo Oficio fuera reinstalado en sus funciones; el 23 de diciembre siguiente, el virrey Calleja envió un oficio al inquisidor Manuel de Flores donde instruía la restitución del Tribunal en Nueva España.

³⁹ *El Misceláneo*, Mérida de Yucatán, 18 de agosto de 1813.

⁴⁰ *El Aristarco Universal*, Mérida, 17 de diciembre de 1813.

⁴¹ CAIHY, «Copiador de la Diputación Provincial 1814 á 1820. Arreglado en enero de 1913», f. 57v.

Mientras tanto, el antiguo comisario de Mérida, Luis Rodríguez Correa, felicitaba a S.M. por declarar reinstalado en sus funciones al Tribunal, por considerarlo necesario y al servicio del bien cristiano; en su carta escribía:

El sistema desolador que con el nombre de nuevo orden intenta derrocar el altar y el trono para el logro de sus perversos designios, extinguió el muro de bronce que se le oponía y era el responsable del Santo Oficio: sus ministros y todos los buenos españoles lloramos en la amargura de nuestro corazón mal de tan gran magnitud y levantando nuestras manos al cielo pedimos al señor volviese por su causa: Si Sor. Yllmo., no se durmió el que guarda â Ysrrael quando la humana previsión no descubría esperanza de consuelo. Dios enjugó nuestras lágrimas restituyéndonos â nuestro religiosísimo soberano el señor don Fernando séptimo (Q.D.G.) quién al tomar las riendas del gobierno de tan basta monarquía fué uno de sus principales cuidados el restablecimiento del santo Tribunal de la Fee, que sin autoridad se havia suprimido: los ministros que tenemos la honra de servirlo nos congratulamos con V.S. Yllma., damos gracias al cielo y esperamos del zelo y vigilancia del Santo Oficio dictará sabias y enérgicas providencias de los nuevos filósofos e iluminados que todo lo infestan y para recoger los perversos libros de que se valen para formar prosélitos.⁴²

Restituida en funciones la Inquisición nunca logró recuperar el magnetismo ideológico que un día albergó, pues con la abolición perdió su prestigio; sus principales fueros habían sido suprimidos y su función rectificadora y normadora de conciencias desacreditada por lo funesto de sus acciones. La sociedad que antes clamaba por su magnánima obra ahora la veía con recelo.

José María Luis Mora anotó acertadamente que

[...] cuando en 1814 fue restablecido el absolutismo y la Inquisición su inseparable compañero, este tribunal jamás pudo recobrar el prestigio que el respeto de muchos siglos le había conciliado. Con su abolición se perdió la convicción íntima de las conciencias sobre el deber

⁴² AGN, «Don Luis Rodríguez Correa, comisario del Santo Oficio en Mérida, protestó por la extinción de la Inquisición y felicita al Tribunal por haber sido establecido (Mérida, 1814)», *Inquisición*, vol. 1457, f. 31-33.

*de obedecer sus más leves insinuaciones; el tribunal se restableció, pero las bases de su dominación estaban destruidas para siempre.*⁴³

Paralelamente, en la provincia de Yucatán los campechanos vieron con desagrado la restitución del Santo Oficio, pero aun así juraron como comisario al Pbro. Pedro José Hurtado, cura beneficiado, vicario y juez eclesiástico en el pueblo de Becal. En Mérida, en cambio, las autoridades reales recibieron con satisfacción el juramento del destituido comisario Luis Rodríguez Correa e inmediatamente se dictaron las providencias necesarias para disolver la Junta de Censura.

En esta época, las funciones de la Inquisición solamente dieron muestras de su total inoperancia. Las Juntas Supremas de Censura⁴⁴ —corporaciones compulsivas que en los años del constitucionalismo se encargaron de evitar los abusos y responsabilidades al favorecer la

⁴³ Andrés Lira, *Espejo de discordias*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984, pp. 89-90.

⁴⁴ Las Juntas de Censura fueron instaladas en abril de 1813 en todas las ciudades donde se hubiese establecido una imprenta. El 30 de julio las Cortes Generales nombraron a los vocales de la Provincial de Mérida. La Junta Provincial de Mérida, instalada en la Casa Consistorial, comenzó a funcionar el 29 de septiembre y estuvo integrada por: José María Calzadilla, prebendado de la Catedral, y Vicente Velázquez, capellán de San Juan, en clase de eclesiásticos; Pablo Moreno, Lorenzo Zavala y Pedro Almeyda, en la de seglares; como suplentes Manuel Jiménez, catedrático del Seminario, en clase de eclesiástico; José María Quintana, procurador síndico del Ayuntamiento, y Jaime Tinto, comerciante (AGEY, «Junta de Censura. Las Cortes Generales designan vocales para la Junta de Censura de Mérida, Yucatán. 1813», *Colonial*, Reales Cédulas, vol. 3, exp. 10; CAIHY, «Oficio de la gobernación de Ultramar notificando al Capitán y Jefe Político de Mérida de Yucatán que las Cortes Generales y Extraordinarias, de acuerdo con la propuesta de la Suprema Junta de Censura, a nombrado los vocales de la Provincia de Yucatán en América», [Cádiz, julio 30 de 1813], VIII-1811/013). Sierra O'Reilly dice sobre la Junta de Censura: Pertenece exclusivamente al partido liberal (sanjuanistas) que la habían ganado por elección. «Los rutineros les hacían acusaciones gravísimas, llamándolos herejes, enemigos de la paz pública, aspirantes a echar por tierra el trono y el altar; y la Junta de Censura, firme e inquebrantable en su punto, dejaba pasar inadvertidas todas estas efusiones del odio de partido, con tal de que se le dejase expedita para proteger la difusión de las ideas de sus partidarios. Luchando en un mismo terreno y sin apelar a otras armas que las de la imprenta, el triunfo de los sanjuanistas era indudable [...]» (Rubio Mañé, «Los Sanjuanistas en Yucatán. I. Manuel Jiménez Solís, el Padre Justis, p. 476). Sobre el funcionamiento de las Juntas de Censura véase *El Misceláneo*, Mérida, 2 y 9 de octubre de 1813.

libertad de escribir sin necesidad de licencia— fueron suprimidas al reinstalarse el Santo Oficio; la misma Junta de Censura generalmente había sido tachada como:

*[...] una inquisición política y literaria, no ya continuando la supresión de la libertad de imprenta ofrecida en el manifiesto del gefe á su ingreso en el mando, sino estancando los periódicos en determinada mesa de la secretaría [de Cámara], sujetando á un acuerdo formal los puntos que en ellos se versan, y consagrándolos á elogios tan indebidos como fastidiosos.*⁴⁵

Las actividades de la Inquisición sólo reflejaban su ineficacia práctica e ideológica. En tales circunstancias, en 1815 el Santo Oficio pretendió nuevamente agenciarse las conciencias de la sociedad mediante dispensas que permitiera a los infractores reincorporarse a una vida cristiana y libre de inmoralidades sociales e ideológicas.⁴⁶ Sin embargo, el descontento cundía entre los que, combatieron por el rey, habían sido recompensados con calabozos y suplicios; iniciando el año de 1820 estalló la revuelta de los liberales Rafael del Riego y Antonio Quiroga, misma que culminó con el reconocimiento (7 de marzo) y jura en la Corte (9 de marzo) de la Constitución de Cádiz. El retorno legitimado del constitucionalismo condujo a la formación de una Asamblea en Madrid, cuya labor se centró en la elaboración de reformar las bases del sistema político para mejorar la organización de la Nación, lo cual

⁴⁵ Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana de 1810*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, t. IV, Carta Primera, p. 14. El Suplemento de *El Misceláneo*, Campeche 13 de septiembre de 1813, también hace referencia al abuso de la libertad de imprenta.

⁴⁶ AGN «Edicto impreso del que enviaron de Madrid con fecha 5 de abril de 1815, de don Francisco Javier Mier y Campillo, Obispo de Almería e Inquisidor General, denunciando el Tribunal de la Santa General Inquisición que se ha perdido de la fe de los pobladores en todos los distritos, los llama para que se reintegren, prometiendo absolver a los que hayan cometido algún delito prohibido», [México, 1815], *Edictos de la Santa y General Inquisición*, vol. 2, exp. 150, f. 71; AGN «Edicto impreso del que enviaron de Madrid, con fecha 13 de enero de 1816, de don Francisco Javier Mier y Campillo, Obispo de Almería e Inquisidor General, poniendo fin al plazo que el Tribunal de la Santa Inquisición dio para la reconciliación de los habitantes, y renovando algunos edictos anteriores; ordenando que denuncien a los que hayan cometido actos contra la autoridad apostólica y real», [México, 1816], *Edictos de la Santa y General Inquisición*, vol. 2, exp. 152, f. 73.

trascendió sustancialmente en el desempeño del Santo Oficio. El 28 de abril de 1820 cesaron los derechos inquisitoriales en las aduanas. La Inquisición estaba herida de muerte, finalmente, el 9 de marzo fue decretada la abolición definitiva.⁴⁷

En Nueva España, el virrey previno el 14 de junio al Tribunal para que cesara sus funciones; en carta de 16 del corriente el inquisidor Antonio de Peredo reiteraba el cese de todas las funciones del Tribunal y la absoluta extinción.⁴⁸ Riva Palacio afirmó que el Santo Oficio interrumpió sus actividades el 31 de mayo según acuerdo de los ministros que lo formaban, pocos días antes, apuntó, los prisioneros procesados por causas políticas fueron trasladados a la corte, y los enjuiciados en materia religiosa fueron transferidos a los conventos de la ciudad.⁴⁹

En Yucatán, los sanjuanistas se reorganizaron y presionaron al gobernador Castro y Araoz para que jurara la Constitución y decretara la absolución del Santo Oficial. Pese a ello, éste se resistió; su renuencia a jurar la Constitución obligó a los liberales a organizarse con los masones y obligaron a las autoridades de Campeche a jurar la Constitución el 8 de junio; el suceso conmocionó a los rutineros de Mérida. Entonces, Mariano Carrillo y Albornoz dio un golpe de estado y el 13 de mayo de 1820 restableció el régimen abolido en 1814; posteriormente, se decretó la abolición definitiva del Tribunal.

Inmediatamente a su abolición sus bienes quedaron en posesión de la Hacienda Pública. El deán de la catedral de Mérida, Santiago Martínez de Peralta, fue nombrado primer comisario y administrador por el Santo Oficio de México de la canonjía supresa para que se encargara de remitir a la ciudad de México los bienes pertenecientes a la Inquisición en la provincia, así como el producto de las canonjías supresas de Mérida y Campeche.

En la Intendencia de Yucatán, la abolición fue decretada el 23 de agosto de 1820; una vez suprimida, el 11 de marzo de 1820 se restableció la libertad de imprenta; en seguida, el gobierno español ordenó que se instalaran en las diócesis Juntas de Censura Religiosa.

⁴⁷ AGEY, «Índices. Relación de Reales Ordenes y Cédulas recibidas en la Gobernación y Capitanía General de Yucatán, 1747-1821», *Colonial, Reales Cédulas*, vol. 1, exp. 1, f. 111.

⁴⁸ Medina, *op. cit.*, p. 537.

⁴⁹ Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, México, Cumbre, 1973, t. III, p. 653.

La reinstalación de la Junta en Mérida se llevó a cabo el 24 de mayo y corrió a cargo del obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte.⁵⁰

Pero el 27 de marzo de 1821 se leía en la Sala Capitular de Mérida un oficio del Jefe Superior Político hecho el 24 del mismo, el cual remitía una circular expedida por la Secretaría de Gracia y Justicia, fechada el 30 de noviembre de 1820, en cuyo tenor se derogaban todos los decretos relativos a la libertad de imprenta, substituyendo a la Junta de Censura por el método popular de cualificar los impresos por jueces de hecho.⁵¹

En resumidas cuentas, en las últimas décadas de su existencia el Tribunal del glorioso San Pedro Mártir, patrono del Santo Oficio, se caracterizó por ser una institución denajenizada de la Corona y en constante conflicto con la misma, lo cual menguó su poder e influencia. Se derrumbó en una actuación denigrante y poco parecida a sus días de gloria en los siglos XVI y XVII. Acabó la Santa Inquisición con pocas muestras de poder, equiparada a un fardo, casi al exclusivo servicio de las esferas políticas, olvidándose de su verdadera vocación institucional, terminó manipulada e impedida por las fuerzas políticas de las primeras décadas del siglo XIX.

⁵⁰ En un comunicado a Lorenzo de Zavala se notifica: «Debiendo restablecerse inmediatamente la Junta Subalterna de Censura de esta provincia, que existía en 1814, con los individuos que entonces la componían, con arreglo al decreto de S.M., expedido el 11 de marzo último, de acuerdo con la Junta Provisional, citaré V. a los vocales para que previo el juramento prescrito, se instale mañana sin falta, dándose cuenta de haberse verificado. Dios & 23 de mayo de 1820, Gobierno del S. Coronel D. Juan Rivas Vertiz», CAIHY, f. 9v-10.

⁵¹ CAIHY, «Libro de Actas de Cabildo (1821-1823)», f. 21-21v.

LA INQUISICIÓN EN FILIPINAS: EL CASO DE MINDANAO Y MANILA. SIGLO XVII

Otswald Sales Colín

No se pretende con los argumentos que se exponen ceñirse exclusivamente a la historia de los procesos inquisitoriales; más bien el propósito es plantear una serie de cuestionamientos que pudieran servir para imbricar el fenómeno del Santo Oficio con algunas líneas del comportamiento de la logística imperial del Estado español, para el mantenimiento y el establecimiento del poder en lugares lejanos de la metrópoli, que se observaron en la parte de los territorios insulares filipinos dominados por la Corona española en el siglo XVII. Como se sabe las Filipinas fue uno de los territorios incorporados tardíamente al Imperio; en consecuencia la estabilización de la presencia española en Asia logró materializarse en la década 1570-1579, después de que en 1565 inició la colonización y la evangelización del archipiélago, por lo tanto, se considera una conquista tardía.¹ Asimismo, la implantación de un sistema de organización colonial creado para el mundo americano fue trasvasado a las Islas de Poniente, a pesar de ser la colonia más apartada, más costosa y más conflictiva de España. En efecto, señala Antonio García-Abasolo y Antonio Memije Molina, que América fue el extraordinario campo de experimentación en donde los españoles ensayaron los métodos de colonización, que mostró una seria experiencia, anterior a la conquista de Filipinas, puesto que el sistema de administración local es de origen mexicano pero con notables modificaciones regionales.² El interés del Estado español consistió, fun-

¹ María de Lourdes Díaz-Trechuelo, «Las Filipinas, en su aislamiento, bajo el continuo acoso», en *Historia General de España y América*; t. IX-2, Madrid, Rialp, 1984, pp. 129-153.

² Antonio Francisco García-Abasolo, «La expansión mexicana hacia el Pacífico: la primera colonización de Filipinas. 1570-1580», en *Historia Mexicana*, México,

damentalmente, en convertir a las islas en una colonia similar a las del resto del imperio, ya que por una real cédula fechada en San Lorenzo El Real el 1 de junio de 1574,³ las Filipinas pasaban a depender oficialmente del virreinato de la Nueva España, constituyéndose como Gobernación y Capitanía General, conocida como el reino de la Nueva Castilla.

Así, la implantación de un sistema de organización colonial creado para el mundo americano fue trasvasado a Filipinas; se trasladó la encomienda, las haciendas, los impuestos (bandala), los monopolios (vino y tabaco), el comercio marítimo encabezado por la Carrera del Pacífico, y el repartimiento que tomó el nombre genérico de «polo». Las islas también fueron divididas en provincias, cuyos responsables eran los alcaldes mayores y corregidores. Durante el siglo XVII el territorio insular estaba dividido en 12 alcaldías mayores, cuya Audiencia había sido fundada en Manila desde 1583; el poder central estaba representado por el Gobernador y Capitán General, el poder provincial lo manejaban los alcaldes para territorios sometidos al control español y por unidades llamadas corregimientos, denominadas así porque oponían resistencia al dominio hispano; y el poder municipal estuvo dirigido por el alcalde del pueblo, los cabeza de barangay y la llamada «frailocracia» filipina.⁴

La división eclesiástica, al igual que en México, se realizó en Filipinas fundándose un arzobispado, obispados sufragáneos y parroquias. El archipiélago formaba una provincia eclesiástica o arzobispado con sede en Manila, creado en 1578, cuyos obispados sufragáneos eran Cebú, Nueva Segovia y Nueva Cáceres, fundados en 1591, los cuales se mantendrán hasta finales del siglo XVII.⁵ Así, en 1594 España ordenó la distribución entre las órdenes religiosas, los dominicos recibieron las provincias de Pangasinán y Cagayán, responsabilizándose también de la evangelización de los chinos concentrados en el paríán de Manila; mientras que los franciscanos, agustinos y jesuitas administraron la Pampanga, Camarines,

Colegio de México, vol. XXXII, núm. 21, julio-septiembre de 1982, pp. 55-88. Antonio Memije Molina, *América en Filipinas*, Madrid, MAPRFE, 1992, p. 33.

³ García-Abasolo, *op. cit.*, p. 63, nota 19.

⁴ García-Abasolo, *op. cit.*, pp. 55-88. María Fernanda García de los Arcos, *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1988, p. 28. Memije Molina, *op. cit.*, p. 33. Mario Zamora, *Los indígenas de las islas Filipinas*, Madrid, MAPRFE, 1992, p. 48.

⁵ Díaz-Trechuelo, *op. cit.*, p. 147.

Tayabas y las Visayas. En ese sentido, desde el 25 de enero de 1569 Felipe II ordenó por Cédula Real la fundación de dos tribunales del Santo Oficio en México y en Perú; una segunda cédula del 16 de agosto de 1570 definía la jurisdicción de los nuevos tribunales. En lo que atañe al virreinato del norte, el Tribunal de México tenía jurisdicción sobre todos los habitantes avecindados, incluidos los virreyes; además la maquinaria administrativa de la Nueva España estaba obligada a ayudar al tribunal en todo lo posible: la jurisdicción política incluía a las audiencias de México, Guatemala, Nueva Galicia y Filipinas;⁶ la jurisdicción religiosa contemplaba, entre otros, al arzobispado de México y al arzobispado de Manila. En síntesis, el Santo Oficio de la Inquisición contaba con su Tribunal en la ciudad de México y con un comisario en todas las ciudades importantes, incluyendo a Manila, capital de Filipinas.

El mantenimiento del archipiélago filipino bajo jurisdicción española era una cuestión de prestigio y de reputación para el poder hispano. Las rivalidades entre las potencias de la época, España y Portugal, ilustran el deseo de control sobre los lugares alejados de cada metrópoli; por ejemplo, el 23 de enero de 1576 Gregorio XII, a petición de D. Sebastián, fundó la diócesis de Macán, sufragánea de la metrópoli de Goa, con jurisdicción sobre China, Japón e islas adyacentes donde se incluían las Filipinas; el derecho del patronato quedaría en manos de la corona portuguesa. El contrapeso a esta decisión fue la creación del arzobispado de Manila, expedida en la bula del 13 de febrero de 1578 que «dotaba de iglesia catedral a las Filipinas por razón de estar separadas más de dos mil leguas»,⁷ reacción que se tuvo por parte de la corona española frente a la posible pérdida de una posesión estratégica, cuyo mantenimiento resultaba oneroso, si bien posibilitaba la estabilización de los contactos regulares entre Nueva España y Asia.

Las diferencias entre el archipiélago y el continente americano se desprendían de la misma situación geográfica, lo que ha llevado a concluir el comportamiento de una sociedad colonial insular *sui generis*, por su población, las formas de dominación, el poder de facto en manos de la «frailocracia» filipina y por las reacciones de las minorías españolas cuando sentían amenazados sus intereses. En definitiva, la posición geo-

⁶ Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa Turranzas, 1985, pp. 33 y 229.

⁷ Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*, 2. *El Pacífico*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 67-69.

estratégica de las islas las llevó a mantener contactos con varias culturas asiáticas y con las diferentes potencias que sostuvieron una presencia importante en el Mar de la China. Resulta claro que, no debe exagerarse la originalidad de la presencia española en Asia, pero las Islas de Poniente era un mundo completamente distinto al americano; un aspecto interesante en consonancia con lo que aquí se discuten es el de la dicotomía moro-cristiano, que aún pervive en la actualidad, porque Manila era un reino musulmán antes de la llegada española a las islas. Asimismo, después de las primeras incursiones holandesas de 1598 en Insulindia, la guerra hispano-holandesa fue un hecho importante durante la primera mitad del siglo XVII debido al asentamiento holandés en la región. En definitiva, tanto ataques malayo-mahometanos de las islas de Mindanao y Joló, como los ataques holandeses, hacían que las Filipinas vivieran un estado de continua alarma.

Obviamente, no se pretende estudiar el verdadero ejercicio del poder, para gobernar lugares lejanos de la metrópoli, a través de los comisariados de la Inquisición en Filipinas, pero tal vez sea posible observar en ellos algunas vicisitudes que afectaban la presencia española en las islas y que, al mismo tiempo, obligó al Estado español a reforzar sus mecanismos de dominio sobre el archipiélago. Entre estas dificultades se distinguen las siguientes:

- 1) La dicotomía moro-cristiano y protestante-cristiano.
- 2) La lejanía con respecto a Nueva España.
- 3) La dificultad de poblamiento peninsular o novohispano
- 4) La defensa de las islas.

El siglo XVII fue para las Filipinas españolas una época con múltiples incidentes de diversa índole: incendios, terremotos, levantamientos indígenas, revueltas de sangleyes, ataques holandeses, correrías malayo-mahometanas, llegada irregular de situados de Nueva España, naufragios y arribadas de barcos, lo cual está en sintonía con la llamada «decadencia» del imperio ibérico. En ese sentido, para comprender el fenómeno del Santo Oficio en el Archipiélago de Poniente es preciso manejar las siguientes hipótesis:

a) Se robustece el argumento de Pierre Chaunu basado en la idea de que «Filipinas ha sido mucho más colonia del continente americano, de una Nueva España ya colonizada, que colonia de Europa»,⁸

⁸ Pierre Chaunu, *Las Filipinas y el Pacífico de los Ibéricos, siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976, p. 25.

por el «situado» que se remitía anualmente desde Nueva España, la cantidad de géneros novohispanos que subsanaban las carencias de la administración española insular,⁹ y por las remesas de soldados que anualmente debían enviarse a Asia; sin embargo, éstas fueron muy irregulares durante el siglo XVII.

b) No obstante la difícil situación imperial de la primera mitad del siglo XVII y el constante estado de guerra en las Islas de Poniente, logró consolidarse la presencia hispana en Filipinas, a pesar de que las relaciones transpacíficas sufrieron dos de las crisis más severas en las comunicaciones náuticas con Nueva España, como fueron la de los años 1635-1640¹⁰—cuando la llegada del visitador Pedro de Quiroga al puerto de Acapulco paralizó por cinco años los intercambios transpacíficos al descubrir el fraude, la ilegalidad y el contrabando cometidos por el Pacífico, por lo que casi llegó a cortarse la relación Acapulco-Manila—, y la de 1646-1648, cuando en dos años seguidos no se recibieron noticias de Filipinas en la Nueva España debido a la inexistencia de barcos que pudieran realizar segura navegación transpacífica.¹¹

c) El Santo Oficio en Filipinas se vio dirigido por la política estatal española en lo que se refería al trato de protestantes, alianzas diplomáticas, poblamiento del archipiélago y defensa de las islas. Asimismo, el Estado español en la búsqueda por instaurar su dominio en la colonia asiática, impidió la creación de un Tribunal del Santo Oficio, ya que se amenazaba la perdurabilidad del archipiélago filipino como provincia dependiente de la Nueva España.

Sin lugar a dudas, la consolidación de la soberanía hispana en Filipinas tiene que ver con una cuestión de mentalidad colonial, cuyas directrices en la toma de decisiones se derivaban de la figura del monarca

⁹ Ostwald Sales Colín, «Las cargas del galeón de Manila», en *Topodrilo*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, núm. 34, mayo-junio de 1994, pp. 30-33.

¹⁰ Ostwald Sales Colín, «Una coyuntura en el comercio transpacífico. Fuentes complementarias para la visita de Pedro de Quiroga en Acapulco. 1635-1640», en Carmen Yuste (coord.), *Comercio Marítimo Colonial. Nuevas interpretaciones y últimas fuentes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, pp. 123-142, en prensa.

¹¹ Véase Ostwald Sales Colín, «El movimiento portuario de Acapulco. Un intento de aproximación. (1626-1654)», en *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, Universidad Complutense, núm. 22, 1996, pp. 97-119. Ostwald Sales Colín, «Un descalabro en las comunicaciones náuticas Mexicano-Filipinas. 1646-1648», en Consejo Cultural Filipino-Mexicano (coord.), *El galeón de Manila. Un mar de historias*, México, JGH Editores, 1997, pp. 91-119.

para implantar, mantener y cultivar el poder en lugares lejanos de la metrópoli. Filipinas fue uno de los territorios que más problemas causó a las autoridades insulares, novohispanas y peninsulares, ya que la posible pérdida de la colonia hubiese significado el desvanecimiento del monopolio de la ruta comercial transpacífica, que tantas ganancias generaba al grupo de los cargadores del galeón de Manila, organizados en torno al Consulado de la ciudad de México.

Durante la primera mitad del siglo XVII se mezclan: el desmoronamiento del imperio ibérico, la pérdida de la hegemonía española en Europa y el robustecimiento de la soberanía hispana en Filipinas. Asimismo, los casos de la Inquisición que aquí se presentan coinciden con otros hechos importantes en el plano mundial. Así, el 12 de enero de 1641 los holandeses conquistaron el estrecho de Malaca y en 1642 se apoderaron de Formosa, obtenían así dos fuertes bases para realizar ataques a las posesiones españolas de las Filipinas; a su vez, en 1641 se produjo en Europa la sublevación de Cataluña, que está en relación directa con la llamada «decadencia» española. Para 1648 se firmaba la paz de Westfalia, poniendo fin a la guerra de Treinta Años (1618-1648) y a las rivalidades hispano-holandesas en Europa, ya que España reconocía jurídicamente en el terreno internacional la existencia del nuevo Estado holandés. En 1659 ocurrieron dos acontecimientos muy singulares: la dinastía Ming fue desplazada hacia la periferia del país por los Manchú, tártaros que lograron apoderarse de la capital del imperio, reconocidos en 1659 como auténticos gobernantes de toda la China; y en Europa, se reflejó la pérdida definitiva de la hegemonía española, ya que después de la guerra de España contra Francia durante la década de los cincuenta, se llegó, a través de arduas negociaciones, a la Paz de los Pirineos, mediante la cual España perdía el Artois en el norte (Países Bajos), Rosellón (Francia) y parte de Cerdeña (Italia) en el sur, que se integraban a Francia. A la hegemonía de los Habsburgo en Europa estaba sucediendo la hegemonía francesa; España se encontraba tambaleante, mientras en Filipinas la consolidación de la presencia hispana continuaba bajo el gobierno de Sabiniano Manrique de Lara.¹²

Durante el gobierno de Sebastián Hurtado de Corcuera (1634-1644) se fundó el comisariado de la Inquisición en Mindanao; la admi-

¹² Ana María Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1984, pp. 117. Emilio Solá Castaño, *La España de los Austrias. La hegemonía mundial*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 66-69.

nistración de este capitán general atrajo la enemistad de religiosos y seglares en Manila, debido a su afán reglamentista, pues estaba muy en sintonía con el nuevo estilo del Conde-Duque de Olivares. Desde 1635 Corcuera tomó la decisión de abandonar Formosa (Taiwan); tres años más tarde mandó destruir el castillo Tanshui, y retiró sus tropas. Hacia 1640 la guarnición de Keelung solamente contaba con 400 soldados; por consiguiente los holandeses intentaron expandirse en Formosa, ya que no habían podido apoderarse de Macao.¹³

El nepotismo de don Sebastián Hurtado de Corcuera se reflejó en las prebendas otorgadas a sus sobrinos Pedro Hurtado, que pasó a convertirse en sargento mayor del real campo de Manila, gobernador del paríán de los sangleyes, castellano del baluarte de San Gabriel, juez de licencias generales de sangleyes y capitán de la compañía de arcabuceros a caballo; y Juan Francisco, a quien nombró en 1638 general de dos galeones, provocando un motín, después del cual la nao *capitana* encalló en los arrecifes de las islas de los Ladrones. El juicio de residencia contra don Sebastián Hurtado de Corcuera sobrevino en 1644, pero mientras el Cabildo, la Justicia y el Regimiento de Manila lo acogieron con agrado, la orden de los jesuitas se mantuvo fiel a Corcuera, quien siempre fue devoto de San Ignacio; asimismo, esta terrible predilección por los jesuitas lo llevó a materializar en 1637 el proyecto de evangelización en Japón, contraviniendo órdenes regias.¹⁴

Sobre la fundación del comisariado del Santo Oficio en Mindanao en 1641 se señala que

[...] tenemos entendido que en las yslas de Zamboanga, mindanao y Joló, y sus fortificaciones y distritos, ay necesidad detener persona, que haga officio, de Comissario de este Santo officio, por ser partes havitadas de muchos generos de Naciones, y asistidas de Españoles, Soldados, y mercaderes En sus presidios y poblaciones y que acuda a las causas que se ofrecieren y pertenesieren, tocantes a este Tribunal [de México...].¹⁵

¹³ Diego Chou, «Los primeros albores entre China y España a través de Filipinas». Este artículo es inédito y he podido consultarlo gracias a la gentileza del Dr. Gustavo Vargas.

¹⁴ Gil, *op. cit.*, pp. 222-224.

¹⁵ «Comisión del Santo Tribunal de México para fundar el comisariado en Mindanao», Manila, 5-11-1641, en Archivo General de la Nación, (AGN), Ramo *Inquisición*, vol. 416, exp. 8, f. 190.

Son varias las razones que pueden explicar la necesidad de la creación del comisariado del Santo Oficio en Mindanao. De entrada, la isla de Mindanao es la segunda más grande en extensión del archipiélago filipino; en ese sentido, su ocupación debe considerarse como una estrategia militar bien planificada, en cuyo seno puede reconocerse una frontera religiosa, ya que los asentamientos españoles en la zona tuvieron como objetivo fundamental impedir el paso de los musulmanes de Borneo y Joló, quienes hacían incursiones piratas en las Filipinas, atacando las poblaciones de mayor concentración europea y novohispana como Manila, Cavite y Cebú. A finales del siglo XVII existían tres presidios: Iligan al norte, Tandang en la costa oriental, y el más importante de los tres el de Zamboanga en el suroeste;¹⁶ por ello en las próximas líneas sólo se hará referencia a este último, porque es el que interesa en este escrito. La intención de construir un fuerte en Zamboanga surgió durante el gobierno de Juan de Cerezo y Salamanca (1633-1635), aunque la idea nació entre los jesuitas que argumentaban la necesidad de fundar un presidio en aquel lugar, para repulsar la presencia de los «moros», porque sino renunciarían a las actividades misioneras a su cargo.¹⁷ La edificación del fuerte de Zamboanga comenzó el 23 de junio de 1635; Díaz-Trechuelo señala que fue muy discutida la utilidad de esta fortificación porque en los cedularios no estaba consignada su aprobación. Una de las características del fuerte consistió en su efímera vida, pues durante el gobierno de Manrique de Lara se ordenó el desmantelamiento de los presidios de Zamboanga, Iligan y Calamines como reacción inmediata frente a las amenazas del pirata chino Coseng cernidas sobre Manila en 1662. La noticia del desmantelamiento del presidio de Zamboanga causó sobresaltos entre los súbditos españoles avecindados en aquel lugar, pues ahora quedaban «expuestos a las iras de los mohomentanos», porque la paz de la zona dependía del fuerte, en una región dominada fundamentalmente por los «moros» sureños de Mindanao y Joló.¹⁸

Así, el 15 de marzo de 1641 fue constituido el comisariado del Santo Oficio en Mindanao, cuyo comisario fue Francisco Colín, provincial de la Compañía de Jesús en Filipinas; éste, tendría jurisdicción sobre el

¹⁶ María de Lourdes Díaz-Trechuelo, *Arquitectura española en Filipinas. 1565-1800*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1959, p. 359.

¹⁷ Vicente Barrantes, *Guerras piráticas en Filipinas contra mindanaos y joloanos*, Madrid, s/e, 1878, p. 11

¹⁸ Díaz-Trechuelo, *op. cit.*, p. 363. Prieto Lucena, *op. cit.*, pp. 133-136.

presidio de Zamboanga y el archipiélago de Joló, cuya creación hubiese supuesto la dependencia del que había sido fundado en Manila; no obstante Francisco Colín estaba obligado a remitir a Nueva España las copias de los testimonios y de los «autos» celebrados, ya que la larga distancia entre Manila y la ciudad de México suponía un peligro para la documentación, pues los originales podrían extraviarse con los avatares de la navegación transpacífica. En síntesis, el comisariado del Santo Oficio de Mindanao, al igual que el de Manila, era sufragáneo del Tribunal del Santo Oficio de la ciudad de México; efectivamente, el avance español hacia las zonas meridionales del archipiélago filipino parecía robustecerse con la creación del comisariado del Santo Oficio en Mindanao, porque Zamboanga era uno de los lugares con poblamiento europeo, y, por lo tanto, la necesidad del comisariado en Mindanao fue de carácter defensivo—al tratar de luchar ideológicamente contra la presencia de los «enemigos» de la corona española— y de carácter misionero, —porque los peninsulares estaban vecindados en los límites de una frontera religiosa artificial, fabricada por el asentamiento español y la cristiandad occidental—. La travesía desde Mindanao hasta Luzón, donde estaba localizada la capital de Filipinas, también estaba llena de peligros musulmanes, así que no era seguro llegar con los acusados sanos y salvos desde Zamboanga al comisariado de Manila. En suma, se intentaba crear en Mindanao una vida de tipo europeizante, similar a la de la capital, y con ello reforzar el dominio español sobre una de las regiones más virulentas de las islas, robusteciendo gradualmente la avanzada hispana, porque en Mindanao no se logró introducir tan efectivamente la cristiandad, como en Luzón y Visayas, pues los musulmanes siempre se opusieron a los esfuerzos españoles.

Para el año de 1642 sólo se ha localizado el caso de blasfemia de Juan de Solís, soldado en el presidio de Joló, quien maltrató con un espadazo el retablo con la imagen de la virgen del Rosario.¹⁹ La pena que purgaría no estaba muy alejada de sus actividades militares, porque debía servir en el presidio de Zamboanga, cuya característica principal era ser un lugar malsano, por el clima tan extremoso. Así, y con ciertas salvedades en Mindanao la Inquisición quizá estaba muy lejos de presentar una imagen de represión implacable, ya que la falta de efectivos militares obligaba a que los acusados por diferentes

¹⁹ «Juan de Solis, blasfemo en el presidio de Joló, maltrató una imagen de la virgen», Zamboanga, 18-7-1642, en AGN, *Inquisición*, vol. 416, exp. 8, f. 188.

delitos, como Juan de Solís, fueran ocupados en las plazas insulares que más atención necesitaban, a fin de impedir las correrías malayo-mahometanas del sur del archipiélago.

El sentido que tomó la Inquisición en Manila es interesante porque se relaciona con el gobierno de Diego Faxardo y Chacón (1644-1653), caballero de la orden de Santiago, quien tomó posesión de la administración insular el 11 de agosto de 1644,²⁰ con un sueldo de ocho mil pesos de minas anuales.²¹ No obstante, a pesar de distinguirse como un hombre honesto, su gobierno fue lamentable a causa de diversos accidentes: pérdida de galeones, falta de socorros, terremotos.²²

El análisis que se presenta a continuación no es tan pretencioso, pues la muestra es modesta, se limita a las fuentes localizadas en la búsqueda de archivo. Sólo se han identificado cinco casos para diciembre de 1648. Al respecto se apunta que los «extranjeros» acudieron por convicción propia al comisariado del Santo Oficio en Manila para obtener una absolución pasiva a fin de convertirse en católicos; los nombres de los individuos son Pedro Enríquez, Jacome Martín, Pedro Frosant, Lybo Juan, y Pablo, sus edades fluctúan entre 21 y 35 años, y todos son protestantes. En cuanto al origen se tiene que dos son de Flandes, uno de Francia, uno de Zelanda, y uno de Fiji; en lo que atañe a los delitos cometidos, cuatro se autoacusaron de haber pertenecido a escuadras holandesas que libraron combates contra de los españoles asentados en Filipinas, principalmente en Cavite y la Pampanga. El tiempo que éstos navegaron con los «neerlandeses» fue de entre tres a ocho años; sólo en el proceso de Pablo no se apunta el delito que cometió. La condena para todos ellos fue una penitencia secreta, que consistió en aprender cabalmente la doctrina cristiana en lengua española, para después vivir como fieles católicos y súbditos de la corona española.²³

Non se pretende lanzar conclusiones perentorias de una modesta señal, más bien se desea subrayar que el ejemplo ilustra el hecho, más no lo prue-

²⁰ Mario Buzeta, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de las islas Filipinas*, Madrid, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1851, t. II, p. 269.

²¹ «Diego Faxardo y Chacon, capitán y gobernador general de las Islas de Poniente», Madrid, 1639, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, Leg. 6-47.

²² Prieto Lucena, *op. cit.*, p. 11.

²³ «Protestantes que anduvieron con herejes holandeses y pelearon contra españoles en las Filipinas», Manila, diciembre de 1648, en AGN, *Inquisición*, vol. 431, exp. 25, f. 362-367.

ba en su conjunto. En ese sentido, a raíz de la muestra analizada, pueden plantearse los siguientes argumentos: primero, el Santo Oficio en Manila dista mucho de reproducir un estereotipo novelesco que lo presenta con un terrible semblante de castigo y represión; segundo, el Santo Oficio estuvo dirigido por la política del Estado español, ya que la absolución pasiva de los protestantes, así como la conversión a católicos, muestra la falta de medios de acción por parte de la Inquisición para implantar un control ideologizante, porque se atendían las necesidades de las islas, como el buen trato a los protestantes, imbricado con las alianzas diplomáticas y la defensa insular, ya que la Paz de Westfalia databa desde principios de 1648. Por lo tanto, Diego Faxardo no se arriesgaría a romper la paz en un momento tan delicado para la Corona, pues la colonia asiática estaba agotada física y económicamente tras la guerra hispano-holandesa librada en las propias aguas del archipiélago, por el terremoto de 1645 que destruyó la ciudad, y por los dos años seguidos de incomunicación entre Filipinas y Nueva España de 1646 a 1648, lo que ocasionó la llegada irregular del situado mexicano a Manila. Asimismo, la conversión de protestantes a católicos fomentaba la población de Poniente, escasa por la poca atracción que ejercieron las islas entre peninsulares y novohispanos, quienes las consideraban como una tierra poco promisoría. Finalmente, con el poblamiento extranjero también se atendía la defensa insular contra «moros» o europeos no españoles, porque los conversos a católicos eran gente madura con una sólida experiencia naval, que podrían compartir sus conocimientos en las guerras, pues entre las numerosas dificultades que surgen en esta época puede destacarse la escasez de soldados. Diego Faxardo señalaba la necesidad de personal especializado en materia de guerra, por ello desde 1646 se quejó con su majestad el rey, pues las remesas de soldados enviadas desde Nueva España consistían en «muchachos que el mayor no passa de doçe años que no sirven sino de embaraço y gasto».²⁴ Todavía el 8 de marzo de 1660 el propio Felipe IV indicaba al virrey de Nueva España que los efectivos militares hacia las islas no podían consistir en el envío de «niños mestizos y mulatos»,²⁵ que sólo incrementaban el desprestigio de la infantería española en Asia.²⁶

²⁴ «Se remita a Filipinas artilleros, gente de mar y reclutas para la infantería», Madrid, 12-2-1650, AGN, *Reales Cédulas Originales*, vol. 3, exp. 93, f. 166.

²⁵ Gil, *op. cit.*, p. 236.

²⁶ Actualmente me encuentro investigando lo relacionado con las remesas de soldados novohispanos que viajaban a Filipinas durante la primera mitad del siglo XVII.

Los intentos por crear un Tribunal del Santo Oficio en Filipinas se localizan durante el gobierno de Sabiniano Manrique de Lara (1653-1663). No se pretende repetir las características de su administración porque son ampliamente estudiadas por Ana María Prieto Lucena, sin embargo, esta autora no comenta lo relacionado con el Tribunal de la Inquisición.

Al finalizar el gobierno de Diego Faxardo, las islas quedaron sumergidas en un estado de penuria en todos sus ámbitos de la vida colonial, con una deficitaria real hacienda, los fraudes, levantamientos indígenas, y ruinas de la ciudad de Manila. El sucesor de Faxardo, Sabiniano Manrique de Lara, enfrentó desde 1653 el terrible desastre de la colonia asiática, con una serie de medidas urgentes²⁷ como fueron: la construcción de barcos, el envío de socorros a los presidios, la remodelación de las fortificaciones y el pago de sueldos atrasados a infantería e indígenas, a fin de continuar con la presencia del Estado español en el sudeste de Asia, consolidando gradualmente la soberanía hispana en Filipinas.

En abril de 1659 el padre jesuita Francisco Bello,²⁸ procurador general de Filipinas, solicitaba, a su majestad el rey, la creación de un Tribunal del Santo Oficio en Manila. Una de las razones se apoyaba en la existencia de un comisariado del Santo Oficio en Mindanao; inclusive se tomó parecer a Sebastián Hurtado de Corcuera, quien dio su opinión el 22 de noviembre de 1658 proponiendo «en todo y por todo el servicio de Dios» enviar un inquisidor, mostrándose así partidario de la propuesta.²⁹ Debía ser muy cierta la necesidad que había en Manila de un Tribunal del Santo Oficio, porque todo lo relacionado con la Inquisición en Filipinas era

²⁷ La monografía de Prieto Lucena, *op. cit.*, analiza las acciones tomadas por Sabiniano Manrique de Lara en Filipinas de 1653 a 1663, para lograr estabilizar la situación de desastre originada durante la administración de Diego Faxardo.

²⁸ En 1663 Francisco Bello fue depositario del poder que la rectora del Real Colegio de Santa Potenciana de Manila, Francisca Samaniego, otorgó para cobrar en la Real Caja de Manila 798 pesos, 3 tomínes y 2 granos que iban por cuenta del situado de Nueva España para ese centro escolar. «Mandamiento para la paga de una cantidad a la rectora del Real Colegio de Santa Potenciana de Manila», agosto de 1663, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, Leg. 6-88. Al respecto puede consultarse Ostwald Sales Colín, «El colegio para mujeres de Santa Potenciana en Filipinas. Siglo XVII», en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, 1995, pp. 115-124.

²⁹ Cf. Gil, *op. cit.*, pp. 226 y 241.

consultado con el Tribunal de la ciudad de México, en consecuencia se originaban gastos a la Real Hacienda, se incrementaba el trabajo de personas, y quizá lo más importante, la lejanía de Filipinas con respecto a la Nueva España ocasionaba riesgo y tardanza en la llegada de «autos» a la ciudad de México y la salida de respuestas a Manila, pues las 2 500 leguas que mediaban entre Manila y Nueva España hacían presa fácil de los «enemigos» al galeón que transportaba la correspondencia. La necesidad del Tribunal en Manila resultaba imprescindible, porque, de acuerdo con Francisco Bello, era inconcebible que existiera un Tribunal del Santo Oficio en las islas Canarias que sólo estaban a 200 leguas de España, mientras que la lejanía de Manila era superior, por ello resultaba necesario fundar un Tribunal en la colonia asiática. Se anotaba además que los peligros del mar dificultaban el transporte de los reos y los «autos» de Ternate (Molucas) al Tribunal de Goa (Costa de Malabar, India), así como de Manila a la ciudad de México. En efecto, resultaba disparatado llevar a los vasallos de España, avecindados en Ternate, al Tribunal de Goa, ya que los súbditos españoles no debían ser castigados por los lusitanos, que habían iniciado desde 1640 las rebeliones en Portugal. Todo lo anterior impedía que durante algunos años los reos y acusados de diferentes delitos quedaran sin castigo, ocasionando inconvenientes para la fe católica en Asia.³⁰

La respuesta a esos graves inconvenientes era fundar un Tribunal de la Santa Inquisición en Manila con jurisdicción sobre Mindanao, Joló y Ternate, lugares en donde la presencia española, aunque en mínima proporción, estaba en juego. Asimismo, Francisco Bello argumentaba que la fundación del Tribunal no se traduciría en gasto para la Real Hacienda, pues solamente se añadiría una suma del «situado» para el sueldo del inquisidor. Por ello, para paliar esa deficiencia, Bello proponía incrementar el tributo de los indios, la bandala. Así, el inquisidor podría ascender a la dignidad de obispo o arzobispo de Manila, ya que contaría con más experiencia que otros ministros enviados directamente desde la Nueva España, los cuales desconocían el funcionamiento eclesiástico de las islas.

Se consideró la fundación del Tribunal del Santo Oficio en Manila, pero nunca logró materializarse esta idea; entre las razones que impedían la creación de un Tribunal en la colonia más apartada del imperio español

³⁰ «Sobre los convenientes e inconvenientes que puede tener el fundarse el Tribunal de la Santa Inquisición en las islas Filipinas», Aranjuez, 24-4-1659, en AGN, *Reales Cédulas Originales*, vol. 6, exp. 47, f. 148 y 149.

destacaba: en principio la cuestión monetaria, el mantenimiento del archipiélago que resultaba oneroso para la Corona, porque era una colonia que no contaba con minas de plata, no producía una agricultura intensiva, no se conocían las riquezas como el hierro y el salitre, ni proporcionaba otras ganancias que no fueran las que aportaba el comercio transpacífico del galeón, en donde estaba enclavada la vida económica de las islas. Por ello, fue instituido desde 1606 el «situado» de Filipinas, una cantidad de plata enviada anualmente desde Nueva España para pagar la presencia española en Asia, en sueldos a las autoridades y soldados, construcción de barcos, remozamiento de las fortificaciones, las guerras contra los «moros», etcétera. Fundar el Tribunal en Manila implicaba destinar un edificio con exclusividad para la Inquisición, y todavía para 1659 la capital no estaba totalmente remozada del terremoto de 1645. En segundo lugar sobresale el elitismo y el poder de la llamada «frailocracia» filipina, un hecho desde finales del siglo XVI, que era la formidable capacidad de acción y reacción en manos de las órdenes religiosas que contaban con un monopolio espiritual y un dominio material, pues la presencia de los religiosos en la vida rural, misionera o parroquial, así como su relación con las élites y el Estado, convirtió a los frailes en sus aliados y al mismo tiempo en sus más fuertes opositores frente a disposiciones laicas o eclesiásticas que no convenían a sus intereses.³¹ Inclusive los párrocos se negaban a recibir la visita pastoral; por ejemplo, en 1610 cuando Diego Vázquez Mercado tomó la sede en Manila, el resto de los frailes amenazaron con renunciar a sus curatos, por lo tanto la visita se pospuso. El Estado español conocía estas manifestaciones de la vida religiosa en las islas; la creación de un Tribunal amenazaba con incrementar el poder de la llamada «frailocracia» filipina, especialmente de los jesuitas, partidarios de don Sebastián Hurtado de Corcuera, y de los dominicos que se encargaban de las provincias de Pangasinán y Cagayán, al norte de Luzón, así como de los chinos del Parián. Pero lo más importante es que estaba latente la posibilidad de amenazar la perdurabilidad del archipiélago como provincia dependiente de la Nueva España y del Tribunal del Santo Oficio de la ciudad de México, con jurisdicción sobre los comisariados de Mindanao y Manila.

³¹ María Fernanda García de los Arcos, «El convento de Santa Clara y los beaterios de Manila en el siglo XVIII», en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, 1995, pp. 225-237.

Finalmente, señala Richard E. Greenleaf que para el siglo XVIII el comisario de la Inquisición en Manila tenía fuertes sospechas de que la masonería francesa era activa en Filipinas. La llegada de franceses a la Nueva España y los que de allí pasaban al archipiélago pueden explicar el incremento de las logias masónicas en las islas. Los soldados mexicanos avecindados en Poniente señalaron que a raíz de la ocupación inglesa en Manila de 1762-1763 se habían establecido logias de rito escocés, y para la década de 1780 ya existían masones franceses en Manila, que difundían activamente sus ideas revolucionarias del siglo de las luces.³² En ese sentido, según parece, la presencia de franceses data desde el siglo XVII; en consecuencia el origen de la población francesa en Filipinas tiene precedentes en los protestantes que se convertían en católicos. En síntesis, es posible plantear como hipótesis que la independencia de Filipinas de 1898 se vio nutrida no sólo por las ideas francesas ilustradas, sino también por las que importaban los infidentes enviados, desde la Nueva España, a purgar condena a las islas Marianas o Filipinas, precisamente, por ser infieles a la Corona.³³

En conclusión, el siglo XVII es una época en donde se mezclan los intentos por tratar de consolidar la soberanía hispana en Filipinas y reforzar la presencia del Estado español en Asia. De 1641 a 1659 la colonia asiática fue gobernada por Sebastián Hurtado de Corcuera, Diego Faxardo, y Sabiniano Manrique de Lara, cuyas acciones ilustran el denuedo por continuar con las Islas de Poniente³⁴ bajo jurisdicción española, porque privaban cuestiones de principio o de «reputación», como se decía en la época. La fundación del comisariado del Santo Oficio en la isla de Mindanao refleja un ápice del robustecimiento de la soberanía hispana en el archipiélago, al intentar expandir su radio de acción no sólo sobre Luzón, sino también sobre Mindanao, a fin de generar cohesión entre los territorios conquistados, mas no entre los nativos colonizados. En ese sentido, y a partir de la modesta muestra presentada, también puede mencionarse que el Santo Oficio, tanto en Manila como en Min-

³² Greenleaf, *op. cit.*, pp. 209-211.

³³ Andrés del Castillo, «Los infidentes mexicanos en Filipinas», en Consejo Cultural Filipino-Mexicano (coord.), *El galeón de Manila. Un mar de historias*, México, JGH Editores, 1997, pp.157-173.

³⁴ Durante el periodo colonial español existía la costumbre de referir a las Filipinas como las Islas de Poniente.

danao, distó mucho de reproducir imágenes recurrentes que distorsionan las funciones de la Inquisición, reduciéndola a la terrible hoguera o la intolerancia religiosa. Más bien, es posible detectar que el Santo Oficio en Filipinas se convirtió en un instrumento del Estado español que intentaba consolidar la presencia hispana, además de mantenerlas como colonia, ya que resultaba imprescindible la fidelidad a los tratados diplomáticos, el poblamiento y la defensa insular, por lo tanto no se podían dar el lujo de encarcelar a los protestantes, ni mandar a los herejes a la hoguera, que después de convertirse en católicos se transformaban en efectivos militares para Poniente, ya que una de las dificultades más grandes de la primera mitad del siglo XVII fue la escasez de soldados en el archipiélago.

En cuanto al reforzamiento del Estado español en Asia es necesario apuntar que el intento frustrado de erigir un Tribunal del Santo Oficio en Manila prueba este hecho, pues nunca fue aceptada la propuesta. Si en Manila no fue autorizada la creación de un Tribunal de la Inquisición se debió a que la forma de gobierno imperial intentaba que las Filipinas continuaran dependiendo como una provincia de Nueva España, para justificar el modelo de sociedad existente, ya que el comisariado de Manila y Mindanao eran sufragáneos del Tribunal del Santo Oficio de la ciudad de México. En definitiva, la relación Nueva España-Asia no sólo debe reducirse al intercambio comercial del eje Acapulco-Manila, ya que los galeones que todos los años surcaban el ancho mar, entre un extremo y otro del Pacífico, también transportaban estructuras políticas y religiosas que afectaban la vida colectiva de la colonia asiática, logrando en consecuencia el establecimiento, el mantenimiento y el robustecimiento del poder en lugares lejanos de la metrópoli.

RELIGIOSIDAD POPULAR

LA INQUISICIÓN COMO GENERADORA Y TRASMISORA DE IDEOLOGÍAS

Elia Nathan Bravo

INTRODUCCIÓN

Bajo una primera aproximación, globalizadora y superficial, la Inquisición aparece como el órgano represor que tuvo la iglesia católica romana para atacar a todas aquellas ideologías¹ que consideró inaceptables. Sin embargo, se tratará de mostrar en este ensayo que la Inquisición también sirvió como un órgano para transmitir ideologías, y más importante aún, para crear y validar aquellas que difundiría. Así, la Inquisición no sólo reprimió, sino que a través de ello produjo ideas y realidades.

El trabajo se limita a examinar la Inquisición papal o medieval,² quedando como una pregunta abierta si las conclusiones a las que se

¹ Utilizo «ideología» en su sentido primitivo, para nombrar a un conjunto más o menos sistemático de ideas, o más específicamente de creencias y valores.

² Ésta fue fundada por el papa Gregorio IX durante la primera mitad del siglo XIII; estuvo constituida por clérigos que se dedicaban de tiempo completo a tratar de erradicar la herejía. A diferencia de las Inquisiciones española (fundada en 1478) y romana (fundada a mediados del siglo XVI), en la papal los inquisidores dependían individualmente del Papa, sin que hubiese una autoridad central que dirigiese su actividad. Véase: Norman Cohn, *Los demonios familiares en Europa*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 46; Jean Pierre Dedieu, *Inquisición*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990, p. 7; Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition*, Nueva York, Holmes and Meier, 1981, p. 9; E. F. Jacob, «Inquisition», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, The MacMillan Co., vol. VIII, 1948, p. 62; Joseph Klaitz, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 25; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and Londres, Cornell University Press, 1980, p. 70; J. Tedeschi, «Inquisitorial Law and the Witch», en *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 86.

llegue son aplicables a las inquisiciones española, novohispana y romana; se centra básicamente en la persecución de brujas que realizó, porque allí es más visible la creación de una ideología.

Este ensayo se divide en tres partes. En la primera trata cómo la Inquisición sirvió de medio transmisor de la ideología bruja; en la segunda examina cómo la creó y la validó; y finalmente, en la tercera se cuestiona si las conclusiones a las que se llega en las otras partes, se aplican o no al caso de la persecución a la herejía medieval.

INQUISICIÓN Y TRASMISIÓN DE IDEOLOGÍAS

Antes de que se examinen los medios a través de los cuales se difundió la ideología bruja durante los siglos XIV al XVII en Europa occidental, conviene describir brevemente en qué consistió.

Las ideas principales que la conformaron fueron las siguientes:

1) Las brujas existen.

2) Las brujas son mujeres u hombres³ que realizan maleficios gracias a un pacto que tienen con el Diablo. Los maleficios son daños que ellas producen a las personas o a sus bienes, como el enfermar o matar, producir tormentas o pestes que destruyen las cosechas, causar impotencia o infertilidad, etcétera. Aunque las brujas generalmente fueron imaginadas como maleficiadoras, cabe destacar que el concepto de bruja también refería a las prácticas mágicas benéficas tales como el curar, el encontrar al ladrón, el adivinar el futuro;⁴ esto indica que lo indeseable, según la ideología bruja, era la práctica de la magia y no la producción de daños: El rechazo de las prácticas mágicas se justifica mediante la afirmación de que éstas son efectivas sólo porque el diablo ayuda a la bruja, ya sea que él cause el efecto deseado, o bien, que le imparta el conocimiento de los medios necesarios para realizar exitosamente un hechizo;⁵ empero, para recibir la ayuda es indispensable que ella haga un pacto de fidelidad con él, mediante el cual renuncia a Dios y se obliga a servirle por siem-

³ Aunque el término «bruja», que es el que frecuentemente se usa, parece sugerir que todos los acusados eran mujeres, esto es falso, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que el *Malleus Maleficarum*, II, XVI, 325 hable de hombres brujos. La razón por la cual se utiliza el término femenino como término genérico es que se piensa que la mayoría fueron mujeres.

⁴ *Malleus Maleficarum*, I, XIV, 170; VIII, 410-411.

⁵ *Ibidem*, I, I, 38; I, 11, 61; I, V, 90.

pre.⁶ Así, esta íntima relación que establece la ideología brujeril entre magia y Diablo tiene por objeto satanizar —o sea, desacreditar— las prácticas mágicas.

3) Las brujas son muy peligrosas porque forman una secta, específicamente, no actúan como individuos aislados sino como grupo, y por ello son más temibles. Además, hacen proselitismo para atraer a otros a su secta, el rito que ellas realizan grupalmente es el llamado *sabbat* o *aquelarre*⁷ que consta de tres eventos principales: uno consiste en reunirse de noche para adorar al Diablo y renegar de Dios, con lo cual se refrenda el pacto de fidelidad; otro, participar en banquetes y orgías; y un tercero, en preparar los venenos.⁸

4) Las brujas constituyen un grave peligro social porque, por ser aliadas del Diablo, se rigen por valores anticristianos y, por ende, antisociales; para comprender este paso de lo anticristiano a lo antisocial, recuérdese que la ideología brujeril estuvo presente del siglo XIV al XVII, en que la religión y la Iglesia dominaban la vida sociopolítica de los pueblos.

Un hecho crucial respecto de la ideología brujeril que acabamos de describir es que fue «creada» a partir del siglo XIV. Antes no se creía que existiesen brujas que pactaran con el Demonio, sino que se pensaba que habían hechiceros, curanderos y magos, que enfermaban, curaban, adivinaban, etcétera. Lo característico de esta ideología fue la introducción de la noción de pacto con el Diablo como requisito para una magia eficaz. Esta última fue creada por las élites cultas, esto es, por teólogos, predicadores, abogados y filósofos.⁹ En efecto, fueron ellas las que le añadieron a la noción popular preexistente de hechicería, la de pacto y de *sabbat*.¹⁰

⁶ *Ibidem*, II, XIV, 314.

⁷ Esta noción fue la última en ser incorporada al concepto de bruja, hacia el siglo XVI.

⁸ Cohn, *op. cit.*, p. 141; Henningsen, *op. cit.*, pp. 87-90; Klaitz, *op. cit.*, p. 53; H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and other Essays*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1969, p.95.

⁹ Henningsen, *op. cit.*, p.346; Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 201; Klaitz, *op. cit.*, pp. 3, 50; Cristina Larner, *Witchcraft and Religion. The Political of Popular Belief*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell; Russell, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ Para ser más precisos, originalmente la noción de bruja se construyó con base en la de hechicería o magia negra. Empero, con la introducción de la idea de pacto, que refiere al mecanismo casual de producción de hechizos, resultó que bajo la noción de bruja quedaron incluidos tanto los magos negros como los blancos, por

Una vez que se sabe que fueron las élites cultas quienes desarrollaron la creencia brujeil a partir del siglo XIV, cabe preguntarse cómo la transmitieron al pueblo. Los historiadores de la brujería concuerdan en señalar que los principales medios de difusión fueron:¹¹ en primer lugar, la *predicación* que realizaron los sacerdotes y los predicadores itinerantes —cabe destacar que ésta constituyó el único medio de comunicación masiva que existía en aquel entonces—; en segundo lugar, los múltiples *tratados demonológicos* que se escribieron durante los cuatro siglos que duró la persecución —que sólo podían serles útiles a una élite educada, su público fue cada vez mayor gracias al descubrimiento de la imprenta—, uno de ellos, que llegó a ser el más famosos, fue el *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, escrito por Kramer y Sprenger en 1486, y que para 1521 había sido reeditado 14 veces, y dirigido, como era de esperarse, a los predicadores e inquisidores; en efecto, con frecuencia se encuentran frases como «en la prédica al pueblo hay que [...]»;¹² y en tercer lugar, se tienen las *confesiones públicas* que realizaron las brujas en los autos de fe¹³ —otro medio que jugó un papel crucial—, pues a través de ellos el pueblo se enteraba que existía la brujería, las prácticas que incluía y que era ilícita; todo esto se aprendía racional y pasionalmente se horrorizaba junto con los jueces y las brujas al oír las fechorías que cometieron, y satisfacía el odio que éstas le provocaban a través de su castigo. Aparentemente, éste fue uno de los medios más eficaces en la transmisión de la ideología brujeil al pueblo; por ejemplo, Henningsen¹⁴ encontró que el primer brote de histeria brujeil en las Vascongadas se debió a que unas personas que presenciaron una sentencia y quema de brujas en Francia, lo fueron a relatar a España.

utilizar ambos las mismas técnicas mágicas. Por ello, la noción de bruja es más amplia que la de hechicero, aunque en la imaginería culta y popular se tendió a identificar a la bruja con el maleficiador o mago negro.

¹¹ Carlo Ginzburg, «Deciphering the Sabbath», en *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 132; Carlo Ginzburg, *The Nigth Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin Books, 1985, p. XVIII; Hamilton, *op. cit.*, p. 16; Henningsen, *op. cit.*, p. 197; Russell, *op. cit.*, p. 73.

¹² *Malleus Maleficarum*, *op. cit.*, I, I, 42; I, XII, 149; I, XV, 175; II, I, IV, 243.

¹³ Ginzburg, *The Nigth Battles...*, p. 178-179; Henningsen, *op. cit.*, p. 196.

¹⁴ Henningsen, *op. cit.*, p. 33.

Hasta aquí la historia que relatamos es muy simple: las élites cultas en el siglo XIV crearon la ideología brujeril y la transmitieron al pueblo por la vía de los sermones, textos escritos y confesiones públicas en los autos de fe. Sin embargo, en realidad la historia fue mucho más compleja, entre otras razones porque el verdadero problema no fue tanto cómo transmitir una nueva creencia, sino la forma de validarla, esto es, hacerla aceptable al pueblo al grado de que éste la internalizara, alterando con ello la valoración de sus propias prácticas mágicas. Por esto, es necesario ver detalladamente cómo se creó y validó la concepción brujeril.

JUICIO INQUISITORIAL E IDEOLOGÍA BRUJERIL

Lo primero que debemos destacar es que el concepto de bruja contiene algunos elementos que tienen una filiación popular y otros con un origen culto. Así, la idea de maleficio, de daño producido por medios mágicos, pertenece al pueblo, al igual que la creencia en viajes nocturnos que las personas realizan adquiriendo una forma animal; en cambio, entre los elementos que tuvieron origen culto el más importante es el de pacto con Satán.¹⁵ Respecto a este concepto se tienen dos precisiones: en primer lugar, se considera como culto porque, aunque contiene nociones populares, fueron las élites cultas las que reunieron dichas nociones, originalmente dispersas, bajo un mismo concepto, además de añadirle otras; en segundo lugar, es importante destacar la presencia de elementos populares porque esto indica que lo que dicho concepto hace es representar la valoración de algunas creencias y prácticas populares por parte de las élites cultas. En efecto, la ideología brujeril desarrollada por estas élites sataniza o condena una serie de creencias y prácticas populares tales como las prácticas mágicas, la idea de los vuelos nocturnos, los bailes, etcétera. En otros términos, la ideología brujeril ha de entenderse como la superposición de nociones cultas a un núcleo de creencias populares; este modelo de la superposición ha cobrado bastante éxito a raíz de los estudios de Ginzburg¹⁶ sobre los *benandanti*.

¹⁵ Por supuesto, los historiadores han discutido acerca de la filiación precisa de uno u otro elemento; por ejemplo, para Ginzburg, «Deciphering the Sabbath», la noción de *sabbat* recoge algunas creencias populares, como argumenta a lo largo de su artículo.

¹⁶ *Ibidem*.

También en la génesis de esta ideología se encuentran relacionados los niveles culto y popular. De acuerdo con Cohn,¹⁷ la ideología brujeril se gestó en los juicios inquisitoriales; en un primer momento, en los siglos XIII y XIV, las élites cultas atacaron la práctica de la nigromancia forma de magia culta en la cual, mediante un ritual complejo, una persona conjura, invoca u ordena a los demonios para que realicen cierta acción, tal como enemistar a dos personas, obtener el favor de un poderoso, curar o enfermar, etcétera. Dicho ataque se dio en dos frentes. Por una parte, se creó un aparato legislativo contra la magia; en 1258 el Papa Alejandro IV sentó el principio de que los inquisidores debían atender aquellos casos de magia que manifiestamente parecieran heréticos, o sea, los casos de nigromancia —ya que en ésta se invoca explícitamente a los demonios—. En 1327 el Papa Juan XXII expidió la bula *Super Illius Specula* en que concedía plenos poderes a los inquisidores para perseguir a los nigromantes. En la segunda mitad del siglo XIV, el inquisidor Eymeric escribió su *Tratado contra los invocadores de demonios*, en que sostiene que la adivinación herética es aquella en que se invoca a los demonios, aún sin adorarlos, esto es, la nigromancia. Por otra parte, también a nivel judicial se prestó atención a esta práctica mágica. En la primer mitad del siglo XIV se acusaron a varios clérigos de ser nigromantes. Posteriormente, se dieron dos desarrollos importantes, que permitieron pasar del ataque a la nigromancia, a una represión más generalizada de la magia o «brujería», uno de ellos fue que se juzgaron a personas que no eran clérigos y a gente del pueblo, de invocar demonios, además de que se les acusó de causar maleficios; este suceso es importante para el tema porque muestra la forma en que se unieron elementos cultos y populares para producir la ideología brujeril, como este caso, donde se relacionaron la nigromancia y la hechicería. Ejemplos de esto fueron los juicios inquisitoriales de 1326, en que se acusó a dos clérigos y un laico en Agen de conjurar demonios para inducir tormentas; el juicio de 1324-1325 de Lady Kyteller en Irlanda por tener tratos con el Demonio para que la ayudara a matar a sus tres maridos; y el de 1390-1391 en Châtelet, en que se acusó a dos mujeres de condición humilde de invocar al Demonio para producir impotencia. Otro aspecto consistió en incluir a la idea de invocadores del Demonio la de secta o grupo organizado; esto sucedió en varios juicios como el de Lady Kyteller, en que se acusaron a varios de ser sus cómplices, o el de Simmerthal, Suiza, en 1397-1406, en el cual se habló de un grupo de invocadores.

¹⁷ Cohn, *op. cit.*, pp. 248-254.

A partir de esta breve cronología acerca del surgimiento de la ideología brujeril pueden extraerse tres conclusiones importantes:

a) A través de los juicios contra la nigromancia se unieron gradualmente elementos cultos y populares hasta llegar a conformar la ideología brujeril en su forma madura.

b) Fueron las élites cultas las que forjaron esta ideología, ya que ellas realizaron los juicios inquisitoriales y ellas reunieron bajo un mismo sistema de creencias nociones que originalmente estaban dispersas; en otros términos, fueron las élites cultas las que definieron a un nuevo tipo de criminal: la bruja.

c) Las élites cultas forjaron esta ideología básicamente a través de los juicios inquisitoriales y no a través de una elaboración teórica;¹⁸ destacarlo es importante porque muestra que la persecución de brujas no puede explicarse con base en la existencia de una concepción negativa de ellas, ya que esta se desarrolló a la par de la persecución y no antes.¹⁹ En otros términos, la definición de criminal no es la causa de la persecución de éstos, como usualmente se piensa, sino que es al revés, es la persecución (incipiente) la que gradualmente genera la definición del delincuente que se persigue con el fin de justificar y ampliar su persecución.²⁰

¹⁸ Recordemos que también hubo algunas elaboraciones teóricas que se dieron independientemente de los juicios. Por ejemplo, Santo Tomás argumentó que los nigromantes no podían ordenarle algo al Diablo dado que éste era superior al hombre por ser un ente espiritual, de tal suerte que los nigromantes eran, en realidad, sirvientes del Diablo y, por ende, herejes. Cohn, *op. cit.*, pp. 226, 228; Klaitz, *op. cit.*, p. 36; Rossell Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Nueva York, Bonanza Books, 1981, pp. 28-29.

¹⁹ Ginzburg, *The Nigth Battles*, p. XVIII; Larner, *op. cit.*, p. 49. En relación con la causa de la persecución puede decirse que se han ofrecido una gran variedad de versiones. A mi juicio la más plausible es la de Robert Muchembled, «Satanic Myths and Cultural Reality», en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), 1993, p. 153; véase también Klaitz, *op. cit.*, pp. 83, 85; Gabor Klanicsay, «Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic», en *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen, Eds., Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 243-244, según la cual la persecución se generó por el interés de las élites cultas en transformar a la cultura popular, eliminando de ella aquellos elementos, como la magia, que no eran compatibles con una cultura urbana y educada.

²⁰ Hay varios autores que han sostenido una idea similar a la aquí expuesta, por ejemplo: Larner, *op. cit.*, p. 37; Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores S.A., 1976, p. 282; Russell, *op. cit.*, p. 73.

Estas conclusiones son valiosas por dos razones: una es que la tesis de la creación de la ideología brujeril por parte de la élite culta nos hace ver que debemos aceptar una concepción «relativista» del crimen. De acuerdo con ella, la criminalidad de un acto no es una propiedad objetiva o intrínseca de éste, sino una valoración que la sociedad hace de él.²¹ Por ejemplo, cuando se dice que un robo constituye un crimen no se describe una característica que el acto tenga —como sí lo describiría el decir que fue un evento que duró x tiempo—, sino que lo que en realidad se afirma es que la sociedad valora negativamente dicho acto. Dado que la definición de un crimen refiere a una valoración social, variará históricamente, es decir, es relativa a una cultura dada, y más aún, a ciertos grupos dentro de ésta —como lo muestra el hecho de que la definición de bruja fue creada por las élites cultas—. La otra razón es que nos permite precisar la función que desempeña una ideología dada: ella no es la causa de la persecución —la cual ha de encontrarse en fenómenos económicos, sociales y políticos— pero sí un elemento importante en cuanto la justifica, y con ello permite su permanencia y/o su ampliación.

Se ha visto que fue en los juicios inquisitoriales donde se gestó la ideología brujeril; destacándose que también allí fue en donde ésta se validó, donde se la hizo creíble y aceptable a la sociedad en general. Para ser más precisos, fue a nivel de la confesión donde ocurrió esta validación.

La confesión desempeñó un papel crucial en los juicios inquisitoriales porque fue considerada como la prueba, por excelencia, de la verdad. En efecto, en el procedimiento inquisitorial se requería, para poder condenar a un acusado, que se probase contundentemente que había cometido el crimen que se le imputaba; usualmente se estimaba que la confesión constituía dicha prueba.²² Además, en el caso de la brujería, la confesión llegó a ser particularmente importante por la dificultad de poder ofrecer otro tipo de evidencias.²³

²¹ Véase Emile Durkheim, «The Normality of Crime», *Sociological Theory: a Book of Readings*, L. A. Cosey y B. Rosenberg (eds.), Nueva York, The MacMillan Company, 1969, p. 572.

²² P. Howard, «Prosecution», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, The MacMillan, Company, 1948, p. 547.

²³ Lerner, *op. cit.*, p. 31; Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 118. En efecto, el pacto con el Diabolo no es un evento empírico constatable por otros. En relación a la asistencia al *sabbat*, ésta sólo puede ser denunciada por otro que también asistió, o sea, por otra bruja, que por ello

Recordemos que, en virtud de que la Inquisición fue creada para lidiar con la herejía, su propósito fundamental fue lograr el arrepentimiento de los herejes acusados para que su alma se pudiera salvar, y no el exterminio de ellos. Así, la confesión, a la vez de que jugó el papel técnico-legal de ser un tipo de evidencia, también desempeñó un papel religioso: fue el primer paso en el camino de la salvación.²⁴

La confesión no sólo fue prueba de verdad en un sentido legal, sino también en un sentido amplio, pues sirvió para demostrarle al mundo que existían las brujas; ésto se afirma, por ejemplo, en el *Malleus*,²⁵ «Las confesiones de los brujos hasta en los tormentos nos han dado una tal certeza de los crímenes perpetrados [...]» (cursivas mías). No sólo el *Malleus* fundó la creencia de que existían las brujas en las confesiones, sino pensadores de la talla de Jean Bodin también lo hicieron.²⁶ En nuestro siglo algunos como Margaret Murray y Montague Summers²⁷ continúan creyendo que hubo brujas sobre la misma base.

Nótese que no fueron sólo las confesiones las que supuestamente probaban la existencia de las brujas, sino el que éstas eran muy similares. Por ello, debe explicarse por qué hubo personas que se confesaron brujas, y la similitud de sus autoacusaciones.

Con el fin de explicar dicha semejanza se ha señalado que las confesiones de las pretendidas brujerías estuvieron moldeadas por interrogatorios sugerentes y por la tortura.²⁸ La característica más notoria de éstos, según lo muestran las transcripciones hechas, es que eran estereotipados:²⁹ se le hacían las mismas preguntas a los acusados y por ello sus confesiones eran similares, y algunas veces las preguntas

mismo ofrece un testimonio poco confiable. La acusaciones por maleficio son difíciles de probar por lo complicado que es establecer una conexión causal entre el hechizo y el daño: siempre cabe la posibilidad de la coincidencia; además, generalmente no había testigos oculares de que alguien cometió un acto de magia negra, Cohn, *op. cit.*, pp. 212-213.

²⁴ *Malleus Maleficarum*, *op. cit.*, II, I, 224, 230.

²⁵ *Ibidem*, I, II, 62.

²⁶ Rusell, *op. cit.*, p. 85.

²⁷ Henningsen, *op. cit.*, pp. 14, 74.

²⁸ Ginzburg, *op. cit.*, p. XVIII; Robert Rowald, «Fantastical and Devilish Persons. European Witch Belief in Comparative Perspective», en *Early Modern European Witchcraft. Center and Peripheries*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 189; Trevor-Roper, *op. cit.*, pp. 123-124.

²⁹ Dedieu, *op. cit.*, p. 31; Robbins, *op. cit.*, p. 101. Se comenzaron a usar los interrogatorios estereotipados con los cátaros, y de allí se pasó a aplicarse a otros,

sugerían una interpretación demoníaca de las prácticas populares; por ejemplo, el *Malleus*³⁰ dice que hay que preguntarle al acusado qué hacía en el campo cuando cayó la tempestad, o por qué, si tiene sólo una cuantas vacas, recoge más leche que sus vecinos, o cómo explica el que sus amenazas hayan podido ser seguidas de un cierto efecto, es decir, cómo causó el hechizo. En cambio, otras veces explícitamente le indicaban al acusado qué contestar; así, en algunos cuestionarios de la Francia del siglo XVII se le preguntaba al acusado: ¿cuándo se te apareció por primera vez el Diablo? ¿cómo o dónde se te apareció?, ¿qué tanto dinero te dio? ¿a qué te pidió que renunciaras?³¹

En el caso de los primeros juicios, en que se gestó la ideología brujeril, cabe suponer que no se usaron cuestionarios estereotipados, sino que hubo un poco más de diálogo que les permitió a los inquisidores desarrollar gradualmente una interpretación demonológica plausible y completa de una serie de prácticas populares; cabe notar que dicha interpretación debía ser plausible tanto para ellos como para los grupos populares que también deberían hacer suya la creencia brujeril.

Los interrogatorios estereotipados, que influían en cómo pensaban las personas, estuvieron respaldados por la tortura; sobre todo en los siglos XVI y XVII se utilizó indiscriminadamente para obligar a los acusados por brujería a confesarse y a implicar a muchas otras personas. Sin embargo, sería ingenuo pensar que sólo se presionaba a los acusados para que se autculparan a través de ésta. Aun antes de ser atrapados por la Inquisición

Hamilton, *op. cit.*, p. 87. Hubo dos razones principales por las cuales fueron desarrollados. En primer lugar, con el fin de evitar la evasión. En efecto, en cualquier juicio los acusados tienden a defenderse confesando sólo aquello que suponen que los jueces ya conocen y también los delitos menores que hayan cometido, pero no los mayores. Por su parte, los jueces tienen la tarea de extraer la mayor cantidad posible de información; los cuestionarios estereotipados están diseñados para ayudarle en ello, David Burr, «Inquisition: Introduction, Internet Medieval Source Book, <http://www.fordham.edu/halsall/source/inquisition1.html>, 1997, p. 3; véase también Bernard Gui, «Practica inquisitiones heretice pravatatis», Internet Medieval Source Book: «Bernard Gui Inquisitorial Technique». <http://www.fordham.edu/halsall/source/heresy2.html>, 1997, p. 2. En segundo lugar, el uso de cuestionarios preelaborados le permitía al inquisidor clasificar al acusado dentro de alguna herejía conocida y aplicarle un castigo acorde; sin este tipo de cuestionarios se hubiese tenido que enfrentar a una variedad intratable de creencias.

³⁰ *Malleus Maleficarum*, *op. cit.*, III, IV, 455.

³¹ Robbins, *op. cit.*, p. 102.

algunos sospechosos eran obligados, mediante amenazas y malos tratos, a confesarse brujos por el párroco, sus vecinos o sus parientes—que consideraban que esto libraría al sospechoso de la muerte, y a ellos del deshonor y la confiscación de sus bienes—. ³² Posteriormente la Inquisición presionaba psicológicamente al acusado para que se declarara culpable manteniéndolo incomunicado por tiempo indefinido, dejando pasar periodos muy largos entre una sesión y otra con el inquisidor, no informándole de qué cargo estaba acusado, diciéndole que la inquisición lo sabía todo acerca de él y que ella nunca se equivocaba y prometiéndole un juicio rápido si confesaba todos sus pecados. ³³ Es importante notar que el objetivo de estos mecanismos de presión era lograr que el acusado se confesara «sinceramente», de tal suerte que él creyera en la verdad de sus autoacusaciones, o puesto en otros términos, el objetivo era que el acusado modificara su percepción de sí mismo, reconociéndose como culpable, mediante la aceptación interna de la ideología que le proponían los inquisidores. Hay al menos dos razones por las cuales la Inquisición requirió confesiones sinceras: una era que sólo este tipo de confesiones podían tener un valor de salvación; y la otra, que sólo si el enjuiciado que se confesaba públicamente realmente creía en lo que decía, podía convencer al público de la verdad de la creencia brujeil. Ahora bien, dado que estos mecanismos de presión tenían el poder de hacer que un inocente se declarara culpable, y dado que las acusadas de ser brujas en realidad no eran culpables, por razones que aquí no se mencionan, puede concluirse que la persecución creó a los criminales, además de que también generó la definición del crimen de la brujería.

En síntesis, la utilización que hizo la Inquisición de una variedad de mecanismos de presión, entre los que se incluye la tortura, explica cómo fue que tantas personas llegaron a declararse culpables de practicarla; mientras que el uso de cuestionarios estereotipados explica por qué la mayoría de las confesiones de las brujas fueron similares.

Para concluir con el tema de la validación de la ideología brujeil, se enfatiza que fue porque los primeros en hablar de brujería eran personas que se autoculpaban de practicarla, que les resultó creíble a todos, desde campesinos hasta gente educada, la idea de que había individuos que pactaban con el Demonio y gracias a lo cual realizaban maleficios. En cambio, si esta ideología hubiese sido desarrollada por los pensado-

³² Henningsen, *op. cit.*, pp. 59, 206-207.

³³ *Ibidem*, pp. 37, 40-44; Jacob, *op. cit.*, pp. 61, 64.

res como una teoría más, mucho trabajo les hubiese costado convencer a los demás de su verdad.

Hasta aquí se ha visto que en los juicios inquisitoriales sucedieron dos cosas importantes: allí se generó la ideología brujeril, y también se validó. Falta hablar de un tercer aspecto fundamental, el de la difusión. Para ello, recordemos que en los procesos inquisitoriales hubo dos tipos de confesiones, unas privadas, que realizaban los acusados frente a los inquisidores, y otras públicas, en que los acusados se confesaban frente al público en los autos de fe —o bien, los jueces leían en público las confesiones que les habían hecho los acusados en privado—. Las confesiones públicas desempeñaron un papel crucial en la trasmisión de la ideología brujeril, ya que fueron ellas las que le hicieron saber al gran público la verdad inapelable de que habían brujas y que éstas realizaban ciertas prácticas.³⁴ El que las confesiones públicas le demostraban al resto de la sociedad la verdad de la ideología brujeril puede verse en el siguiente texto escrito por un empleado del tribunal, en que se describe el auto de fe realizado en Logroño, España, en 1610:

*[...] pasaron de treinta mil almas las que concurrieron de Francia, Aragón, Navarra, Vizcaya y distintas partes de Castilla, por el gran estampido que habían dado las premisas de haberse de descubrir en este auto la pésima secta de brujos, que Vuestra Merced sabe hasta aquí han estado en dudosa opinión si los había o no.*³⁵

Cabe destacar que en los autos de fe no sólo se evidenciaba la existencia de las brujas, sino que se transmitía la ideología brujeril completa,³⁶ esto es, se daban a conocer todas las prácticas que supuestamente realizaban las brujas, y también, gracias al arrepentimiento que ellas mostraban, y los castigos ejemplares que recibían, se le hacía ver al gran público que no debía realizar este tipo de prácticas; es decir, mediante los autos de fe se transmitieron una serie de valores y creencias.

Para comprender mejor por qué los autos de fe, también llamados *Sermo Generalis*, pudieron transmitir una ideología, recordemos algunas de sus características, fueron ceremonias religiosas en que se repre-

³⁴ Foucault, *op. cit.*, p. 49.

³⁵ Relación de un oficial A, f. 391r, citado por Henningsen, *op. cit.*, pp. 180-181.

³⁶ Ginzburg, «*Deciphering...*», pp. 178-179, véase la nota 34; Henningsen, *op. cit.*, pp. 184, 219; Robbins, *op. cit.*, p. 1079.

sentaba en forma pública el ciclo: confesión de pecados-arrepentimiento-penitencia.³⁷ Eran grandes espectáculos, rodeados de una atmósfera lúgubre de penitencia y piedad, en que asistían personas que venían hasta de regiones remotas, tanto por los varios días de indulgencia que así obtenían, como por participar en un evento dramático. Los asistentes podían ver y escuchar las confesiones de las acusadas, quedando enterados, sin lugar a duda, que existían las brujas y que éstas cometían ciertas fechorías que podían ser rechazadas emotivamente por los asistentes, siempre y cuando escucharan a las enjuiciadas arrepentirse sinceramente; también participaban en el rechazo social a las prácticas brujeriles al abuchear o golpear a los enjuiciados, o al presenciar su tortura y su muerte en la hoguera. Así, gracias a las confesiones y las ejecuciones públicas que se realizaban en los autos de fe, se transmitió de manera muy eficaz la ideología brujeril, ya que fue de forma vivencial, y con una gran carga emotiva.

En síntesis, en esta sección se ha visto que en los procesos inquisitoriales se generó, validó y transmitió la ideología brujeril; concretamente, ésta se creó a través de una serie de juicios en que los inquisidores lograron, mediante presiones de diverso tipo e interrogatorios sugerentes, que los acusados aceptaran una interpretación demoníaca de sus prácticas mágicas y de algunas de sus creencias populares; la confesión, fue lo que validó e hizo creíble para muchos la existencia de las brujas y que éstas realizaban ciertas prácticas. Esta ideología, o conjunto de creencias y valores, se transmitió al resto de la población mediante la confesión y la ejecución de castigos públicos que se realizaban en los autos de fe. Dicha transmisión no sólo consistió en la difusión de información, sino en la alteración de la percepción social que hasta entonces había sobre las prácticas mágicas, esto es, consistió en la modificación de un sistema social de valores.

Cabe destacar que esta función de crear, validar y transmitir la ideología brujeril fue tan sólo un caso más en que la iglesia fungió—gracias a que fue la única institución universal dentro de la organización fragmentaria de las sociedades feudales— como la principal portadora de los valores sociales.

³⁷ I. Camus, *La Inquisición*, México, Grupo Editorial Zeta, 1990, p. 41; Hamilton, *op. cit.*, p. 519.

INQUISICIÓN Y HEREJÍA

Se sugerirán aquí algunas formas en que ciertas tesis que se han establecido respecto de la brujería pueden aplicarse a la herejía.

Ante todo hay que notar que la herejía tuvo un proceso evolutivo distinto. Vimos que la brujería nació conjuntamente con su persecución; en cambio, la herejía existió antes de su represión, y puede decirse que fue la que provocó —dada la intolerancia de la iglesia romana, por supuesto— su persecución. Sin embargo, en este caso también puede afirmarse que la persecución creó a la herejía popular de los siglos XI al XIV, es decir, que vino a definir al crimen de la herejía. En efecto, los juicios inquisitoriales, como antes los eclesiásticos, fueron el lugar donde se dio la interacción entre religiosos y laicos —más que entre pueblo y élites religiosas—, que permitió establecer qué tipos de herejías existían. Mediante los interrogatorios, en que los religiosos sugerían una interpretación o precisión de las creencias y/o acciones de los acusados, y éstos la aceptaban o no, se fue conformando una clasificación de las herejías posibles y definiéndose en qué consistía el crimen de la herejía. Es importante recordar que los laicos no tenían ni el bagaje cultural ni el entrenamiento teológico de los religiosos, de tal manera que era necesario darles «forma» a las creencias y prácticas laicas para que éstas fueran pensables por los religiosos, y con ello clasificables como ortodoxas o heréticas.³⁸ Este «darles forma» a las creencias laicas ocurrió durante los interrogatorios. Por otra parte, al igual que en el caso de la brujería, la confesión privada y el arrepentimiento fueron los actos que demostraban que el acusado había internalizado el sistema de valores de la iglesia romana; mientras que la confesión pública fue uno de los mecanismos por el cual se difundió al resto de la sociedad dicho sistema.

Se puede afirmar que la represión creó el crimen de herejía, aun cuando existieron una diversidad de creencias y prácticas no ortodoxas libres de censura; a su vez, la iglesia conformó o definió los posibles tipos de herejía en base a ella. En cambio, y a diferencia del caso de las brujas, no puede decirse que la persecución creó a los herejes, ya que sí existieron personas que tenían creencias y prácticas no ortodoxas.

³⁸ En verdad, uno de los objetivos de los interrogatorios estereotipados que hizo la Inquisición fue el impedir a los acusados hablar en su propio lenguaje, y obligarlos a plantear sus creencias y acciones en términos que resultasen aceptables a los religiosos cultos que realizaban los juicios.

EL DISCURSO INQUISITORIAL SOBRE LA BRUJERÍA,
LO FEMENINO Y EL DEMONIO EN EL SIGLO XVII
NOVOHISPANO. EL CASO
DE *LA CHUPARRATONES*

Flor de María Trejo Rivera

BRUXA: [...]cierto género de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, [...]Hace de advertir que, aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mugeres, por la ligereza y fragilidad, por la luxuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar; y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa que de bruxo.

Sebastián de Covarrubias, Tesoro de la lengua castellana o española (1611).

A finales del siglo XVII en la ciudad de Querétaro comenzaron a suceder hechos del orden sobrenatural, atribuidos a una mujer con fama de bruja y de tener pacto con el Demonio, llamada Josefa Ramos y conocida por mal nombre como *La Chuparratones*. Este caso que inicialmente parecía un problema cotidiano de conflictos amorosos, fue transformándose en un asunto que involucró prácticamente a toda la ciudad, originando opiniones y reacciones encontradas que finalmente fueron disueltas en el Tribunal del Santo Oficio.

A lo largo del expediente y causa criminal que se siguió en la Inquisición contra Josepha Ramos, nos encontramos con un discurso estereo-

tipado sobre las causas y los efectos de la brujería, así como la constante de la dupla Mujer-Demonio. Su lectura se remonta a los grandes procesos europeos, en los que las mujeres acusadas por brujería sufrían de tortura y eran sentenciadas a morir en la hoguera. Sin embargo el desenlace del caso de *La Chuparratones* puede catalogarse de fortuito frente a tal comparación, pues aunque se hable de vuelos nocturnos, pactos satánicos, posesión diabólica, empleo de hierbas y ungüentos y hasta una hueste de demonios traviesos, sorprende la sentencia final. En este contexto el discurso inquisitorial, es decir, la delimitación del delito y la sentencia son parámetros que más permitirán abordar el tema de la brujería y la imagen de lo femenino, para poder establecer las diferencias y los matices novohispanos en relación con la función del Santo Oficio y aventurar algunas conclusiones. Así, tenemos la oportunidad de desempolvar el *Malleus maleficarum*, conocido también como el *Martillo de las brujas*, que era un manual para identificarlas, el cual nos permitirá familiarizarnos con la teoría demonológica acercarnos a la mentalidad inquisitorial.

En enero de 1686, en la ciudad de Querétaro, Juan Patiño, español de 20 años, descubrió en su noche de bodas que se había quedado impotente, mientras que su cuñada Catalina, niña doncella de 10 años, presentaba una rara enfermedad, especie de locura que la tenía «fuera de sí y muy atormentada». Esto se murmuraba, era obra de Josepha Ramos, alias *La Chuparratones*, coyota de 20 años con fama de bruja y hechicera, que en esta forma se vengaba de Juan Patiño, su amante, quien la había despreciado casándose con otra mujer.¹

Al mes siguiente, cuando ella se presenta a autodenunciarse ante el comisario del Santo Oficio en Querétaro, Juan Caballero y Ocio, confiesa que por la noche escuchó la voz del Diablo que salía entre la oscuridad de la habitación murmurándole tentadoramente la oferta de su esclavitud a cambio de poderes y venganza, dejándole en prenda un perrito negro que tenía la virtud, según se le girase la cabeza hacia un lado u otro, de curar o empeorar algún mal. Al siguiente día, *La Chu-*

¹ AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 523, exp. 3, tomo I, f. 257-269v. Declaraciones de Josepha Ramos, Gertrudis de Mireles, Francisca y María de Ribera, Juan Sánchez Gutiérrez y Juan Patiño. El relato de lo que sucedió en 1686 en la ciudad de Querétaro está elaborado a partir de las declaraciones de estos testigos, la exposición que ellos hacen de los hechos tiene algunas variantes que no es importantes puntualizar. Hasta que no se indique otra cosa la narración se remite al dicho de los testigos mencionados.

parratones comprobó que efectivamente el Diablo había cumplido con su parte del trato.

Después de algunos intentos de Patiño por regresar a su anterior estado viril, solicitándole diversos remedios a Josepha Ramos, que en vez de mejorarlo le causaban mayor mal, y ante la preocupación de su familia política, acudieron al juez eclesiástico para que obligara a *La Chuparratones* a devolverles la salud. El juez quien dispuso que Josepha Ramos intentara sanarlos. Frente a tal disposición, pidió que le trajeran algunas yerbas de su casa, así como el perrito negro que el Diablo le había dado en prenda, e inició la curación. Tomó al perrito negro entre sus manos y comenzó a estrujarlo y girarle la cabeza y «por un breve espacio y conforme el dicho perrito hacía los movimientos y extremos, la niña enferma y el dicho Juan sentían en sus cuerpos los dolores, y dicha mujer hacía unos visajes que causaban temor y horror».

Posteriormente molió las hierbas, tostó unas avellanas y las frió en sebo, ordenó que la dejaran sola con los enfermos y con el unguento que preparó, les untó a ambos en piernas, brazos y pecho, con lo cual quedaron como adormecidos, y aunque Juan Patiño y Catalina empeoraron, el juez eclesiástico advirtió que no podía obligarla a más, ya que semejante caso no correspondía a su jurisdicción.

Seis años después, el Demonio volvió a hacer de las suyas. Para 1692 los vecinos de la ciudad de Querétaro se encontraban muy atemorizados, ya que habían comenzado a suceder hechos de orden sobrenatural en los que parecía que Josepha Ramos estaba involucrada de nuevo. Dos mujeres, Francisca Mexía y Juana de los Reyes, ambas españolas y doncellas, presentaban síntomas de endemoniamento: vomitaban huesos de vaca, aguacate y mamey, escupían tierra, bolas de lana y solimán crudo, les caían víboras descarnadas y sin cabeza del techo, se quedaban sin habla y como «fuera de sí», manos misteriosas les rompían la ropa, tenían visiones, clarividencia y comportamientos parecidos a la locura.²

Los exhaustivos exorcismos que les practicaban los religiosos franciscanos tanto a Francisca Mexía como a Juana de los Reyes, que parecían blanco de la maldad de Josepha Ramos y de su aliado diabólico, causaban comentarios entre la población, llegando la situación a su punto culminante cuando les sorprendió el nacimiento de un ni-

² *Ibidem*, tomo II, f. 305-316.

ño durante uno de los tantos exorcismos que experimentaban en la doncella de la familia Reyes.

La noche anterior al parto Juana estaba más inquieta que en otras ocasiones, por lo que su padre, Agustín de los Reyes, mandó llamar a fray Matheo Bonilla ya que Juana había empezado a dar gritos y quejidos, por lo que su madre le puso un paño caliente en el estómago, reconociendo junto con el franciscano, que algo le bullía entre la ropa; alarmado, el fraile previno al padre de la niña sobre la evidencia de que Juana de los Reyes estaba apunto de expulsar un diablo; Agustín de los Reyes se preparó con un palo mientras ayudaba a fray Matheo Bonilla a ahorcar al «cuchinito con un cordón» que Juana tenía entre las piernas. No obstante el franciscano mandó llamar a alguna mujer que supiera de partos, pues una ligera sospecha le hacía pensar que estaban presenciando uno; afortunadamente para el niño, llegó a tiempo para salvarlo una partera mestiza que se encargó de todos aquellos procedimientos desconocidos para los hombres. Le puso a Juana una naranja y una hoja de tabaco para que «echase las pares», la fajó y la acostó, luego limpió a la criatura comprobando que era un niño bueno y sano, demostrándoles que aquello no tenía nada de diabólico, ni su origen en algún maleficio, como aún querían creer los angustiados padres que aseguraban el estado de doncella de su hija.³

Pese a la afirmación de la partera, los franciscanos aseguraron que tal nacimiento había sido obra del Demonio; la continua hinchazón del vientre le fue atribuida a un maleficio más, como después fue corroborado, en boca de la maleficiada, por Mozambique, uno de los cuatrocientos demonios que albergaba dentro, quien también aclaró el misterio del nacimiento. Efectivamente, Juana de los Reyes seguía siendo doncella, ya que *La Chuparratones* le había encargado a uno de sus ayudantes infernales, que depositara semen de hombre en aquella mujer.⁴

Después de este suceso, nadie escapaba a las posibles acciones de *La Chuparratones*. Los franciscanos repicaban sus campanas para llamar a misa amenazaban desde el púlpito a quien no creyera en la realidad de la brujería de *La Chuparratones* y no acudiera a misa con ellos, diciéndoles que serían objeto y presa fácil del Demonio y de esta mujer, reconocida ya como bruja y hechicera.⁵ El alcalde ordinario de Queré-

³ AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis, f. 474, 485-488v.

⁴ *Ibidem*, vol. 527, f. 483 y vol. 539, exp. 26 bis, f. 475-475v.

⁵ *Ibidem*, vol. 539, exp. 26 bis, f. 454v-457v.

taro, el Capitán Diego García de la Paz, involucrado en este clima de terror, consideró su deber y obligación, hacer justicia y frenar, apresando a Josepha Ramos, esta plaga de infortunios. Así que sin ninguna discreción se presentó en la morada de *La Chuparratones*, revisó su casa y con gran escándalo la subió a su carroza y presa;⁶ una vez en su casa, con grilletes y «dándole de porrazos» le tomó su declaración. En las nuevas deposiciones de Josepha Ramos ante el alcalde, ésta afirmó que usaba ungüentos para realizar vuelos nocturnos en compañía de otras mujeres que, desde el aire, perseguían y molestaban a Juana de los Reyes. Estas confesiones, por ser públicas, inmediatamente eran comentadas entre los vecinos.⁷

Mientras el alcalde ordinario hacía gala de su autoridad, promoviendo el temor hacia *La Chuparratones*, los franciscanos propiciaron recelos y cuestionamientos entre la población hacia el Santo Oficio, además de una proliferación de noticias sobre mujeres endemoniadas, vuelos nocturnos y un ambiente cargado de superstición en la ciudad. El Colegio Apostólico de Propaganda Fide, fundado en el Convento de la Cruz y perteneciente a la orden de los franciscanos, era escenario de muchísimos desórdenes, según una desoladora carta del subprior de los carmelitas.⁸ Los franciscanos, en días festivos y durante sus misiones, cuando había gran cantidad de gente, llevaban a dos de las mujeres endemoniadas, las cuales al final del sermón comenzaban a levantar la voz ocasionando gran terror y alboroto entre la gente que atropelladamente salía corriendo de la iglesia. Esto provocaba además cierto relajamiento, ya que, según ese carmelita, los frailes en sus misas nocturnas, en las cuales conjuraban a los demonios, se aprovechaban de las mujeres y les manoseaban la cara, los pechos «y otras partes menos decentes», todo esto en perjuicio de la edificación de los fieles. Además, continúa en su misiva, durante sus visitas entraban en las casas con demasiada confianza a comer y beber chocolate, apartándose a solas con sus hijas espirituales.

Ante esta situación la maquinaria del Santo Oficio estableció que el Santo Tribunal era el único con los atributos para intervenir en situaciones de posible brujería, y castigó tanto al alcalde ordinario como a fray Matheo Bonilla.⁹

⁶ *Ibidem*, vol. 523, exp. 3, f. 304-304v y 344 y vol. 539, exp. 26, f. 430v.

⁷ *Ibidem*, vol. 523, f. 334-334v.

⁸ *Ibidem*, vol. 527 f. 479-483.

⁹ *Ibidem*, f. 322, 328-329, 338-340, 349-351.

En el mes de febrero se publicó un edicto al que se dio lectura en la parroquia de San Francisco «en concurso de mucho número de gente», prohibiendo el uso de diversas yerbas como el peyote, *pipiltizintli* de los mexicanos y *tizitzu* de los otomíes, así como unos gusanitos que vendían los indios para efectos amatorios.¹⁰

Mientras tanto, el fiscal del Santo Oficio revisó los autos formados «sobre los alborotos e inquietudes» que había provocado Josepha Ramos solicitando, para poder proceder contra ella, que los padres calificadores examinaran los hechos, así como abrir nuevos procesos contra los que estaban involucrados.¹¹ Posteriormente, a mediados de octubre el fiscal, después de la calificación de los hechos, mandó orden de aprehensión con embargo de bienes contra Josepha Ramos, la cual llegó a las cárceles secretas del Santo Oficio a finales de ese mes.¹² En los siguientes tres años (1693-1695) se ejecutaron las últimas diligencias para determinar y concluir la causa de Josepha Ramos. Se citó nuevamente a todos los testigos, el fiscal presentó la acusación contra Ramos, se escogió al abogado para su defensa, se formó la publicación de testigos, para finalizar con la consulta teológica y la promulgación de la sentencia.

Los términos brujería y hechicería son conceptos distintos que a veces se presentan como sinónimos de un mismo fenómeno. Sin embargo, el castigo que jueces seculares e inquisidores aplicaban a los que practicaran una u otra no era igual. La diferencia radicaba en que ejercer la hechicería sólo implicaba desconocimiento de la religión y prácticas cristianas y se castigaba como superstición; en cambio el ejercicio de la brujería era considerado como una de las más graves herejías, ya que había de por medio un pacto con el Demonio que manifestaba la negación de Dios.

En este sentido, el discurso del fiscal en su acusación contra Josepha Ramos nos ayudará a definir la calidad del delito que esta mujer cometió. Si sólo era portadora de conocimientos propios de su grupo social, tales como supersticiones y empleo de plantas para efectos curativos y amatorios, se le castigaría como hechicera; pero si en realidad había pactado con el Demonio el desenlace sería otro y mucho más grave. Al respecto el *Malleus maleficarum* nos guiará el razonamiento del

¹⁰ *Ibidem*, f. 331.

¹¹ *Ibidem*, f. 339-339v.

¹² *Ibidem*, f. 255, 365-367, 432-434v.

fiscal ante el delito de *La Chuparratones*, ya que siendo esta obra el manual de referencia obligado en la materia, no hay duda de que dicho funcionario se auxilió de él para determinar la situación de Josepha y el castigo que merecía.

En la Audiencia de Acusación contra Josepha Ramos, el fiscal expone a lo largo de 41 capítulos, los hechos que acusan a *La Chuparratones*, los puntos que hay que aclarar de sus declaraciones, las contradicciones en sus confesiones y su veredicto final.¹³ Para definir la calidad del delito analiza cronológicamente lo sucedido. Presenta una recapitulación en donde expone cómo ella utilizó el poder que le dio el Demonio para causar daño a terceras personas: la impotencia de Juan Patiño y la extraña enfermedad de Catalina de Ribera, la curación que les practicó, la aparición de algunas mujeres endemoniadas y los escándalos y alborotos que se siguieron en la ciudad por su causa hasta ser aprehendida ordinario y su declaración ante éste en donde añade nuevos elementos. Para el fiscal *La Chuparratones* había cometido ciertos delitos que la señalaban como bruja: intervino en el sacramento del matrimonio, causó enfermedades y privó de la razón a varias personas, además de provocar escándalos y alborotos en la ciudad y quitarle créditos, ante los vecinos de Querétaro, al proceder de la Inquisición.

El *Malleus maleficarum*, era un manual perfecto para descubrir a las brujas y su colaboración con el Demonio, explicaba la manera en que íncubos y súcubos interrumpen en los actos venéreos y de gestación, cómo distinguir un encantamiento de un defecto natural, la manera en que se establece el pacto formal con el demonio, como preparar remedios para los hechizados, los grados de las brujas, tipos de supersticiones y de hechizos. También describía claramente la relación de las mujeres con el Demonio, convirtiéndose en la obra de referencia de los jueces en la materia.¹⁴ Los inquisidores novohispanos conocían este texto tan impor-

¹³ *Ibidem*, f. 443-456v.

¹⁴ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, España, Editorial Taurus, 1989, p. 540. Robbins Rossel Hope, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate/Círculo, 1988, señala que el *Malleus maleficarum*, *Martillo de las brujas* o *Hexenhammer*, se reeditó innumerables veces, hubo al menos dieciséis ediciones alemanas, once francesas, dos italianas y varias inglesas. El éxito de este libro como autoridad en la materia, se debió a la erudicción de sus dos autores Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, (*Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas*, Floreal Mazia, Traductor, Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975), a la bula que este último logró que promulgara el Papa Inocencio VIII para acallar la ope-

tante para el tema de la brujería y lo consultaron para el proceso contra *La Chuparratones*, pues los franciscanos que practicaron el exorcismo, y el mismo alcalde, hacen mención de su lectura,¹⁵ lo que nos lleva a imaginar este libro en la biblioteca del fiscal, el doctor don Francisco de Deza y Ulloa, responsable de examinar y dictaminar en el caso de Josepha Ramos.

En el *Malleus* la brujería se considera como la peor de las herejías, ya que siempre estaba implicado el Demonio por medio de un pacto. Más aún, indican sus autores, «la brujería difiere de todas las demás artes perniciosas y misteriosas en el sentido de que, de todas las supersticiones es la más repugnante, la más maligna y la peor, por lo cual deriva su nombre de hacer el mal, y aun blasfemar contra la fe verdadera».¹⁶

En ese sentido ¿las acciones de Josepha Ramos la convertían en culpable del delito de brujería? El *Malleus* dice que para que esto ocurra deben coincidir tres cosas: el Demonio, la bruja y el permiso de Dios, quien tolera que tales cosas existan.¹⁷ En este caso el fiscal presenta ante los inquisidores las evidencias que acusan a *La Chuparratones* de conocimientos y prácticas de brujería así como de un trato familiar con el Demonio, lo que la hace autora de la más grave herejía. Como primera prueba presenta la impotencia que le provocó a Juan Patiño en su noche de bodas y el empleo de hierbas y polvos en los alimentos para intervenir en el sacramento del matrimonio y la procreación. Según el *Malleus* la infidelidad y la lujuria eran los principales motivos que llevaban a las mujeres a pactar con el Demonio:

[...] tres vicios generales parecen tener un especial dominio sobre las malas mujeres: la infidelidad, la ambición y la lujuria. Por lo tanto, se inclinan más que otras a la brujería, las que, más se entregan a estos vicios [de que] resultan más profundamente infectadas quienes tienen

sición a la caza de brujas y, por último, al detallado procedimiento de los procesos por brujería, para que los encargados de castigar el delito, supieran con detalle como proceder. Los autores extrajeron gran parte de sus argumentos del *Formicarus* (1435) y del *Praeceptorium* de Johannes Nider, prior de los dominicos, pp. 387-388.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis, f. 40v-46l y vol. 523 exp. 3, f. 335 y 344v.

¹⁶ *Malleus maleficarum*, p. 47.

¹⁷ *Ibidem*.

*un temperamento más ardoroso para satisfacer sus repugnantes apetitos; y esas son las adúlteras, las fornicadoras y las concubinas del Grande.*¹⁸

Y Josepha Ramos marcadamente presentaba esta debilidad, ya que era casada y había mantenido una amistad ilícita por dos años con Juan Patiño, quien la había dejado para casarse con Gertrudis de Ribera.

Para los inquisidores era muy importante conocer la manera en que se establecía el pacto formal con el Demonio. A lo largo de su examen el fiscal insiste en conocer con detalle la manera en que Josepha se volvió su esclava, el tipo de relación, las circunstancias del pacto y si le obedecía en todo lo que le pidió.¹⁹ En el *Malleus* sus autores advierten que existen tres grados de brujas según su poder de curación: las que curan y dañan; algunas dañan, pero no curan; y otras sólo parecen capaces de curar.²⁰ Posiblemente la acusada estaba dentro de la segunda categoría, o tal vez el Demonio la instigaba a causar más daño del que ya había hecho. El fiscal se queda con la segunda impresión ya que el conocimiento que muestra de hierbas y polvos, la posesión de un perrito que tenía el poder de mejorar o empeorar la salud de los maleficiados, así como sus diálogos secretos con el Diablo son la evidencia de su perfidia.

El fiscal dedica los últimos diez capítulos a presentar todas las contradicciones en la declaración de Josepha ante Diego García de la Paz. Esta última versión de los hechos incluye vuelos nocturnos con otras mujeres, uso de ungüentos para tal efecto, cuatro demonios que le ayudan a molestar a Juana de los Reyes y la confirmación del pacto por medio de un contrato escrito con el Demonio, en el análisis de esta declaración donde el fiscal encuentra los elementos que le permiten definir claramente el delito y el grado de herejía de la acusada.

¹⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹ El *Malleus* señala la manera en que los demonios hablan con las brujas, las ven, las escuchan, comen y copulan con ellas, ya que debido a su incorporeidad no lo pueden hacer de la misma forma que los hombres: «Como los demonios no tienen pulmones, lengua ni labios, aunque estos últimos están hechos de forma artificial, en términos correctos no pueden hablar. Pero como poseen entendimiento, y cuando desean expresar algo producen, por medio de alguna perturbación del aire incluido en su cuerpo adoptado[...] sonidos que se parecen a voces, y los envían, articulados, a través del aire exterior, hasta los oídos del oyente. Y resulta claro que puede crearse la semejanza de una voz sin la respiración del aire [...]», pp. 141-142.

²⁰ *Malleus*, p. 100.

La declaración de *La Chuparratones* ante el alcalde muestra los resultados de una confesión hecha mediante tortura y la presión, pero sobre todo muestra el juicio popular sobre la práctica de la brujería, claramente influenciado por el *Malleus* que para el siglo XVII ya formaba parte de la mentalidad cotidiana. Incluso a través de éste pueden intuirse la opinión y las nociones que al respecto permeaban diversos niveles, en este caso el conocimiento que sobre el tema tenía el alcalde ordinario y cómo lo aplicó en la aprehensión y declaración de Josepha. Los detalles que aparecen sobre los vuelos nocturnos en compañía de otras mujeres, la búsqueda insaciable para provocar daño a los buenos cristianos, el trato con demonios que operaban como ayudantes, son conceptos que encontramos casi textualmente en el *Malleus*, un libro que había sido redactado dos siglos antes, lo que nos muestra de qué manera se había colocado y era aceptado un concepto misógino que planteaba siempre la dualidad Mujer-Demonio.

La declaración ante el alcalde ordinario es la que finalmente la descubre y condena como bruja con pacto explícito con el Demonio. A lo largo de diez capítulos el fiscal examina, compara, estudia y analiza la última declaración de Josepha Ramos, y en cada capítulo la va censurando más hasta concluir que «[...] quien fue mala una vez lo sería otras muchas y que quien se valió para aquel caso de el Demonio se valdría en otros que se le ofreciesen».²¹

Sentencia que los autores del *Malleus* ya habían instituido en cuanto al vínculo entre lo femenino y el mal.²² La argumentación sobre los motivos por los cuales la superstición se encuentra ante todo en las mujeres, lleva a concluir que su misma naturaleza las condena; el discurso estereotipado pues las personifica como crédulas, impresionables, de lengua móvil, débiles de mente y cuerpo, pero sobre todo lujuriosas, lo cual los hace inferir que como el principal

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 523 exp. 3, f. 456.

²² Alfonso El Sabio (*Las siete partidas*, Glosa de Gregorio López, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1844, Partida 7, Título XXXIII, Regla XXXIII, pp. 250-251) dedica un pequeño párrafo en el apartado sobre las reglas del derecho, para referirse a la maldad natural, donde señala que quien es dado una vez por malo, siempre será tenido por tal hasta que se pruebe lo contrario. Esto nos muestra que el *Malleus* fue el principal promotor de una imagen femenina negativa, ya que en un tratado jurídico tan importante como *Las siete partidas*, no se hace hincapié en el género, solamente en la maldad natural.

objetivo del Demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas. Incluso esto mismo indica la etimología de la palabra, ya que *Femina* proviene de *Fe* y *Minus*, que significa débil para mantener la fe.²³

En este sentido el fiscal sólo corroboró en Josepha Ramos el fallo que el *Malleus* ya había establecido al respecto «Por lo tanto, una mujer malvada es por naturaleza más rápida para vacilar en su fe, y por consiguiente, más rápida para abjurar de la fe, lo cual constituye la raíz de la brujería».²⁴

Para el fiscal *La Chuparratones* merecía que el Santo Tribunal no mostrara con ella misericordia alguna; a lo largo de su discurso descubre cómo la acusada siendo por naturaleza embustera, mala y lujuriosa fue tentada por el Demonio para cumplir su venganza contra Patiño, por haberla abandonado por otra mujer, y de paso poner de cabeza a la ciudad de Querétaro, maleficiando a gente inocente, tentando y manchando, con ayuda del Demonio, el honor de ciertas doncellas. La función del fiscal era dar su opinión sobre los actos de Josepha Ramos, para que los jueces calificadores realizaran la censura teológica y así los inquisidores pudieran dictar sentencia. Aunque éste emite su juicio basándose en la sucesión cronológica de los hechos, arma su dictamen, tejiendo poco a poco la imagen que quiere presentar, esto es, una mujer que enfocó todos sus recursos para cometer una herejía diabólica. La prueba que le dio los elementos para emitir semejante juicio de manera contundente fue la última declaración que hizo *La Chuparratones* en Querétaro ante el alcalde ordinario, cuya testificación censura pero da por válida, sin considerar que fue realizada bajo tormento y con un funcionario ajeno a las tácticas y estrategias inquisitoriales, amén del clima de terror y superstición bajo el cual fue tomada.

En su defensa Josepha Ramos rechaza lo que a los ojos de los inquisidores no es tan grave, y en cambio se afirma sobre el trato con el Demonio. *La Chuparratones* admite las visitas del Demonio, el trato que estableció con él, el abrazo que en figura de ésta le dio a la niña Catalina y los regaños de éste por haber confesado en casa de los Ribera.²⁵

Pero en cuanto a la situación de Juana de los Reyes, asegura que esta mujer española con fama de doncella se aprovechó de las circunstancias

²³ *Malleus*, pp. 73-77

²⁴ *Ibidem*, p. 78

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 523, tomo 2º, exp. 3, f. 457-464.

para inculparla por el nacimiento del niño; explica que lo que sufría esta mujer era ilusión y fantasía ya que nunca utilizó de brujerías ni pacto con el Demonio para hacer semejantes daños.²⁶ La misma Juana de los Reyes confesó tiempo después en una ocasión en que también estuvo en las cárceles secretas, que el hijo era producto de los «retozones» con su hermano recién ordenado franciscano y que vivía en Morelia.

El proceso se extendió tres años más, en los cuales se reunieron las últimas pruebas mediante la ratificación de testigos para su publicación; se le asignó abogado, se llevó a cabo la calificación teológica y por último la sentencia. Finalmente, el 16 de septiembre de 1695, desde la Sala de Audiencias de este edificio, Josepha Ramos, alias *La Chuparratones*, culpable del delito de brujería y pacto con el Demonio, escuchó su sentencia en voz del fiscal, doctor don Francisco de Deza y Ulloa, en presencia de dos testigos y su abogado, la cual dictamaba que en forma de penitente escuchara la misa mayor que se dijera en el Convento Real de Santo Domingo, con una vela de cera en las manos, una coroza con insignias de bruja hechicera y una sogá al pescuezo; terminada la misa, debía ofrecer la vela al sacerdote y abjurara de Levi. Al día siguiente, sacada caballera en bestia de albarda, desnuda de la cintura para arriba, puestas la coroza y la sogá, y fuera traída por las calles públicas acostumbradas de la ciudad, mientras un pregonero publicara su delito, y finalmente se le dieran doscientos azotes. Como penitencia final, quedó desterrada de la ciudad de Querétaro por tiempo de diez años, debiendo trabajar los cinco primeros en el Hospital de las Bubas del Amor de Dios.²⁷

La sentencia contra Josepha Ramos se encuentra dentro de las características de la mayoría de las mujeres penitenciadas por el Santo Oficio. Es desterrada de Querétaro y depositada en un hospital de enfermedades venéreas, disposición en la que es necesario reparar, ya que una de las acusaciones por la que fue procesada esta mujer había sido precisamente por prácticas de magia amorosa o sexual. En este sentido podemos aventurarnos a pensar que los inquisidores lo que buscaban era enfrentar a esta mujer con las consecuencias de un pecado propio de su sexo: la lujuria. Dios castigaba de alguna manera los excesos de la carne, aquellos que se dejaban vencer por sus apetitos sensuales estaban más cerca de las acciones del Demonio, que tenía permiso de Dios para

²⁶ *Ibidem*, f. 464v-468v.

²⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 523, exp., 3, f. 509-510v.

escarmentarlos y por medio de una bruja volverlos impotentes, ya sea desapareciéndoles el miembro o provocando que éste no sienta deseos ante alguna mujer.²⁸ Así, hacerla trabajar en un hospital lleno de enfermos con bubas, era una manera de hacerla desistir y resistir ante la tentación de la libido.

El procedimiento inquisitorial nos dio la pauta para ubicarnos en la disertación sobre la brujería y lo femenino y su aplicación en la Nueva España. El discurso del fiscal en su audiencia de acusación no difiere mucho de lo que los autores del *Malleus* habían establecido como dogma en lo que se refiere a las acciones del Demonio y la debilidad de las mujeres para pactar con él, haciendo actos de brujería en su afán de venganza ante el género masculino, fuente de sus deseos insaciables. Después de la lectura de la acusación, *La Chuparratones* se nos presenta como una mujer dedicada totalmente al mal, confabulada con el Demonio para atentar contra todo lo que oliera a virtud y santidad, como su «infernial oficio» le indicaba. Sin embargo, aunque el discurso es similar, tanto en el fiscal como en los autores del *Malleus*, el castigo y el trato no son equivalentes. En la Europa central y unos cincuenta años antes, se le hubiera condenado a la hoguera, pero en la Nueva España y a finales del siglo XVII; la cacería de brujas había disminuido notablemente y el Tribunal de la Inquisición novohispana, adaptada a las necesidades y condiciones del lugar, era apenas la sombra de su homólogo en el viejo continente.

²⁸ Véase lo que dice el *Malleus* sobre la manera en que íncubos y súcubos intervienen para interrumpir el acto venéreo.

BRUJERÍAS Y HECHICERÍAS EN LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA: COINCIDENCIAS Y PECULIARIDADES

Ana María Morales

Hechicería y brujería son conceptos que generalmente resultan familiares y cuyos términos parecen intercambiables hasta casi resultar sinónimos. Detalles e ingredientes, técnicas y propósitos suelen estar íntimamente relacionados hasta convertirse en características que igual sirven para peculiarizar a una u otra habilidad. Pertenecientes a un conjunto de prácticas mágicas que son tan viejas como el ser humano, puede ser harto difícil encontrar y diferenciar las características que hacen exclusivas cada una de las distintas caras de un sujeto mágico más universal.

Pero el tema es viejo. Con hojear un manual de mitología grecolatina podemos encontrar las diferencias entre estos dos tipos de figuras: Circe bien podría ser una bruja por más que sea una hija del Sol, pero ¿Medea? Sobre ésta tiene que haber dudas, si es una bruja o una hechicera. Los poderes malignos y el estatus sobrenatural de Circe la colocarían incluso en un nivel superior al de las brujas ordinarias, pero ¿qué hay de esas pociones para convertir a los hombres en animales?, ¿acaso no se asemejan más a las prácticas que generalmente relacionamos con la hechicería? Con Medea el problema es a la inversa, ella es poseedora de una sabiduría que la hace afín a sus maestras infernales, es sacerdotisa de Hécate, patrona de la nigromancia y posee la ferocidad de cualquier bruja capaz de chupar la mollera de infantes desgraciados; sin embargo, casi todas sus prácticas la identifican con una hechicera. Tal vez haya que esperar a que Apuleyo vaya a Tesalia a oír más sobre brujería que de magia para encontrar a esas otras mujeres que ya no son ninfas ni semidiosas, que son modestamente conocedoras del «arte», que son las alcahuetas que, aun siendo poseedoras de una ciencia, son despreciadas

por los servicios que prestan y criticadas por los fines que persiguen con sus artes: figuras de las que son buen ejemplo las libidinosas Méroe y Pámfila.

La hechicera es una mujer que hace artificios supersticiosos; la palabra del latín *factitus* (hecho) subraya la connotación de engaño, fingimiento e ilusión, así como la práctica de medios supersticiosos que en la mayor parte de los casos carecen de un sustento intelectual sólido y son lo que Cicerón había designado como «prácticas propias de viejas» que reducen la piedad religiosa al limitarla al terreno de lo nimio, lo vanidoso y lo familiar.¹ Desde luego, a pesar de que la palabra tiene alguna carga de poder maligno no implica, al menos explícitamente, ningún tipo de negociación o pacto con el Demonio, ni aun en el caso de la maléfica, aquella hechicera que hace sus hechizos con el propósito de dañar o perjudicar.

Los usos relacionados con la hechicería pueden alinearse cerca de la llamada magia simpatética cuyo origen sitúan estudios antropológicos casi en el principio mismo de la sociedad humana. La capacidad del hombre para modificar su medio ambiente e influir en sus semejantes ha generado prácticas que sobreviven desde la antigüedad más remota. Esto implica aislar definitivamente una característica que sea exclusiva de un tipo específico de hechicera.

Sin embargo, en el caso concreto de las brujas, sí creo que es posible hacer una especificación; su imagen, las características que la hacen única frente a los demás sujetos mágicos, se delinean a partir de la división entre Alta Magia y Magia Popular. La bruja pertenece al ámbito de lo popular, el término es una denominación de etimología incierta contrariamente a la muy clásica de mago. A decir de Corominas, que propone para la palabra un origen celtíbero, aun cuando era empleada para nombrar ventiscas, granizos y otros borrascosos fenómenos meteorológicos, estaba relacionada también con la propiedad de volar, *bruja* es además el nombre que se aplica a una especie de lechuza, y a partir del siglo XVI, se ha utilizado para designar a las mujeres perversas que hacen pacto con el Demonio, con el fin de obtener el poder necesario para llevar a cabo sus malvados enredos.² Los rasgos que particularizan a las brujas, según lo

¹ Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Madrid, Taurus, 1981, p. 153.

² Joan Corominas y José E. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1987, s.v. *Bruja*.

antes dicho son: el pacto y la cohabitación con el Demonio, la propiedad de volar y el carácter maléfico y nocturno de sus prácticas. Sus demás atributos son producto de la acumulación de caracteres literarios o folklóricos que emparenta a la bruja con otro tipo de seres, generalmente las hechiceras, dando lugar a la normal contaminación que deviene después en una nueva imagen, diferente de la anterior.³

Julio Caro Baroja ha anotado que la bruja no cambia, que lo que se transforma es el ambiente en el que se desenvuelve, y claro está, la actitud de las demás personas hacia ella. Es así como podemos ver a la misma bruja como la encarnación de los poderes malignos o bien encontrarla proyectada en la figura de la curandera tradicional, por citar las dos posiciones radicales. Pero, ¿cuál es el concepto que Caro Baroja maneja en su premisa?, ¿se refiere concretamente a la figura peculiar de la bruja o habla de un sujeto mágico más abstracto, aglutinador de tipos diferentes de individuos a los que las creencias o las prácticas han dado la caracterización de sobrenaturales? Es muy posible que no piense exclusivamente en el concepto la bruja como algo que cambia sino que trabaje con las distintas imágenes que implican palabras como *bruja*, *hechicera*, *mag*, *encantadora* y *maléfica*, y que normalmente se manejan como si fueran sinónimos.⁴

Desde tiempos de César, Egipto y Persia fueron una inagotable fuente de brujas para Roma, y sus prácticas no sólo eran toleradas sino que, al lado de rituales propios de las distintas regiones del imperio, no conocieron sino algunas censuras generalmente debidas a su ineficiencia; sin embargo, todo cambió con el advenimiento del cristianismo como religión oficial y única del imperio. Las preocupadas menciones de clérigos vigilantes sobre las actividades subversivas de las brujas y sus costumbres sólo aparecen en documentos desde el siglo VII, pero es

³ El nombre bruja fue tomado de la denominación que se dio en Navarra a una secta de supersticiosos que proliferó allí. El término rápidamente se impuso a las formas más antiguas de *encantadora* o *hechicera* tomando parte de sus características y creando una figura peculiar y distinta. No pretendo decir que, antes de que se hostigara a los vascos supersticiosos, la bruja como realidad y pervivencia de otros modos de vida no existiera; pero sí considero que la imagen que normalmente concebimos de la bruja, la que manejamos con esta palabra, y que particulariza su figura frente a otras, aún no se había conformado del todo antes que eso y que es más un producto de la conjunción de elementos folklóricos y literarios que fiel reflejo de las mujeres de las que se tomó el nombre.

⁴ Julio Caro Baroja, «La bruja y su mundo», *Revista de Occidente*, Madrid, 1961.

hasta finales del siglo XIII cuando todo el aparato de la iglesia cristiana empieza a interesarse en ellas. Es entonces cuando inician las persecuciones y el catolicismo apela a la justificación de intentar acabar con los seguidores del Demonio. Esta explicación era más sustentable que admitir simplemente que se atacaba a practicantes o sacerdotes de otra religión: o bien, a individuos que en ese preciso momento eran incómodos. Las teorías sobre las causas de la persecución de las brujas en la Europa tardomedieval son variadas.

Lo que resulta un hecho incuestionable es que el cristianismo desde que adquirió algún poder político se mostró reacio a tolerar creencias paralelas o contrarias a las suyas y apeló incluso a autores no cristianos para devaluar las de otros que no compartían su credo; cuando no dio resultado la enumerización de deidades ajenas se les catalogó como demonios y servidores del Diablo.⁵

Según Margaret Murray, la brujería atacada por el cristianismo fue una religión sometida, condenada poco a poco a la marginalidad por la religión oficial. Con las brujas, el cristianismo se erigió en enemigo del Diablo y sus seguidores, de un Diablo que no es una vieja deidad de la fertilidad, o un dios olvidado, sino el representante del poder oscuro que pretende ganarse a las almas para alejarlas del verdadero Dios y de la salvación.⁶

El cristianismo toleró la brujería por algún tiempo; pero cuando esta religión, confinada a los pueblos y aldeas, reinicia un nuevo auge en las postrimerías del siglo XII, para la iglesia cristiana las brujas se convierten en una peligrosa herejía; al parecer las brujas representan un sistema de creencias contrario al suyo, el cual es necesario erradicar. Las persecuciones se inician y posteriormente se manda a la hoguera, picota u horca a miles de personas, en una fiebre que parecen compartir las brujas

⁵ Tal vez convendría recordar cual es el origen de la palabra *pagano*, que deriva de *pagus* (rústico). Es decir, antes de cualquier otra cosa un pagano era alguien que por su aislamiento aún no había entrado al nuevo sistema de la vida religiosa y conservaba dioses más antiguos. Esto establece la diferencia entre un hombre religioso y uno supersticioso diciendo que el primero es el que rinde culto a los dioses de su país, y el segundo a los dioses extranjeros. Desde la patrística temprana, superstición y religión no cristiana son lo mismo. *De verborum significato cum Pauli epitome*, Ed. W. M. Lindsay, Leipzig, 1913, p. 366.

⁶ Casi toda la obra de Margaret A. Murray apunta en esta dirección, pero puede consultarse: *El dios de las brujas*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

y sus «crédulos» verdugos. Cuando este periodo termina es porque los jueces ya han modificado sus apreciaciones y porque la brujería, como religión, casi no se deja ver. La férrea represión termina cuando los jueces consideran que la brujería es un conjunto amorfo de supersticiones y prácticas, en su mayoría inofensivas, tal y como había sido considerada antes de que el catolicismo lanzara su ataque.

Es en este momento de ofensiva de la religión oficial cuando la bruja toma sus ropajes de criatura maléfica que realiza pacto con el Demonio, entregándose efectiva y literalmente a él, con el fin de obtener los poderes con los cuales podrá dañar a los demás; es entonces cuando se prefigurará la imagen con la que identificaremos a este personaje. Las brujas, en el imaginario colectivo, se convierten en una mezcla heterogénea de características que hasta entonces estuvieron separadas, empiezan a tomar prestados rasgos de la feroz Medea de Eurípides, de la sangrienta Méroe, de las alucinadas bacantes, de las alcahuetas de Plauto y Terencio y las montaraces *Shides*.

La imagen de la bruja que normalmente tenemos, aun cuando se fundamenta en las ideas tradicionales de las criaturas nocturnas, voladoras y malignas, se redondeó con peculiaridades que surgen del contacto de la superstición con el cristianismo. La noción de exceso que implica la palabra superstición parece aumentar cuando se establece una confrontación con el cristianismo. La figura de la bruja se perfila adquiriendo los trazos de culto al Diablo, se consolida el tipo de mujer desproporcionadamente poderosa, ávida de sangre, asistente a los demoníacos aquelarres y participante de los ritos negros; por otra parte, la bruja toma algunas de las características antes reservadas a seres de naturaleza sobrehumana: se convierte en un icono que contiene rastros de arpías y súcubos, de hadas y ninfas, mezcladas con las figuras mucho más reales de curanderas y hechiceras alcahuetas. Las meditaciones antropológicas que tocan el terreno de las pervivencias culturales y de los universales folklóricos pueden con tranquilidad justificar que la imagen de la curandera o la comadrona se convierta, a los ojos del público adecuado, en la hechicera y después en la bruja, y que el supersticioso inocuo pueda llegar a ser visto como un pactario.

En España y en castellano, desde las reales y perseguidas brujas del siglo XVI, la literatura sólo esperó unos cuantos años para apropiarse del nombre de bruja y usarlo para diferentes personajes que proliferaran desde el siglo XVII. En el terreno del folklore, la tradición y las

creencias, literatura, imaginación y magia se retroalimentan; Cervantes en *El coloquio de los perros* retrata a una bruja con todas las peculiaridades que se les imputaron a las de Navarra; Lope de Vega habla de «hacer brujerías»; Barbadillo inventa la palabra «brujaismo» para referirse al conjunto de las brujas; Juan de la Cueva, Ruiz de Alarcón y Timoneda, entre otros, las mencionan también. En todas estas referencias su imagen está dominada por la sombra del pacto diabólico y por la noción de exceso en cuanto a la creencia en sus poderes.

En el siglo XVIII esta figura ya está delineada, sus características la peculiarizan y distancian ya de la imagen de la curandera, de la supersticiosa e incluso de la hechicera. De los testimonios que se conservan en los fondos de la Inquisición, se constata que la palabra es rara; de la revisión de 81 expedientes en los que se mencionan prácticas de carácter mágico, se encontró que sólo en seis de ellos aparecen las denominaciones *bruja* o *brujería* como acusación en el nombre del proceso.⁷ Normalmente la designación de bruja se usa como sinónimo de hechicera dentro de las denuncias y durante los procesos, pero aun así son más escasas las calificaciones directas de brujas. Cuando este nombre aparece va acompañado de varios elementos que pretenden completar su filiación con estos seres, es como si para llamar a alguna persona «bruja» se necesitara una justificación

[...] Y así mismo le contaba y oyó a esta rea que en su tierra Lagos había un cerrito que llaman de las Brujas, y que allí se yban a cantar. Y que cantando esta rea, como dixo lo hazían las brujas, fue el canto: sandamí, sandamá. Y que todo era verdad [...].⁸

El fragmento anterior es de un proceso seguido contra María Franco de Orozco, acusada de supersticiosa maléfica.⁹ La denominación de bruja no aparece sino en boca de una de las testigos que muestra

⁷ La investigación conducente a este estudio, como muchos de los documentos que utilizo se generó del proyecto *Catálogo de textos marginados* de El Colegio de México. Puede consultarse María Agueda Méndez, et al., *Catálogo de textos marginados. Inquisición, siglos XVIII y XIX*, México, Archivo General de la Nación/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

⁸ Archivo General de la Nación (México), *Inquisición*, vol. 745, exp. 1, f. 22r. En todos los textos citados se respeta la ortografía del manuscrito, pero se actualiza la puntuación y la acentuación.

⁹ María Franco de Orozco o María Flores de Orozco, en la causa no queda claro cuál es su nombre.

algún encono hacia la rea, en el resto de la causa se califica a la acusada de curandera, supersticiosa o hechicera, mas no de bruja.

Otra visión es la de una alcahueta supersticiosa llamada María Rosa, a la que, vendiendo su imagen para obtener clientes para sus «polvos y pajaritos», «[...] dezirla tiene cara de bruja es hazerla gran lizonga, porque se complace de que se lo llamen [...]».¹⁰

Por otra parte, resulta curioso notar que en el proceso más rico en cuanto a figuras ellas, mujeres que presentan numerosos rasgos comunes con las brujas niegan sistemáticamente esta filiación, así, la india Gregoria: «Preguntada si sabe, o a oído decir que alguna persona sea bruja o hechicera, respondió que la misma que declara hace como seis años que es hechicera».¹¹ Y Luisa Ramona: «Preguntada si es bruja y hechicera respondió que sólo es hechicera».¹²

Las acusadas confiesan practicar el arte de la hechicería, tener pacto con el Demonio, cohabitar con él, realizar maleficios para agradarlo, usar unturas, volar por los aires durante ciertas noches, etcétera; pero, si bien declaran que alguna compañera es bruja, generalmente no admiten este calificativo para sí mismas.

Es posible que la noción de sobrenatural que implica la brujería la diferencie de las prácticas preternaturales de la hechicería, que abundan en los documentos que se conservan. Por otra parte, en la Nueva España, donde la medicina natural indígena poseía una tradición sólida y propia, no siempre es fácil casar la imagen de la bruja con la de la curandera supersticiosa, que mezcla símbolos y prácticas con una naturaleza prodigiosa. En los materiales que se conservan de la Inquisición, los usos de las curanderas supersticiosas son considerados usualmente como embustes; pero, como en la mayoría de los casos la fama de la practicante suele ser pública, ésta se hace merecedora de reprimendas y azotes. Las denuncias y procesos de este tipo se dirigen contra las llamadas hechiceras alcahuetas: mujeres que manejaban hierbas, amuletos o pócimas afrodisíacas. No es posible encasillar o marcar límites temporales o espaciales para estas actividades, son prácticas tradicionales que perviven a través de todas las épocas. La magia amorosa es la más difundida, generalizada y popular de las expresiones del ocultismo. Encontrar en la literatura testimonios del uso de polvos y lociones para enamorar es

¹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 844 (segunda parte), exp. 4, f. 350r.

¹¹ *Ibidem*, vol. 939, exp. 8, f. 279v.

¹² *Ibidem*, vol. 939, exp. 8, f. 297r.

frecuente: Homero, Ovidio y Apolonio de Rodas, por citar algunos, lo documentan. En la Edad Media las alusiones al uso de estas lociones o bebedizos se multiplica en la literatura: Tristán y Arturo son apenas un ejemplo, aunque hay muchos más.

Entre los documentos de la Inquisición del siglo XVIII que custodia el Archivo General de la Nación, es posible encontrar todo tipo de testimonios relacionados con estas prácticas; con el fin de atraer los favores amorosos se hacen hechizos con polvos,¹³ yerbas,¹⁴ pelos y otros objetos,¹⁵ con fetiches,¹⁶ «echando una cierta rosa en agua»,¹⁷ pajaritos¹⁸ o chocolate,¹⁹ o bien *pichichingües*, un pedazo de peyote y cabellos,²⁰ o, cuando la desesperación es ya grande, mediante el uso de huesos de difunto²¹ o cosas aún peores, o por lo menos más repugnantes. Hechizos y contrahechizos que con maíz, peyote o velas pretenden evitar el desamor de la pareja o descubrir sus infidelidades,²² o bien, en casos extremos, dar a una mujer la oportunidad de librarse, gracias a una taza de chocolate sabiamente aderezada, de un mal marido para

¹³ *Ibidem*, vol. 866, exp. s/n, f. 225r-225v. Causa contra la mulata Polonia que vendía polvos amatorios que servían para recuperar el afecto perdido de los maridos.

¹⁴ *Ibidem*, vol. 1543, exp. 4, f. 122r-124r. Declaraciones de María Básquez sobre el uso de la yerba Rosa María, que Gertrudis «La Flores» empleaba para diversos fines amatorios.

¹⁵ *Ibidem*, vol. 729, exp. 12, f. 410r-411v. Causa contra Francisca de Ágreda, mulata blanca, por hechizerías.

¹⁶ *Ibidem*, vol. 729, exp. 19, f. 483. Denuncia de Tomás de Mariscal contra Margarita, que lo malefició con un fetiche.

¹⁷ *Ibidem*, vol. 760, exp. 28, f. 320. Joseph de Arttetta relata, en la causa que se sigue contra Cathalina de la Cruz y Manuela de la Cruz por supersticiosas, cómo es posible hacer que un hombre quiera a una mujer, echando una cierta rosa en agua.

¹⁸ *Ibidem*, vol. 993, exp. 2, f. 13r-17v. Éste es uno de los amuletos más usuales, hay numerosos ejemplos su uso, pueden verse, como ejemplo, la declaración de Antonio Capetillo. Y vol. 1078, exp. 9, f. 182r-185, el relato anónimo que aparece en la causa contra Rosalía López, de calidad castiza, por el delito de hechicería.

¹⁹ *Ibidem*, vol. 1028, exp. 9, f. 282r-283r, también el uso del chocolate es común, una manera menos conocida de usar se puede ver en la denuncia de Catharina de Olvera contra María la Roja, conocida como «La Brinca».

²⁰ *Ibidem*, vol. 1189, exp. 27 bis, f. 263-264r. Declaración de María Nicolasa Jaso y Osorio contra Anna Badillo.

²¹ *Ibidem*, vol. 1193, exp. 24, f. 262r-263v.

²² *Ibidem*, vol. 1328, exp. 8, f. 369v-373r. Véase, por ejemplo, el relato de Matheana Rodríguez López sobre los remedios que la india Tamariza aplicó a su esposo para que éste dejara de querer a otra mujer.

conseguir otro mejor²³—en el peor de los casos—, o al menos atontar con sesos de burro al que ya se tiene para que sus celos se apaguen y no vea lo que se hace en su propia cama.²⁴ Por su parte los hombres, además de llevarse la palma en rezar para conseguir mujeres, casi siempre se muestran interesados en recuperar su libertad sexual cuando se descubren ligados a una sola mujer.²⁵

En las relaciones de hechicerías que registra la Inquisición de la Nueva España aparecen repetidamente hechizos para enamorar; frecuentemente se relaciona a la brujería con estos actos; pero, si se pone más cuidado, se notará que la relación no es tan inmediata. Estos polvos de efectos afrodisiacos no son en sí mismos una característica peculiar de las brujas. La noción del brebaje amoroso con poder mágico es parte del folklore de la hechicería que pasó a constituir uno de los atributos literarios de las brujas.

Sin embargo es necesario señalar que si bien la magia es universal y sus practicantes cambian poco, la imagen que normalmente concebimos de la bruja es una creación más reciente que se origina en su forma acabada al entrar en confrontación el cristianismo y las religiones locales. La noción de exageración que conlleva la bruja hace difícil encontrarla en los procesos de la Inquisición novohispana del siglo XVIII, en los que cede su lugar a las más modestas hechiceras y maléficas. Aun así, en Nueva España las brujas pueden convertirse en lucecitas²⁶ o remolinos,²⁷ ser atrapadas con bolitas de lodo,²⁸ o bien ser capaces de tomar distintos aspectos animales. Por ejemplo, de Nicaragua tenemos el siguiente relato de segunda mano que hace Juan López sobre las capacidades transformadoras de doña Manuela Ybarra

Dixo que viviendo un tío suyo en Aposongo [que es varrio de esta villa], que estando dormiendo tarde de la noche, oyo ruido de rizas en la calle, como

²³ *Ibidem*, vol. 717, exp. 2, f. 7r-17v.

²⁴ *Ibidem*, vol. 1543, exp. 6, f. 134v-135r.

²⁵ *Ibidem*, vol. 760, exp. 30, f. 336v-337r. También muy abundantes, puede verse el relato de Margarita de Esquivel acerca de cómo Phelipa «La Linchín» curó a Manuel Pérez de Sosa, librándolo del ligamento que lo tenía atado a Andrea Tenorio.

²⁶ *Ibidem*, vol. 953, exp. 25, f. 103r-104v. Declaraciones de Francisco Xabier sobre cómo una mulata llamada Juana, alias «La Castañona», se convirtió en bola de luz.

²⁷ *Ibidem*, vol. 745, exp. 1, f. 5v. *Supra* nota 9. Declaración de Ana de Saabedra contra María Franco.

²⁸ *Ibidem*, vol. 745, exp. 1, f. 20r. En la misma causa.

quando se juntan mugeres, y causándole novedad por la hora tan incompetente, salió a su patio y vio paseando dos yeguas que mutuamente se acariciaban dándose ocico con ocico, y llebado a la curiosidad, las siguió. Y llegadas de este lado del río que llaman del medio, en un alto que hace el camino o calle, se convierten en mugeres, donde se le hincó de rodillas la doña Manuela Ybarra y le pidió encarecidamente no la descubriera, y prometiéndole no la descubriría. Pasados algunos días, iendo el expresado tío de Juan Lopes para el varrio de Paso Hondo de esta jurisdicción, siendo tarde de la noche, al pasar el río se la apareció una leona tan sañuda que para defenderse se apeó del caballo y puso mano a la espada, después de haber batallado algún rato, se le convirtió en muger y conoció era la misma doña Manuela Ybarra, quien exculpándose de haberle procurado aquel daño, después de haverle callado la primera vición, le dixo lo había echo por experimentar si era ombre de valor.²⁹

Y, desde luego, también hay ocasiones en que las brujas no dejan de aparecer con todos sus ropajes, sin que nadie medie en la declaración María Borrego relata que

[...] Se fueron entonces mismo, que era por la tarde, la dos a vn montecitto de Mesquittes, que está cerca del pueblo. Y dice la que declara que, puestas allí, la dixo que se quitara el rosario, y aviéndoselo quitado las dos, lo cogaron en vn mesquite, y que después la que declara se apartó un poco de d[ic]ha Theodora, y que llamó al dem[oni]o, el cual salió en figura de gachupín vestido de colorado, y que la que declara le dixo: «Mi alma, yo tengo hambre, esta muger me pide vn remedio para q[ue] su marido no la cele, y con esto remedia mi necesidad». A lo cual, dice, la respondió el demonio que cortara dos barittas de Cihuitte, y que se las diera en nombre suio, y dice que las cortó y que fue para donde esttaba d[ic]ha Theodora y se las dio diciéndola que las cargara en nombre del dem[oni]o, que con eso tenía recado y que a esto condecendió d[ic]ha Theodora y recibió d[ic]has varittas. Y que con esta ocasión la misma que declara la conbidó si quería ser hechicera. Y diciendo d[ic]ha Theodora que sí, fueron las dos para donde esttaba el dem[oni]o, y que la que declara le dixo: «Señor Sattanás, aquí viene esta señoritta que te quiere servir y ser tu esclava». Y que a esto dixo el dem[oni]o que estaba muy contento de ello, pero que avía de renegar de Dios y de su S[antí]s[i]ma

²⁹ *Ibidem*, vol. 1299, exp. 18, f. 305r.

Madre, avía de negar la fee y los sacramentos y que le avía de hacer escrittura de su alma. Y que, diciendo d[ic]ha Theodora que sí lo haría, hizo al punto la que declara una cruz en tierra con la mano, y las dos la pisaron; y que al punto cohabitto en demonio con la que declara. Y que luego después la dixo que se apartara un poco; que aquella señoritta le quadraba mucho y que se quería ver con ella, y que aviéndose levantado el dem[oni]o le dio un abrazo a la d[ic]ha Theodora, y que ésta dio un grito a este tiempo, pero q[ue] el demonio se senttó y la puso sobre sus piernas. Con esto dice la que declara que se aparttó de ellos como un tiro corto de piedra y que desde allí vio que el dem[oni]o estaba escribiendo, y q[ue] cohabitó con di[ch]a Theodora; pero que no sabe la conversación que tubieron, ni si el demonio la dio alguna cosa. Y que al cabo como de un quartto de hora fue la d[ic]ha Theodora a donde estaba la que declara, diciéndola que estaba muy agradecida, y que allí se fueron para el pueblo por diferentes caminos.³⁰

Un poco después, la misma María Borrego habla sobre la obtención de sus poderes brujiles:

[...] la d[ic]ha Figenia llamó a la que declara una tarde al caer sol, y la dixo si quería pasearse y hacer un viagecitto, y diciendo ésta que sí, se fueron las dos después de las oraciones a la orilla del río, vaxo del puebla de Tlaxcala, donde ai como una cueva, donde encontraron ya a Josepha Yruegas, «la Hadaiseña», y a Antonia de Roxas. Luego dice que la Figenia llamó al demonio, el cual salió en figura de gachupín vestido de colorado, y dice que la Figenia le pidió licencia para volar, y juntam[en]te le dixo que la que declara le quería servir y ser su esclaba, a lo qual respondió el dem[oni]o que venía bien en todo y que, la que declara, renegó de Dios, negó fee y otorgó el alma al dem[oni]o para un año; y que la Figenia hizo una cruz en tierra, y la pisaron las quatro; y que al punto se apareció un chibatto negro y que todas, las quatro, le besaron la parte posterior. Después dice que la Figenia cogió una cazuela que avía traído con una vntura y quedando todas desnudas unttó a las tres compañeras y a ella propia, y que a este tiempo se desapareció el chibatto y se aparecieron quatro guajolottes grandes y que la Figenia las dixo: vamos [a] subirnos cada qual con su burritto, y que a este tiempo cogió cada una un guajolotte entre las piernas y dixeron: «De villa en villa, sin Dios ni Santa María», y con

³⁰ *Ibidem*, vol. 939, exp. [8], f. 293r-v.

estto levantaron el vuelo, y voloran a Voca de Leones, y que a la madrugada volvieron al mismo sittio y que, puestas allí, después de averse limpiado, la Figenia cogió una guitarritta pequeña, y que ella «la Adaiseña» la tañeron y danzaban, y successibam[en]te cohabitaron todas quattro con el dem[oni]o. Y de allí al amanecer se fueron para sus casas por diferentes rumbos.³¹

Como vemos en estos textos aparecen las principales características de las brujas: el pacto y la cohabitación con el demonio, la capacidad de volar y sus prácticas de carácter maléfico y nocturno, contextualizadas desde luego en el maravilloso sincretismo que significa el vuelo ya no en escobas sino en guajolote. La figura de la bruja, una mujer que hizo pacto con el diablo, es decir, una intermediaria con las fuerzas más misteriosas, que puede volar, que acude a cohabitar con su señor satánico y que se complace en causar daño por las noches es lógicamente un complejo mosaico de exageraciones y creencias en el que se pueden encontrar rasgos literarios y folklóricos, figuras reales como la de la hechicera tradicional o la herbolaria, y también el suficiente grado de deseo de transformación y transgresión de la realidad que necesita la Inquisición para considerar peligrosas esas prácticas que no acatan el orden establecido y buscan la manera de sobrepasar una realidad limitante. Pero, sea de la forma que fuere, las hechiceras y brujas que se dejan ver en estos procesos de la Inquisición novohispana proporcionan relatos tan naturales que algunas veces puede olvidarse que se trata de testimonios reales en los que la bruja no es un ente de ficción cuya creación responde al deseo literario de «causar estremecimiento», que son personas que estaban sometidas a una investigación judicial y a las que sus afirmaciones de practicar actividades brujeriles y aceptar su filiación con el Demonio podría acarrearles consecuencias por demás desagradables. Sin embargo, estas brujas novohispanas convencen con el realismo de sus narraciones con esa mezcla peculiar de imaginaria y realidad propia de la literatura tradicional, convencen de la misma manera que podría hacerlo una bruja de literatura. Tal vez podría concluir este trabajo citando a Cervantes: «[...] y añadieron al nombre de hechicera el de bruja, y al de vieja el de barbuda».

³¹ *Ibidem*, f. 294v.

EL USO Y ABUSO DEL CHOCOLATE EN LA NUEVA ESPAÑA

Federica Sodi Miranda
David Aceves Romero

Una de las mayores aportaciones que el México antiguo dio al mundo fue, sin lugar a dudas, el chocolate. Este producto actualmente conocido y consumido en todo el mundo se cultiva a gran escala para industrializarlo con los cuidados necesarios para el buen crecimiento de la planta del cacao, la cual es seleccionada para extraer de ella las semillas que pasan por diferentes procesos para la fabricación del chocolate; éste se produce al combinar los granos tostados de cacao con el azúcar y la mantequilla de cocoa; esta última es la grasa que suelta el grano cuando es molido.

Para su elaboración, primero se limpian los granos de cacao, se hace una mezcla apropiada para obtener el sabor deseado y se tuesta; una vez que se enfría se muele y se separa el centro de la cáscara con una corriente de aire; el centro es molido con piedras, discos o rodillos, resultando finalmente el licor de chocolate, que es un líquido por arriba de los 32 grados centígrados y con más del 50% de grasa, o sea, de mantequilla de cacao.

Se muele todo cuidadosamente hasta producir la suavidad típica de los chocolates finos; se calienta entre los 130 y 160 grados centígrados y se vierte en moldes, donde se producen cambios químicos complejos que dan al chocolate su delicado sabor.

En algunos casos se le añaden saborizantes naturales o artificiales, emulsificantes y, en el caso de los chocolates de leche, sólidos de leche. Entre sus productos se cuentan también el chocolate amargo y el licor de chocolate, que es el grano de cacao molido y tostado, conocido comúnmente como chocolate para hornear.

Entre las combinaciones de ingredientes surgen el chocolate dulce que tiene un mínimo de 15% de ese licor, mezclado con azúcar y mantequilla de cacao; cuando la cantidad de licor de chocolate es mayor al 35%, el producto es chocolate semiamargo y si se agrega por lo menos 12% de sólidos de leche entera se produce el chocolate de leche.

El origen del chocolate, así como de su materia prima, el cacao, se ubica probablemente entre el sur de México y Guatemala. Planta apreciada por los antiguos pobladores de Mesoamérica, llegó a tener connotaciones sagradas, así como de uso cotidiano; la semilla fue utilizada como moneda de intercambio, no sólo en el México antiguo sino también en Panamá y Costa Rica, lugares que practicaban un intenso comercio.

Asu llegada, los españoles no sólo se encontraron con costumbres y creencias diferentes, sino que el contacto con plantas y animales totalmente desconocidos para ellos hizo que surgiera un deseo de investigación de todo el entorno en el que se encontraban; los frailes fueron los primeros en recopilar, observar y probar las frutas, vegetales y todo «exótico» manjar que era preparado en aquellas extrañas tierras.

De esta manera, Sahagún describe cómo las mujeres que vendían cacao lo elaboraban y dice que:

La que vende cacao hecho para beber muélelo primero de este modo, que la primera vez quiebra o machuca las almendras; la segunda vez van un poco más molidas; la tercera vez y postrera muy molidas, mezclándose con granos de maíz cocido y lavados, y así, molidas y mezcladas les echan agua, en algún vaso; si les echan poca, hacen lindo cacao; y si mucha, no hace espuma, y para hacerlo bien hecho se hace y se guarda lo siguiente: conviene a saber, que se cuele, después de colado se levanta para que chorree y con esto se levanta la espuma, y se echa aparte, y a las veces espésase demasiado y mézclase con agua después de molido, y el que lo sabe hacer bien hecho vende el cacao bien hecho y lindo, y tal que solo los señores le beben, blando, espumoso, bermejo, colorado y puro, sin mucha masa; a las veces le echan especies aromáticas, y aún miel de abeja y alguna rosada; y el cacao que no es bueno tiene mucha masa y mucha agua, y así no hace espuma sino unos espumarajos.¹

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1956, t. III, cap. XXVI, p. 156.

Para los mexicas esta bebida fue de uso ritual, o también se ofrecía a manera de regalo en ceremonias o reuniones importantes, y no podía ser bebida por todos, sino solamente por los señores y principales, por capitanes y hombres valerosos, guerreros y pochtecas. El beber chocolate era un privilegio que se daba como premio a grandes hazañas y distintivo a la nobleza.

Debemos recordar que el viajero genovés Cristóbal Colón, en su cuarto viaje a las Américas en 1502, conoció y llevó a Europa unas semillas de cacao. Sin embargo, quien llevó la bebida al viejo continente fue Hernán Cortés. El se dio cuenta de que los granos de cacao eran tan apreciados por los «indígenas» que los utilizaban como moneda; la bebida se difundió por todo el continente europeo y su popularidad aumentó hasta llegar a tener una amplia aceptación en el mercado en los siglos XVIII y XIX.

Para el año de 1636 los habitantes de la Nueva España tomaban chocolate de tres a seis veces al día, y en algunas ocasiones pasaban de seis tazas;² sin embargo, el uso de este producto comenzó a traer consecuencias en ciertos grupos sociales como los frailes, ya que no era una bebida habitual, ni conocida para los españoles.

El tema comenzó a tomar matices tan serios que en 1636 don Antonio de León Pinelo escribió una disertación sobre la «Question Moral de si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico», este libro fue publicado en Madrid con todas las debidas normas, entre las que se cuenta la aprobación y autorización de fray Francisco de Soria, quien era calificador del Santo Oficio. Este franciscano fijó su atención en la forma literaria en la que se desarrollaba el texto, y él mismo confesaría que en el chocolate encontró provecho, sustento, gusto y sabroso manjar y dijo que

Guisar para muchos y satisfacer a todos no es fácil y con todo eso, aquí el autor guisa con tanta sazón, trincha con tanta destreza y reparte con tanta abundancia, que ya el poeta le parecerá fácil administrar bebidas, si hasta ahora tuvo por imposible repartir manjares [...] Es tan cuerdo sobre docto que pudiendo ser maestro de muchos, ha querido consultar como discípulo a todos.³

² Antonio de León Pinelo, *Question Moral, si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, Madrid, 1636, Facs., pról. Sonia Corcuera de Mancera, México, CONDUMEX, 1994, f. 110v.

³ *Ibidem*, Aprobación de Francisco Soria.

No obstante, la Iglesia guardaba con celo sus normas y vigilaba que sus dirigentes y congregantes las observaran a pie juntillas; sin embargo, el chocolate comenzó a entrar de manera rápida y bien aceptada a la vida conventual y a la sociedad de aquel entonces, por lo que la Iglesia prohibió su consumo en días de ayuno.

El placer sensual y delicioso que causaba el chocolate, hacía a los españoles poder gozar sentirse algo libres y diferentes, era para ellos una sensación agradable que nunca habían experimentado, no obstante intentaban también ser buenos cristianos. León Pinelo en su argumentación maneja dos contrapartes: el obedecer o no a la Iglesia, y por ello detalla lo bueno y malo que producía el tomar chocolate; como era de esperarse, las opiniones eran opuestas

En cuanto a los daños y provechos que hace, oigo decir a cada uno su parecer. Unos abominan el chocolate haciéndolo inventor de cuantas enfermedades hay. Otros dicen que no hay tal cosa en el mundo y que con él engordan y traen ganas de comer y buen color en el rostro.⁴

Este insigne escritor, con el deseo de profundizar y conocer todo acerca del chocolate, decidió consultar a los expertos en la materia, principalmente aquellos que vivieron y fueron testigos de todo lo que sucedió en las «Indias». Juan Barrios opinaba que «[...] da brío y fuerzas para la lascivia»; Bernal Díaz comentaba que se le daba a Moctecuzoma para «[...] tener acceso a mujeres»; y, Francisco Hernández⁵ decía: «La propiedad de la bebida compuesta [preparada con los frutos del mecaxóchitl, xochinacastli y del tlixóchitl molidos, que son diferentes tipos de yerbas y flores], es excitar el apetito venéreo»⁶.

Con todo ello, la sociedad española no podía sustraerse al deseo goloso de beber chocolate y procuró no entrar en conflictos directos con la Iglesia, por lo que para ellos fue más fácil pedir perdón que pedir permiso.⁷

⁴ *Ibidem*, f. 111r.

⁵ *Ibidem*, f. 86v, 87r y 118v.

⁶ Francisco Hernández, *Historia natural de la Nueva España (1571-1576)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, vol. 1, libro 6, cap. 87: *Del cacahoquahuitl*.

⁷ León Pinelo, *op. cit.*, p. XXXIII.

En la naciente colonia española sucedía algo parecido, y en la Catedral de la ciudad de Chiapas, hoy San Cristóbal de las Casas:

[...] algunas damas bebían una jícara con chocolate, pues decían que era tan larga la ceremonia y ellas tan débiles, que no podían resistirla de otra manera. El obispo Bernardino de Salazar prohibió esa práctica y fijó en las puertas de la Catedral una amenaza de excomunión para todo aquel que bebiera o comiera dentro de la iglesia, hubo muchas protestas e inclusive un día los caballeros levantaron sus espadas contra los sacerdotes que pretendían desalojar a las sirvientas que llevan el chocolate a sus amas. A partir de entonces criollos y españoles, para eludir la prohibición acudieron a misa en las iglesias de los conventos, a pesar de la obediencia que monjas y frailes debían al ordinario. Éste lanzó un nuevo anatema y obligó a todos los vecinos a concurrir a la Catedral, Salazar enfermó [según los médicos a causa de un envenenamiento] y murió en menos de ocho días. El pueblo censuró [acusó] a unos de los pajes del obispo con quien una señora de la ciudad le envió una jícara de chocolate.⁸

La anterior insinuación respecto al probable envenenamiento del obispo quizá tuvo bases reales pues recordemos que el conocimiento de la herbolaria formaba parte fundamental de la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos y por obvias razones el uso de ellas seguía siendo muy popular, aun bajo la inquisitiva mirada de los custodios de la ley, quienes desconocían las propiedades y uso de las plantas.

Además, los moradores de la Nueva España comenzaban a vivir con una ideología amalgamada de creencias antiguas, magia, hechizos y sombras fantasmales que rigieron sus vidas y costumbres que no guardaban ya el esquema de la madre patria, pero que con las que sobrevivieron crearon un perfil de miedos y supercherías que servirían en algunos casos para los fines personales de aquellos que deseaban acabar o quitar de enmedio a quien le estorbara; para ello se respaldaban en una sombra tan real como el mismo Satanás: la Santa Inquisición.

Como es sabido el Tribunal de la Inquisición en México fue establecido oficialmente en 1571, aunque ya con anterioridad, en 1536, su

⁸ *Enciclopedia de México*, USA-México, Sabeca International Investment Corporation, 1996, tomo IV, p. 2165.

poder había sido probado por algunos desdichados que en mala hora cayeron en sus garras. Su función consistía en vigilar las normas de conducta religiosas y morales que surgían a través del catolicismo y que la Corona española imponía a la sociedad colonial de la Nueva Capital.⁹

En las actas que conforman los gruesos volúmenes de los casos tratados y juzgados por los oidores de la Santa Inquisición, encontramos varios juicios que están relacionados con el chocolate, pero sólo once llamaron fuertemente nuestra atención, ya que tienen como constante que ciertas damas daban de beber una taza de este exuberante manjar a algún caballero, ya fuera desconocido, novio o marido; esto no parecería fuera de lo normal si el brebaje no tuviera mixtura menstrual.

Uno de los casos más notables es el que se relaciona con el ayuno, que era necesario para comulgar; como sucedió en 1604 en la ciudad de Puebla de los Ángeles, cuando Francisco Sánchez Enríquez por comulgó sin acordarse que había tomado chocolate;¹⁰ en 1630 el comisario de Zacatecas, denunció a Marcos Vázquez por tomar chocolate antes de comulgar;¹¹ en 1650, fray Francisco Ortiz, de la orden de San Francisco, fue denunciado porque bebía chocolate después de decir misa y alejarse del altar y porque después de leer el evangelio fue al río a recibir a unas mujeres, y después regresó de media hora a la iglesia, se subió al altar y continuó la misa.¹²

En estos procesos que nos interesan se llevaron a cabo en el año de 1621, se hace una denuncia contra María López, quien daba de beber en el chocolate su periodo menstrual a sus amigos; así también, testifican contra la esclava Isabel por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darlo a beber,¹³ encontramos otros casos en los años de 1626 y 1629, el primero en el pueblito de Tepeaca contra María Bravo, y el segundo contra Magdalena Méndez en Zacatecas.¹⁴

⁹ Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 107.

¹⁰ Archivo General de la Nación (AGN), *Ramo Inquisición*, 1604, Puebla, vol. 368, exp. 141, f. 572.

¹¹ *Ibidem*, 1630, Zacatecas, vol. 369, exp. 17, f. 25.

¹² *Ibidem*, 1650, Tampico, vol. 435, exp. 104, f. 139.

¹³ *Ibidem*, 1621, Guadalajara, vol. 339, exp. 89, f. 8.

¹⁴ *Ibidem*, 1626, Tehuacán, 1629, vol. 356, exp. 46, f. 78. Zacatecas, vol. 363, exp. 30, f. 15.

Sin embargo, queremos hacer hincapié en la denuncia y proceso contra María Serrano, mujer de Juan Barrial, por haberle dado a beber chocolate con menstro, y en otra ocasión con una yerba llamada jicamilla lo que le ocasionó varios trastornos estomacales, aconteciendo todo ello en el año de 1717 en San Juan del Río, Querétaro. La única denuncia que cuenta con el proceso completo es esta última, en la que don Juan Barrial sobrevivió a los hechizos y brebajes que eran elaborados por su cuñada y que le fueron dados por su esposa María. Este noble caballero creyó que el dolor de estómago que empezaba a sentir estaba relacionado con el haber bebido chocolate y fue a casa de su confesor ayudado por un mocito. En su confesión declaró haber bebido chocolate antes de comulgar y arrepentido por ello pedía clemencia pensando que podía ser un castigo del cielo.

El proceso ocupa varias fojas en las que declararon todos ellos, y encontraron que el problema devenía de los consejos dados por una mujer que muchos creían bruja, y que dio a beber chocolate hervido con la yerba llamada jicamilla a un desdichado caballero al que le costó la vida y que según se asienta en actas, «[...] púsole las carnes negras y la lengua negra y echaba espuma blanca por la boca».¹⁵

A los personajes quienes decían habían acumulado poderes para controlar las fuerzas sobrenaturales, y en varias ocasiones dirigían su «magia» para provocar enfermedades se les conocía como *ilatlacatecolo*. Frecuentemente buscaban los personas que eran rechazadas o abandonadas por asuntos amorosos; las mujeres solicitaban su ayuda para provocar impotencia «ligando» a sus amantes novios o esposos para no ser abandonadas y recuperar de esta manera su amor perdido. Estos personajes llamados hechiceros o curanderos fueron considerados por la Santa Inquisición como violadores de las normas religiosas y morales dictadas por la Iglesia Católica, por lo que eran perseguidos y castigados. Cabe mencionar que el Tribunal dejaba en manos de los curas el juicio y castigo de los grupos indígenas según los delitos que cometían, pues ellos estaban fuera de su jurisdicción.¹⁶

Lo interesante en estos casos es la asociación entre el chocolate y la sangre, y la forma extraña en la que se comportaban quienes lo bebían. Llama la atención porque en Mesoamérica, principalmente

¹⁵ *Ibidem*, 1717, Querétaro, vol.1169, exp.s/n, f. 241-252.

¹⁶ Quezada, *op.cit.*, p. 62 y 107.

en el área maya, coincidentemente se registró un rito en el que beber sangre y comer corazones se asociaba con; la mazorca del cacao simbolizaba el corazón y la bebida su sangre, elementos necesarios para mantener el equilibrio cósmico.¹⁷ Don Gonzalo Fernández de Oviedo lo describe de la siguiente manera: «Tuestan aquellas almendras, como avellanas, muy tostadas, é después muélenlo; é cómo aquella gente es amiga de beber sangre humana, para que este brebaje parezca sangre, échanle un poco de bixa [o sea achiote], de forma que después se torna colorado».¹⁸

Puede inferirse que gran parte de las creencias de las culturas precolombinas sobrevivió al choque cultural y social. Los españoles por medio de reglas, castigos y disposiciones trataron de implantar en los pueblos conquistados sus normas religiosas y seculares; sin embargo, el destino es caprichoso y lo que se quiso desaparecer surgió con una fuerza oculta, a la que la sociedad de la Nueva España difícilmente se pudo sustraer.

El chocolate formaba parte de su vida religiosa y social de los indígenas, quienes profiriéndole un valor incalculable, lo usaban como moneda de intercambio; si bien los españoles tuvieron la visión comercial y el poder sobre estos pueblos mediante su «moneda», es de suponer que acapararon este fruto sin imaginar el furor que causaría en las sociedades del viejo continente, problema que acarreó los edictos formulados por el Santo Oficio para limitar su consumo por los efectos que producía. Ahora bien, todos aquellos que de alguna u otra forma fueron víctimas de sus placeres y «encantamientos», es decir, quienes bebieron el chocolate con la famosa mixtura menstrual, presentaron cambios o trastornos en su conducta que alteraban su personalidad, dando por un hecho que el beber chocolate con esta mezcla permitía que algún demonio se posesionara de la víctima.

En cuanto a la forma extraña en la que se comportaban, actualmente encontramos varios estudios a nivel científico que pueden dar claridad a este hecho. Al parecer el chocolate, como el café y el té, tiene la rara capacidad de producir una reacción bioquímica con sustancias que todos tenemos en el cerebro que causan el antojo repetido de saborearlos.

¹⁷ Martín González de la Vara, *Historia del chocolate en México*, México, Maass Ediciones S.A., 1992, p. 22.

¹⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, Asunción, Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. XI, p. 77.

El dr. Adam Drewnowski, de la Universidad de Michigan en los Estados Unidos, descubrió que al provocar un bloqueo químico de *receptores*, que son estructuras especializadas de terminales nerviosas que al ser excitadas por un estímulo específico, en este caso unas sustancias parecidas al opio que el cerebro produce normalmente, disminuye a la mitad el consumo de chocolates con alto contenido en grasa en las personas conocidas previamente como comedores compulsivos. Estas sustancias, con estructura química similar a la del opio, y por lo tanto nombradas *opioides*, están relacionadas con el «antojo» hacia alimentos con alto contenido en azúcares y grasas, en particular con el chocolate.

Según los estudios de este científico, el chocolate ingerido estimula la producción normal de *opioides* en el cerebro; por ello, cuando las moléculas que pueden reconocer a los *opioides* son bloqueadas por el tratamiento de prueba, el antojo disminuye de forma considerable.

Al parecer también el chocolate interfiere con otra señal bioquímica interna, pues hay investigadores del Instituto de Neurociencias de San Diego, California, que han encontrado que el chocolate bloquea a las sustancias que normalmente destruyen o metabolizan el THC (tetrahidrocanabinol), ingrediente activo de la marihuana, pues se ha encontrado que el chocolate prolonga la duración química del THC en el cerebro; si esto es correcto, significa que podría prolongar la euforia que produce la marihuana. Según menciona el dr. Pionelli, uno de los investigadores de San Diego en este campo, el cerebro produce un neurotransmisor que se une a un receptor del mismo cerebro provocando efectos similares a los del THC, por eso, explica, todo se siente mejor, la percepción acerca del tiempo cambia y cinco minutos pueden parecer una hora. Esta sustancia química natural llamada *aniamida*, también puede tener un papel importante en los sentimientos de euforia, pero, como otros neurotransmisores, es destruida muy rápidamente.¹⁹

En otro tipo de investigaciones se ha encontrado que el chocolate contiene una sustancia llamada *xantina*, que produce la misma sensación que las hormonas de tipo sexual en las mujeres, y provoca euforia y excitación. La dra. Debra Waterhouse, autora del libro *¿Por qué las mujeres necesitan el chocolate? (Why women need chocolate?)*, afirma que los alimentos

¹⁹ Antonio Carrasco Sánchez, «¿Existe la adicción al chocolate?», en *Informédica Revista Mexicana de Información*, México, 1997, año VII, núm. 35.

altos en azúcares y almidones producen *serotonina*, una poderosa sustancia química cerebral, que genera sensaciones de tranquilidad. La grasa del chocolate libera otra serie de compuestos químicos cerebrales como la *amandantina* y *endorfina*, cuyo efecto estimulante levanta el ánimo, como la mariguana. No es casual que a las mujeres se les antoje más el chocolate, ya que durante las dos últimas semanas del ciclo menstrual esta ansiedad se agudiza, cuando bajan los niveles de *serotonina* y *endorfina*, por lo que se recomienda ingerir una pequeña porción de este alimento tentador, ya que reprimirse, dice ella, estimula las ganas de comerlo provocando un atracón y poniendo el ánimo en el piso.²⁰

Los estudios actuales sobre los efectos del chocolate en el cambio físico o conductual del individuo se han incrementado, enfocándose principalmente a los niños hiperactivos o difíciles de controlar, de cuya dieta diaria se ha eliminado la ingestión de chocolate y otros alimentos. Las propiedades de este producto natural sorprenden cada vez más a los investigadores que estudian el tema.

Si bien descubierto que el chocolate produce cambios conductuales en algunas personas, no podemos dejar de pensar en los personajes de las historias que se asientan en las actas del Santo Oficio, quienes por los cambios químicos y biológicos conocidos apenas hace algunos años, fueron perseguidos, torturados y en algunos casos hasta juzgados por no confesar quién o quiénes recetaron esas tazas de humeante chocolate con el debido «encantamiento» que abría las puertas al demonio que se posesionaba del incauto caballero.

²⁰ Sophie D. Coe y Michael D. Coe, *The True History of Chocolate*, London, Thames and Hudson Ltd., 1996. *Invernútricias*, 1997.

TEMPLO AL DEMONIO EN UN PUEBLO DE INDIOS: DELITO CONTRA LA FE QUE PASÓ DESAPERCIBIDO PARA LA INQUISICIÓN

José Antonio Terán Bonilla

Como es sabido, una de las principales funciones que tenía el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, era perseguir y combatir la herejía, así como cualquier acto que atentara contra la fe católica, para castigar a quienes practicasen o cometiesen dichas acciones.

Entre los actos comprendidos en esos delitos se encontraban la blasfemia de Dios, de la Virgen y de los santos; el empleo indebido de objetos e imágenes sagradas utilizados por la Iglesia en sus templos y ceremonias; el no respetar los sacramentos; la practica de la magia;¹ los pactos con el Demonio; y, el culto a este espíritu maligno, pues todo ello iba en contra del primer mandamiento de la Ley de Dios.

Así, la Iglesia consideraba que el cristiano que ejercía cualquiera de estas acciones «[...] tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el Diablo, y va contra el mandamiento de Dios dado a los

¹ Incluyendo en ella la hechicería, brujería, adivinación, superstición, astrología, geomancia, hidromancia, aereomancia, piromancia, onomancia, quiromancia, nigromancia, uso de sortilegios, maleficios, conjuros y encantamientos, pues varios escritores consideraban que el autor de todos ellos era el Diablo, quien se valía de dichas prácticas para que el hombre se alejara de Dios y perdiera su alma. Véase: Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones [1628]* Ed. Facs., Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986: «Constitucion veynte y vna entre Las de Sixto Quinto en el Bulario. Prohibicion de exercer el arte de Astrologia, judiciaria y hazer encantamientos, adevinaciones, y hechizerias, de leer libros de dichas cosas, y facultad de los ordinarios y de los Inquisidores de reprimir y castigar a los inobedientes (Roma, 5 de enero de 1586)». Luis González y González, «El Siglo mágico», en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, julio-septiembre 1962, vol. II, núm 1, pp. 72 y 83.

hombres al principio de la Iglesia, y quebranta el voto de la religión Christiana que hizo en el bautismo».²

A través de diversos documentos coloniales sobre procesos, denuncias y censuras llevadas a cabo por la Inquisición, edictos que se dieron durante el periodo virreinal contra las supersticiones, la brujería y las prácticas mágicas, los tratados de hechicería, así como por los estudios que en el presente siglo se han efectuado sobre el tema, se sabe que durante la época virreinal en la Nueva España se practicó la magia en muy diversas formas.

Sin embargo, ni en los documentos ni en la bibliografía consultada se encontró referencia alguna acerca de recintos construidos expresamente para rendirle culto al Demonio, a pesar de que algunos investigadores—como el ilustre Santiago Sebastián—intuían que debieron haber existido. En este trabajo se da a conocer un «templo», erigido en el siglo XVIII en la región de Cholula, Puebla, en el que se efectuaba culto al Demonio, y se plantea una serie de hipótesis o argumentos explicativos del por qué este sitio pasó desapercibido para el Tribunal de la Santa Inquisición.

El recinto en cuestión se edificó durante la época en la que predominaba la superstición, magia, hechicería y brujería como medio para remediar los diferentes males que aquejaban a la sociedad novohispana con la finalidad de lograr un provecho personal, conseguir determinados favores, satisfacer pasiones, perjudicar con un mal al enemigo y obtener el amor o el poder. Por estas razones el historiador Luis González y González denominó dicho periodo histórico como *El siglo mágico*.³

Esta forma de pensar y vivir se fue gestando desde los inicios de la Colonia, cuando, al mismo tiempo que los españoles introdujeron la religión católica en el virreinato novohispano, tuvieron contacto con las experiencias mágicas de los indios, las cuales se entremezclaron y difundieron por diversos lugares y, en el siglo XVII, se vieron enriquecidas con la llegada al virreinato de los negros africanos en calidad de esclavos, produciéndose un complejo proceso sincrético en el pensamiento de los seres humanos de esa época.

Para el siglo XVIII, en ciertos sectores de la sociedad novohispana—sobre todo entre el vulgo—se dio la existencia simultánea y paralela de la creencia católica y la práctica de la magia en sus diferentes formas. González y González al analizar el misoneísmo del pensamiento

² Ciruelo, *op. cit.*, p. 38.

³ González y González, *op. cit.*, pp. 66-86.

popular, explica que el pueblo prefería someterse a las costumbres y aceptar la tradición que tomar una actitud reflexiva y crítica, postura que le permitió yuxtaponer ideas y creencias religiosas, mágicas y científicas, sin cuidarse de caer en contradicción.⁴

De esta manera puede entenderse por qué parte de la sociedad novohispana fue afectada, en mayor o menor medida, a las prácticas de magia, al mismo tiempo que profesaba la religión católica. Por medio de los documentos inquisitoriales se tiene noticia de que un gran número de personas enjuiciadas por delitos relacionados con la magia eran iletradas; sin embargo, también hubo gente ilustrada que practicó las artes mágicas y fue procesada por este Tribunal.⁵

Se sabe que esta institución «[...] se dedicó sobre todo a la erradicación de la herejía, concediendo luego importancia a la persecución de los delitos religiosos menores, sexuales y civiles y por fin, trató los delitos de hechicería y de magia con cierto desapego, favoreciendo involuntariamente de esta manera el proceso sincrético».⁶ En el siglo XVIII en la Nueva España se dio una explicación de índole naturalista y científica a ciertas actividades mágicas, lo que influyó en el juicio de los inquisidores y provocó una actitud menos rígida para combatir las,⁷ aunque no por ello dejó de perseguirlas.⁸

Así, se volvió cada vez más difícil distinguir entre idolatría, brujería, superstición, hechicería y artes mágicas, pues se encontraban entremezcladas y en muchos casos emplearon en sus prácticas oraciones e imágenes de la religión cristiana.⁹

Aunado a lo anterior, debe tenerse presente que en el siglo XVI las instrucciones dadas a los inquisidores novohispanos indicaban que

⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁵ Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones. Los heterodoxos en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, p. 213.

⁶ Solange Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España 1571-1700*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 260.

⁷ González y González, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁸ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, consigna para el siglo XVIII un número menor de procesos vinculados a la actividad mágica que los llevados a cabo en siglos anteriores.

⁹ González y González, *op. cit.*, p. 70. Beatriz Barba de Piña Chan, *La expansión de la magia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980, p. 107. Alberro, *op. cit.*, p. 262.

el Tribunal no había de proceder contra los indios,¹⁰ privilegio que se mantuvo en vigor a lo largo del periodo virreinal.¹¹ Así, las autoridades religiosas habían reducido a los indios:

[...] a la condición de protegidos, de hombres que no han llegado a una mayoría de edad, incapaces de tener en materia de religión los mismos deberes y las mismas obligaciones que los de piel más o menos blanca, puesto que los mismos delitos que perseguía el Santo Oficio, no entraban en el catálogo de las faltas que podía cometer un indio.¹²

Hecho que permitió el desarrollo, con cierta libertad, de las creencias mágicas entre este grupo étnico y las castas, y el que esta institución solamente pudiera luchar, para combatir dichas ideas, mediante la publicación de edictos en los que se exhortaba al indio a que se apartara de esas creencias —consideradas por el Tribunal como embustes del Demonio—, y que denunciara a quienes las practicasen.¹³

Son pocos los documentos que de alguna forma proporcionan datos referentes a la manera en que se ejercían las artes mágicas en el siglo XVIII,¹⁴ ya que se practicaban clandestinamente a diferentes niveles, había manifestaciones muy diversas, sin embargo, la mayor parte de los autores¹⁵ considera que en todos los casos esta actividad estuvo vinculada al Demonio o Satanás.¹⁶

¹⁰ Número 34 de la *Instrucción a los inquisidores de la Nueva España*, dada en Madrid, el 18 de agosto de 1570, documento reproducido por Guillermina Ramírez Montes, *Catálogo del Ramo de Inquisición*, México, Archivo General de la Nación, 1979, t. 1, pp. 18-19, y por Jiménez Rueda, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹¹ Edmundo O'Gorman, «La Inquisición en México», en *Historia de México*, México, Salvat Editores de México, 1974, t. 5, p. 84.

¹² Jiménez Rueda, *op. cit.*, p. 23.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ González y González, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵ Fray Andrés de Qlmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)*, introducción y notas de Georges Baudou, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1990; Ciruelo, *op. cit.*, p. 142; Jiménez Rueda, *op. cit.*, pp. 196-197.; Barba de Piña Chan, *op. cit.*, p. 115; González y González, *op. cit.*, p. 83; José Pascual Buxó, «San Luis Tehuiloyocan: la morada del Diablo», en *Revista de la Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, enero-febrero 1993, núm. 5, pp. 59-69; «Constitucion veynte y vna...»; Federico Revilla, *Diccionario de Iconografía*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 333.

¹⁶ Satanás es un «[...] espíritu maligno, ángel rebelde y enemigo de Dios que

La práctica de la magia¹⁷ tenía diferentes niveles y podía realizarse de manera individual o colectiva; en ellas siempre existía un pacto con el Demonio —ya fuera de manera secreta o pública— por el que dicho espíritu maligno exigía a sus adeptos, a cambio de sus servicios, la conciencia de pertenecerle, el invocarle, la obligación de alabarle y una completa sumisión. El convenio se sellaba con sangre; «[...] en confirmación de su obediencia [los interesados] deberán prestar juramento colocándose dentro de un círculo trazado en tierra, que es símbolo del poder divino usado por el Diablo»¹⁸ y en señal de reverencia y sumisión debía besar al Demonio en un «sitio» sucio e innombrable; para lograr su objetivo el gran enemigo de Dios se les aparecía a sus adeptos en forma de venado o de alguna fiera.¹⁹

«Los juicios por pacto diabólico abundan naturalmente en los archivos del Tribunal del Santo Oficio».²⁰ Entre los documentos del siglo XVIII encontrados en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación se tiene el caso del español Joaquín León, quien:

[...] en una ocasión renegó de Dios y en otra estuvo por mes y medio invocando al Diablo, que le ayudase, prometiéndole, que renegaría de Dios, y argumentaría cuantos pecados tiene y ayudaría a pervertir almas, y aguantar maldades que hiciese, y después de seis meses y medio reincidió en esto mismo, no sólo con acto interno, sino externo prorrumpiendo en voces, aunque siempre en el campo, sin que nadie

fue arrojado del cielo [...] Es jefe de los demonios [y] su reino es el infierno». J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1980, p. 381; a la vez es el Príncipe de las Tinieblas. Barba de Piña Chan, *op. cit.*, p. 234; quiere igualarse a Dios, por lo que desea que los hombres lo estimen, traten y adoren como a un dios. Olmos, *op. cit.*, pp. 13 y 15; también se le conoce con otros nombres, entre los que destacan Lucifer, Belcebú, Luzbel y Satán. Según Malcolm Godwin, *Una especie en peligro de extinción*, p. 102; «[...] es totalmente comprensible que este príncipe de la Mentira y el Engaño se esconda detrás de tantos alias».

¹⁷ Cabe mencionar que los conceptos de brujería, hechicería, superstición y magia son difíciles de diferenciar unos de otros por el uso indiscriminado —y en ocasiones confuso, pues dichos vocablos se han llegado a emplear como sinónimos— de ellos se han hecho. Véase Barba de Piña Chan, *op. cit.*, p. 107.

¹⁸ Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ *Ibidem*, p. 61. Alberro, *op. cit.*, p. 78. Barba de Piña Chan, *op. cit.*, p. 138.

²⁰ Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 63.

*le oyese y dijo que desde luego hubiera atropellado con todo; y que esto era con ánimo firme.*²¹

En otros casos, para efectuar estas prácticas se requería de un intermediario, denominado por Luis González y González como «profesional de la magia».²²

*De todos los rincones del país llegaban constantemente al Santo Oficio denuncias contra estos practicantes de la magia, cuyo número era elevadísimo en el siglo XVIII, a pesar de que la Inquisición no cesó de perseguirlos. Había brujas, hechiceras, adivinos, distintas especies de curanderos, hacedores de lluvia y arrancadores de nubes que obtenían pingües ganancias de su copiosa clientela [...].*²³

Para la comunicación del profesional de la magia con el Demonio existían diversos ritos, sacrificios y ceremonias.²⁴ De la manera en que se realizaban algunos de ellos tenemos datos a través de descripciones vertidas en diversos documentos y tratados. Así, por ejemplo, *El Manual de los Inquisidores* de Nicolau Eimeric (perteneciente al siglo XIV) consigna que los que invocaban a los diablos rendían culto de latría, al dirigirles plegarias execrables, postrarse ante ellos, solicitarles su ayuda y protección a través de diversos signos, haciéndoles genuflexiones y ofreciéndoles holocaustos.²⁵

El papa Sixto V a finales del siglo XVI expresó que:

[Hay personas...] que hazen concierto con la muerte, y pacto con el infierno [...] haciendo exprofeso pacto con el demonio [...] interviniendo malditas encantaciones, instrumentos, y hechizarias de la arte Mágica, escriben circulos y caracteres diabólicos, invocan los demonios, o los consultan, y piden respuestas, o las admiten, hazenles oración, y con incienso, y otras cosas los inciensan, hazen otros sacrificios, encienden candelas, o sacrílegamente usan mal de las co-

²¹ AGN, *Ramo Inquisición*, 1746, vol. 785, exp. 10, f. 249-249 v.

²² González y González, *op. cit.*, p. 73.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Jiménez Rueda, *op. cit.*, pp. 140, 196-197.

²⁵ Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El Manual de los Inquisidores*, introducción Luis Sala-Molins, Barcelona, Munchnik Editores, 1983, p. 81.

*sas sagradas, Sacramentos, o Sacramentales, hazen adoraciones, y genuflecciones, y otros oficios de gran impiedad, atribuyentes culto, y reverencia [...].*²⁶

Pedro Ciruelo, en su tratado escrito en el siglo XVII, consignó que el Diablo enseñaba a sus adeptos ciertas palabras y ceremonias en las que se empleaban conjuros semejantes a los usados contra los demonios por la Iglesia Católica, así como palabras santas mezcladas con otras malas y supersticiones. Para invocar a dicho espíritu maligno se trazaba en la tierra un círculo o se efectuaba un cerco, también denuncia que en tales actos se hacía mal uso de los objetos e imágenes sagradas empleadas en el culto católico.²⁷

Para el caso novohispano, en el siglo XVI fray Andrés de Olmos escribió que el Diablo quería ganarse adeptos y a la vez burlarse de los sacramentos. Para que sus seguidores no fueran descubiertos, las ceremonias se efectuaban en un sitio desierto y de noche.²⁸ Además, De Olmos decía: «Él, el Diablo, mucho quiere remedar en todo a la Sancta Yglesia, quiere falsificarlo todo; por eso él hace a menudo Excrementos [o antisacramentos] que se hacen bajo forma de unciones. Como quiere hacerlos parecer, hacerlos aparentar a los Sanctos Sacramentos, contrahace las unciones benditas [...].»²⁹

Por un edicto novohispano del siglo XVIII se tienen otros datos sobre el culto al Demonio. En este documento se dice lo siguiente:

[...] si sabeis o aveis oido decir que algunas personas [...] hayan dado, o den cierta manera de adoración al demonio [...] ofreciendole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas, y quemando incienso, copal, y otros olores, y perfumes, y usando de ciertas unciones en su cuerpo, lo invocan, y adoran con nombre de angel de luz, y esperan de el respuestas, ó imagenes y representaciones aparentes de lo que pretende; para lo cual las dichas personas otras veces se salen al campo de día, y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yerbas, y raíces, como la que llaman de peyote, yerba de santa maría, u otro cualquier nombre, conque se enajenan, y entorpecen los sentidos; y las ilusiones y repre-

²⁶ Ciruelo, «Constitvcion veynte y vna...».

²⁷ Ciruelo, *op. cit.*, pp. 35, 142 y 176.

²⁸ Olmos, *op. cit.*, p. 43.

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

*sentaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación, o noticia cierta de lo que ha de suceder.*³⁰

En ocasiones, las prácticas mágicas fueron bastante complejas, como en el satanismo, que tiene como dios supremo a Satanás, cuyo «[...] ritual principal incluyó una parodia de la misa católica, dicha al revés, llamada "misa negra" [...] sus ritos se hacen de madrugada [...] con prácticas nudistas y orgiásticas»,³¹ generalmente se efectuaba en despoblado; se ha dicho que los viernes eran especialmente propicios para esos rituales,³² ya que en ese día de la semana murió Jesucristo.

*La misa negra, desde que se conoce, tiene los mismos elementos: la preside un animal cornudo; abundan los afrodisíacos; danzan los fieles desnudos, agarrados de las manos y de espaldas; se traza un círculo de invocación con objetos rituales; se da un beso «infamante» en el ano del cornudo como señal de reconocimiento y sumisión [...] Como parodia de la misa romana [...] la misa negra] usa como altar el vientre desnudo de una joven prostituta, que al final se une sexualmente con el sacerdote oficiante, en rebeldía al celibato que aquella religión exige [...] Aparecen en esta ceremonia, los símbolos sagrados del cristianismo en negativo, para profanarlos, como cruces de cabeza, hostias negras y ensangrentadas, y rezos dichos al revés.*³³

Cabe señalar que el *Manual de Inquisidores* de Eimeric, decía que a los demonólatras o invocadores del Diablo, debía juzgárseles como herejes si es que a este espíritu del mal le rendían culto de latría, pues «[...] no se puede invocar al Diablo y rendirle culto a Dios».³⁴

Como se ha dicho, en la bibliografía y documentos revisados no se encontró referencia alguna sobre recintos erigidos para rendirle culto al Demonio; sin embargo, en San Luis Tehuiloyocan, que durante la época colonial fuera considerado como pueblo de indios, existe una construcción del siglo XVIII, como lo denotan sus técnicas

³⁰ AGN, *Ramo edictos*, vol. II, f. 87. De la Santa y General Inquisición.

³¹ Barba de Piña Chan, *op. cit.*, p. 115.

³² *Enciclopedia de México*, México, Enciclopedia de México, 1978, tomo 2, p. 168.

³³ Barba de Piña Chan, *op. cit.*, pp. 142-145.

³⁴ Eimeric, *op. cit.*, p. 83. Este autor, en la página 82 de su libro escribió los castigos que debían imponerse a los invocadores del Demonio.

constructivas y ornamentales, de la cual no se halló dato alguno en los archivos y libros consultados. Los espacios arquitectónicos, así como la iconografía de un mural que hay en la «casa», fueron analizados e interpretados (considerando al propio edificio como documento histórico), por los investigadores José Pascual Buxó, Santiago Sebastián y el autor de este trabajo, quienes han llegado —de manera particular— a la conclusión de que este inmueble estuvo vinculado a rituales demoniacos.³⁵

El recinto, ubicado cerca de la plaza principal, en una calle secundaria, pasa desapercibido por su exterior austero. Está construido con adobe y tiene una sencilla portada de ladrillo dispuesta hacia un lado de la fachada. La distribución de sus espacios consta de dos cuerpos: uno al frente, en la entrada, a manera de zaguán; y otro al fondo, en la parte posterior, separados por un amplio patio central. Llama la atención la distribución atípica de sus espacios, comparada con los partidos arquitectónicos de las casas-habitación de la región de Cholula,³⁶ así como las dimensiones del patio, el cual es muy grande en relación con las que tienen los dos cuerpos de edificio.

El ingreso a la «casa» se efectúa mediante un zaguán que comunica al patio; adentro se aprecia la fachada del segundo cuerpo, cuya decoración mural es muy particular.³⁷ La habitación del fondo tiene forma rectangular; posee una puerta central de acceso al recinto y dos ventanas que dan al patio, una de cada lado.

La fachada del segundo cuerpo da la impresión de una gran escenografía propia de la época barroca a la que pertenece; las figuritas que ornamentan esta fachada en apariencia no obedecen a orden alguno. Las que dan la clave de la lectura del mural son las de mayor dimensión,

³⁵ Véase, José Antonio Terán Bonilla, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan. Un caso de magia y religión*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1991. Pascual Buxó, *op. cit.*; así como los comentarios que sobre dicha casa realizó Santiago Sebastián en «Arte Iberoamericano desde la Colonización a la Independencia» (Segunda parte), en *Summa Artis, Historia General del Arte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, vol. XXIX, pp. 148-150.

³⁶ Las casas-habitación de la región son de uno o dos pisos con sus cuartos distribuidos alrededor de un patio central, pudiendo o no llevar una arcada.

³⁷ La ornamentación del mural se efectuó con la técnica denominada «figuritas» o «muñecas», modalidad derivada de las «paredes rejoneadas», consistente en la inserción de pequeñas piedras en el revoque fresco del muro, formando con ello dibujos, figuras e inscripciones.

colocadas en ambos lados de la puerta. Se trata de dos monos antropomorfos con cabeza humana, cuerpo de primate, llevando garras en lugar de manos y pies, con el pene erecto; se encuentran en actitud burlona, sonriendo y de su boca sale una larga lengua. Tienen puesto un sombrero rematado en la parte superior por una cruz, frente a ellos se encuentran lo que pueden ser sendos altares sobre los que hay un recipiente en llamas, abajo de ambas figuras aparece un doble círculo, atributos que aluden a la celebración de la misa negra. Repartidos por todo el mural aparecen «[...] roleos en S, forma que también afecta las numerosas volutas y vástagos serpentinos repartidos por todo el mural, como si quisiera evocar de manera encubierta pero obsesiva la letra inicial del nombre de Satanás, príncipe de este bajo mundo».³⁸ También pueden ser representaciones de serpientes, pues estas aluden al pecado, al Demonio y a la maldad.³⁹

Al Diablo se le ha representado por medio de seres monstruosos o animales fantásticos de facciones bestiales, que entre otras cosas, pueden llevar garras, extremidades peludas y el falo lascivo;⁴⁰ estos últimos atributos son visibles en las dos figuras antropomorfas de la fachada de Tehuilooyocan. Además, el arte cristiano ha empleado al mono para simbolizar «[...] el pecado, la lujuria, la astucia y la malicia [...] representa también a Satán [...]».⁴¹

Posiblemente los monos antropomorfos representados en el mural personifiquen a súbditos del Demonio, que burlonamente imitan al sacerdote cristiano que ofrece una misa, pero en este caso, el ritual parodiado iría dirigido a Satanás, tratándose de una misa negra, aunque según Pascual Buxó «[...] los simios tienen un evidente carácter protagónico [...] siendo representaciones] del Diablo mismo figurado en la interpósita persona del mago o ministro que dirige sus ritos»,⁴² que se apresta a realizar una ceremonia diabólica y «[...] el círculo trazado bajo sus posaderas, no puede sino hacer alusión al juramento de sus nuevos servidores, [...] por lo que] las soñadas o efectivas actividades lujuriosas, sodomíticas y bestiales a las que —según es fama— se entregaban los ministros del Diablo,

³⁸ Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 66.

³⁹ Revilla, *op. cit.*, pp. 337-338 y 383.

⁴⁰ Malcolm Godwin, *op. cit.*, p. 102; Revilla, *op. cit.*, p. 119.

⁴¹ Pérez-Rioja, *op. cit.*, p. 307.

⁴² José Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 69.

quedan ostensiblemente aludidas por el pene erecto del mono oficiante». ⁴³

Cabe mencionar que la Inquisición prohibió constantemente por medio de edictos todo tipo de imágenes y representaciones obscenas. ⁴⁴ Los monos antropomorfos del mural de Tehuiloyocan se encuentran en actitud lasciva, dando ocasión a la impureza, al llevar el pene erecto, representación que de manera evidente sería rechazada por dicha Institución por dar ocasión a la impureza y ser imágenes perniciosas.

En la parte inferior de uno de estos monos antropomorfos se encuentra una cartela con la inscripción en castellano un tanto incorrecto: «*Pues concebida fit si manha: Abe María llena gras*», acompañada de un escudo heráldico con león rampante y la fecha «*Año de 1760*» la cual puede ser alusiva a la ejecución tanto del mural como del recinto, o al año en que se decretó a la Inmaculada Concepción patrona de las colonias españolas, hecho con el que se extendió por dichos lugares una gran devoción a María bajo tal advocación. ⁴⁵

En el mural de Tehuiloyocan la figura diabólica se colocó arriba de la cartela alusiva a Nuestra Señora quedando de manera invertida a la forma prescrita por la iconografía de la Virgen en su advocación de la Inmaculada Concepción, ⁴⁶ hecho que muestra que la inscripción se escribió de manera deliberada en forma incorrecta con el afán de burlarse y poner en duda dicha creencia.

En este mural también se aprecia una serie de figuras vinculadas a la religión católica: anagramas de Jesús y de José, tres templos, una

⁴³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ Edelmira Ramírez Leyva, «La censura inquisitorial novohispana sobre imágenes y objetos», en *Primer Coloquio del Comité Mexicano de Historia del Arte. Arte y Coerción*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 155-156.

⁴⁵ Santiago Sebastián, *El barroco Iberoamericano, Mensaje iconográfico*, prólogo Marcello Fagiolo, Madrid, Editorial Encuentro, 1990, pp. 141-143.

⁴⁶ Para la representación de la Inmaculada Concepción de María la iconografía cristiana se basó en uno de los pasajes del Génesis (*Sagrada Biblia*, Gen. 3, 14) y en la descripción de la mujer apocalíptica (*Sagrada Biblia*, Apoc. 12, 1-6). «[...] los artistas la representan hollando la tentadora serpiente que reptaba sobre el globo terráqueo, para significar que está exenta del pecado original». Fernando Maccono, *Breve tratado de Sagrada Liturgia*, p. 23. En 1622 el Papa Gregorio XV prohibió se dijera que María había sido concebida con el pecado original, considerando como un agresor a quien lo expresase, Santiago Sebastián, *op. cit.*, pp. 141-143.

barca, los símbolos de la Pasión, etcétera, imágenes que eran imprescindibles en los rituales diabólicos para profanarlas de manera burlesca.⁴⁷ En el siglo XVII, el fraile ambrosiano Francesco Maria Guaccio afirmaba que:

[...]los esbirros del Diablo hacen votos de no adorar la Eucaristía, injuriar a la Virgen y todos los santos, y eso no sólo de palabra, sino de obra, de suerte que, en sus reuniones, pisotean, ensucian y destruyen las reliquias y las imágenes sagradas [y que] el ultraje de palabra y de hecho a la beata Virgen María, así como la negación del Bautismo y de la Eucaristía eran [...] los deberes principales de quienes contraían pactos con el Diablo.⁴⁸

Por lo que se puede concluir que el mural emulaba los retablos de los templos cristianos. En cuanto al patio, su amplitud indica que en él se realizaban las ceremonias al Demonio, pues de acuerdo con la tradición las misas negras se efectuaban al aire libre.

En el siglo XVIII se dieron varios casos de clérigos acusados ante la Inquisición como conculcantes de las sagradas formas y de imágenes, «[...] es decir, culpables de haber hollado impiamente los sacramentos en la celebración de ceremonias satánicas»,⁴⁹ por ejemplo, los de Lucas José Ortiz en 1746 y el carmelita fray Isidoro de Jesús María en 1789.⁵⁰

El segundo cuerpo del recinto seguramente se destinó al uso del profesional de la magia; en algunas de las vigas de su techumbre se inscribió la oración del *Magnificat* en latín —aunque de manera invertida, leyéndose de derecha a izquierda e incompleta.⁵¹ El doctor Sebastián comenta que como las inscripciones latinas de las vigas, por el hecho de estar invertidas, «[...] hay que servirse de un espejo; tan extraño procedimiento nos declara que el dueño lo hizo con el

⁴⁷ Ciruelo, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁸ Citado por Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁰ Datos consignados en: Medina, *op. cit.*, pp. 285 y 306.

⁵¹ Oración pronunciada por la Santísima Virgen María durante la visitación a su prima Santa Isabel *Sagrada Biblia*, Lc. 1, 47-54. Cabe mencionar que se omitieron las palabras «en Dios», así como los versículos 55 y 56. Por una inadecuada intervención las vigas no se colocaron en el orden y lugar que tuvieron originalmente.

propósito deliberado de servirse de un espejo, artilugio que cae dentro del repertorio de los juegos del barroco, si es que no hubo otras intenciones». ⁵²

Se sabe que en los rituales mágicos se emplearon oraciones invertidas con el propósito de profanarlas, para que «[...] sea signo inequívoco de una profanación ritualizada de la virginidad de la Madre de Dios, en obediencia a los dictados del Príncipe de este mundo [...]». ⁵³ Por otro lado, el hecho de que el rezo se encuentre en latín indica que el usuario de la casa era una persona letrada.

Por otra parte, la orientación del recinto en dirección este-oeste, parece hecha con deliberación, de manera contraria a la prescrita por la tradición cristiana para sus templos, ⁵⁴ hacia el poniente, rumbo que indica la región de las tinieblas, cuyo príncipe es el Demonio.

Lo anterior hace pensar que el propietario de tal construcción fuera un profesional de la magia, y que el autor intelectual del partido arquitectónico de dicho «templo» al Diablo, del programa iconográfico del mural, así como del modo de escribir el *Magnificat* en las vigas, haya sido alguien con conocimientos de la religión cristiana y de las prácticas diabólicas. «Todo lleva a suponer que tal persona no podría haber sido otra que uno de los sacerdotes del lugar» ⁵⁵ y que el culto al Demonio estuviera precedido por «[...] un cura doctrinero, puesto que era un hecho frecuente que los miembros de la Iglesia de Cristo se involucraran en prácticas de las artes nigrománticas». ⁵⁶

Se considera que si este «templo al Demonio» pasó desapercibido para el Tribunal del Santo Oficio se debió a varias razones:

A juzgar por los testimonios que dieron personas denunciadas o procesadas ante la Inquisición por tener pacto con el Diablo, el culto que le rendían era en descampado, por lo que las autoridades del Tribunal no podrían sospechar de la existencia de recintos erigidos exprofeso para rituales demoniacos.

⁵² Sebastián López, «Arte Iberoamericano...», p. 149.

⁵³ Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁴ José Antonio Terán Bonilla, «Arquitectura religiosa y simbolismo», en *Manuel Toussaint. Su proyección en la historia del Arte Mexicano. Coloquio Internacional Extraordinario*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 284.

⁵⁵ Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 68.

El acceso a la población de San Luis Tehuiloyocan era difícil y el lugar era considerado pueblo de indios, por lo que la Inquisición tenía poca jurisdicción sobre la población de aquel sitio.

El que el «templo» se encontrara ubicado en una calle secundaria y que la «casa» en su exterior no llamase la atención.

Las altas bardas amparaban a los concurrentes de las miradas curiosas, impidiendo de este modo que se descubrieran o denunciá- sen ante el Tribunal del Santo Oficio los rituales ahí celebrados.

Por otra parte, si la Inquisición hubiera descubierto esta construcción la hubiera destruido, pues, como se ha visto, las escenas obscenas no eran permisibles, así como el escribir de manera incorrecta las oraciones. El recinto en cuestión contraviene ambas prohibiciones.

Por todo lo que se ha expresado, se considera que este «templo» es una manifestación plástica-espacial de los rituales y pensamientos mágicos del siglo XVIII en zonas rurales de la Nueva España, siendo un testimonio de gran importancia para la historia.

EL CRISTO VIEJO DE XICHÚ, UN CASO DE CRISTIANISMO INDÍGENA Y REPRESIÓN ECLESIAÍSTICA *

Gerardo Lara García

Para María Elena

Este estudio aborda la historia común de dos «desconocidos» por la historiografía mexicanista. Es la historia de la relación entre el desarrollo de un cristianismo indígena en una zona de frontera y la Inquisición para indios en la Nueva España del siglo XVIII.

A pesar del interés que las actividades inquisitoriales novohispanas han generado entre los especialistas, pocos son en realidad los estudios que abordan la relación entre Inquisición y amerindios desde el punto de vista institucional.¹ La mayor parte de los trabajos centran

* Agradezco los generosos y valiosos consejos y comentarios del Dr. M. Felipe Castro Gutiérrez para la elaboración de esta ponencia.

¹ El asunto fue mencionado por el estudio pionero de José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª ed., ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Fuente Cultural, 1952; luego Richard E. Greenleaf lo abordó aún más en varios trabajos: «The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion» en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, vol. XXII, núm. 2, pp. 138-166; «The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian» en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, enero de 1978, vol. XXXIV, núm. 3, pp. 315-344; *La inquisición en Nueva España. Siglo XXI*, traducción de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (Sección de Obras de Historia); y *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, traducción de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Historia).

Tiempo después, Roberto Moreno de los Arcos se ocupó del tema en un par de sugerentes artículos «Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de

su atención en las primeras décadas de la Colonia y en buena medida han tratado de dilucidar el origen de los poderes inquisitoriales novohispanos.² Sin embargo, aún falta mucho por saber, estudios recientes han aportado nuevos elementos para conocer la forma como funcionó la institución.³

Es bien conocido que en la Nueva España antes de la instalación formal del Tribunal del Santo Oficio, los inquisidores tuvieron jurisdicción sobre la totalidad de las almas.⁴ Pero cuando Felipe II dispuso la creación del Santo Oficio en la Nueva España, apuntó que

*Item se os advierte que en virtud de vuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora y hasta que otra cosa no se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder [...]*⁵

Por ello, finalmente la jurisdicción sobre la ortodoxia religiosa y moral de los indios recayó en manos de la autoridad diocesana, quien para cumplir con esta función y además encargarse de los casos que no

México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723» en *Tlalocan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, vol. X, p. 377-477; y sobre todo «La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX», en *Chicomóctoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, marzo de 1989, núm. 2, pp. 7-20. Este historiador preparaba un trabajo de gran envergadura sobre la Inquisición para indios que lamentablemente nunca vio la luz porque después de una penosa enfermedad la muerte le impidió su conclusión.

² Greenleaf, *Zumárraga...*, pp. 14-22, y Moreno, «La Inquisición para indios...».

³ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 109-127; y en la obra coordinada por Brian F. Connaughton y Andrés Lira, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Izta-palapa-Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1996, encontramos de Dolores Aramoni, «Documentos eclesiásticos y cultura india», pp. 101-113; y de Juan Pedro Viqueira, «Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano», pp. 81-99.

⁴ Greenleaf, *Zumárraga...*, pp. 14-27. Además Moreno, «La Inquisición para indios...», pp. 13-15.

⁵ Real Cédula del 25 de enero de 1569. Moreno, *op. cit.*, p. 20.

competían al Santo Oficio creó «El Provisorato del Episcopado»,⁶ institución que incluía al Juzgado Ordinario Diocesano⁷ y que ha recibido nombres diversos;⁸ desde entonces, se autodenominaron inquisidores ordinarios y crearon sus propios tribunales y juzgados.⁹ Este es el primero de nuestros «desconocidos».

La intensa operación de estos tribunales está plenamente documentada para el siglo XVIII en el centro de México; sin embargo, muy poco se conoce de lo que sucedía en regiones alejadas o de frontera, donde por su propia condición de alejamiento seguramente se presentaron muchos casos de heterodoxia religiosa entre los naturales. Dado que los documentos respectivos están dispersos en archivos parroquiales, municipales y regionales, no existe un repositorio en el que se concentre la documentación respectiva.¹⁰

Así, la localización de fuentes relativas a procesos de esta naturaleza en regiones apenas trabajadas cobra relevancia, pues son pocos los casos conocidos, cualquier noticia al respecto indica un avance, tal es el caso del proceso del Cristo Viejo de Xichú, en la Sierra Gorda; nombre con el que se conoce a una derivación de la Sierra Madre Oriental, localizada en parte de los actuales estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Hidalgo y Querétaro. Durante la época colonial esta zona era vista como «un manchón de gentilidad» y se le consideraba una comarca muy peligrosa, pues los pueblos que la habitaban estuvieron insumisos hasta el siglo XVIII.¹¹

⁶ Enfrentamientos que estuvieron presentes durante toda la época colonial y tuvieron uno de sus puntos más graves en 1766. Medina, *op. cit.*, pp. 370-377.

⁷ En el particular caso del Arzobispado de México la historia se tornó doblemente compleja, pues según Viqueira *op. cit.*, p. 92, el juzgado «seguramente con el fin de poder atender la gran cantidad de causas que recibía, se escindió en dos, cada uno encabezado por un provisor distinto». Uno para controlar a la población no indígena y el otro para ocuparse de indios y chinos (es decir filipinos).

⁸ Entre sus denominaciones se cuentan las del Tribunal Metropolitano de la Fe de Indios y Chinos de México, Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, y Juzgado de Naturales. Tal vez esta impresión de ambigüedad en el nombre de la institución se deba al poco conocimiento que aún poseemos sobre sus formas de funcionamiento.

⁹ Greenleaf, «The Inquisition and Indians...», pp. 141, 144-145, 162-165.

¹⁰ Greenleaf, «The Mexican Inquisition and the Indians...», p. 334 (... *scholars suspect that survival of native beliefs was greater there than in metropolitan Mexico*).

¹¹ No obstante los continuos intentos de pacificación de la Sierra Gorda queretana encabezados por frailes agustinos y franciscanos, así como por los capitanes

Varias eran las naciones que habitaban este territorio al arribo español, entre ellos pames, jonaces y ximpeces (considerados chichimecas), además de otomíes, algunos de los cuales fueron llevados por los españoles como tropas auxiliares o colonizadores. Si se suma la presencia de españoles, negros y mestizos el espectro racial se amplía y complica.

La historia de la Sierra Gorda es conocida merced a las misiones fernandinas de la zona de Jalpan; sin embargo, es evidente que no es posible pensar en su historia colonial como una unidad, pues la región presenta variantes importantes al interior de sus imprecisos límites.¹² Tal es el caso de su porción occidental, hoy Guanajuato. El proceso de conquista, pacificación y evangelización de esta «subregión» ha sido objeto de muy poco estudio;¹³ tal vez una razón de ello sea que su historia es menos espectacular que la de la zona queretana. Sin embargo, el pasado colonial de uno de sus pueblos, San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria, Gto.), guarda una serie de aspectos que resultan atractivos para el investigador.¹⁴ Entre éstos la existencia de un culto indígena en el que la religión prehispánica y el cristianismo se entremezclaron du-

Guerrero y Ardila o los Labra, ésta no fue realidad sino hasta las campañas «a sangre y fuego» comandadas por el Coronel José de Escandón y el establecimiento de los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México.

¹² Los límites de esta región aún están a discusión, sin embargo su extensión en la segunda mitad del siglo XVIII estarían dados por las poblaciones de San Luis de la Paz al oeste, Valles al norte, Tilaco y Zimapán al noreste y sureste, y Cadereyta y Tolimán al sur y suroeste.

¹³ Gerardo Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú*, México, tesis de licenciatura en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

¹⁴ Como pequeña muestra baste con decir que en el siglo XVI y principios del XVII, este pueblo desempeñó un importante papel en la frontera norte de la Nueva España, pues funcionó como punta de lanza para la evangelización y poblamiento de los lugares. Así, entre el 7 de enero y el 18 de febrero de 1601, fray Lucas de los Ángeles hizo una entrada para evangelizar las sierras inmediatas a Río Verde y la Huasteca, Archivo Histórico de Xichú (AHX): *Libro de bautizos*, vol. 1. Además, en algún momento de esa centuria —y tal vez gracias a su cercanía con la llamada «ruta de la plata»— fue una estación destacada en un camino hoy perdido entre el centro de México y la Provincia de Pánuco, «Mapa de San Miguel», en Aurelio de los Reyes, *Los caminos de la plata*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas-Patronato de Minería Cinco Siglos en México-Universidad Iberoamericana, 1991; y también Archivo General de la Nación (AGN), 1543, *Ramo Tierras*, vol. 3663, exp. 2, f. 71r.

rante el siglo XVIII, así como el funcionamiento de un Tribunal Eclesiástico que mantuvo constante actividad en la misma época.

A pesar de contar con la presencia de religiosos y colonos desde mediados del siglo XVI,¹⁵ debido quizás al difícil acceso al poblado, la aspereza del paisaje y a la inseguridad de los caminos, durante buena parte de los siglos XVII y XVIII Xichú se convirtió en uno de los rincones más apartados del territorio novohispano, situación que motivó imprecisión y fragilidad en el control que las autoridades eclesiásticas y civiles mantuvieron sobre sus habitantes.¹⁶ Tal vez ello influyó en los siglos XVII y XVIII para que el pequeño poblado serrano fuese testigo de varios disturbios motivados por la elección de las autoridades del cabildo indígena,¹⁷ por la posesión de tierras¹⁸ o por el trabajo en las

¹⁵ La primera referencia documental del sitio data de 1552 y se encuentra en *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, prólogo de Francisco González de Cossío, México, Archivo General de la Nación, México, 1952, pp. 296-297. Descripciones del estado del poblado en el siglo XVI se pueden encontrar en Pedro Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha el año de 1585*, edición, introducción y notas de Fidel de J. Chauvet, México, en *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, México, año 4, abril-junio de 1947, núm. 2, p. 143. Además Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vol., 2ª edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, prólogo de Jorge Gurría Lacroix, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 (Serie de historiadores y cronistas de Indias: núm. 6: vol. 1, p. 138. La presencia hispana en el lugar se puede comprobar con la documentación existente en el AHX, puesto que existen series continuas de libros de bautizos, matrimonios y defunciones entre otros, desde 1590 y se continúan hasta el presente, así como en copiosa documentación en varios ramos del AGN.

¹⁶ Tal vez esto influyera en la poca definición jurisdiccional diocesana y provincial del poblado. Tanto el Arzobispado de México como el de Michoacán se disputaban la posesión del sitio, lo mismo puede decirse de las Provincias Franciscanas del Santo Evangelio y de San Pedro y San Pablo. Al parecer en 1580 la jurisdicción quedó en México, pero en 1682 volvió a manos michoacanas, según se deduce de la documentación parroquial del templo de San Juan Bautista de Xichú, AHX en sus ramos: *Bautizos, Matrimonios, Defunciones, Miscelánea*.

¹⁷ AGN, en 1639 *Indios*, vol. 11, exp. 241; en 1687 *Indios*, vol. 30, exp. 22; en 1731 *Indios*, vol. 53, exps. 5, 8, y 22; en 1738 *Indios*, vol. 54, exp. 268.

¹⁸ AGN, en 1684 *Reales Cédulas (duplicados)* vol. 28, exp. 147; en 1714 *Indios*, vol. 39, exp. 71; en 1727 *Tierras*, vol. 1450, exp. 4.

minas,¹⁹ pero especialmente por cuestiones de heterodoxia religiosa entre los indígenas.²⁰ Este último punto es el segundo de nuestros «desconocidos».

Así, en 1734, el cura del pueblo de Xichú acusó al indio Francisco Andrés de idólatra y de consumir una yerba alucinógena de nombre «rosa maría»; no sabemos si el caso fue turnado al Provisorato de Naturales, aunque es muy probable pues el acusado permaneció bajo la vigilancia del cura en el templo del pueblo. Al parecer, después de haber cumplido su castigo, el indio fue nuevamente encarcelado, esta vez de manera anómala, pues su captor fue el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, quien lo hizo a instancias de una nueva denuncia del cura. Este yerro jurisdiccional motivó la reprimenda del Arzobispo-Virrey Juan Antonio Vizarrón²¹, quien mediante un despacho ordenó al Capitán Protector de Indios de San Luis de la Paz liberar al preso pues llevaba ya casi dos años en ese estado. Asimismo, ordenó que si la denuncia era cierta, en todo caso se dirigiese al provisor de naturales del obispado de Michoacán, quien sí era competente en este caso.²²

El resultado de este despacho fue la liberación del reo por parte de la justicia civil, aunque no tenemos la prueba documental, es posible que el provisorato de Michoacán le hubiese impuesto una pena leve o bien no le abriera juicio, pues dos años después, en 1738, el propio Vizarrón ordenó al Alcalde Mayor de San Luis de la Paz hacer una nueva investigación sobre Francisco Andrés. Sin embargo, las nuevas acusaciones eran por cuestiones civiles y religiosas, pues además de reiterar su heterodoxia se le acusaba de promover revueltas y tumultos, organizar a la comunidad del pueblo en contra de los hacendados, y querer controlar la elección del Cabildo.²³

Aparentemente esta investigación no arrojó resultados favorables, o bien el castigo impuesto fue muy benigno ya que en 1747 Francisco

¹⁹ AGN, en 1641, *Indios*, vol. 13, exp. 334; en 1643 *Indios*, vol. 14, exp. 88.

²⁰ AGN, en 1614 *Inquisición*, vol. 302, exp. 5; y en 1618 *Inquisición*, vol. 317, exp. 43.

²¹ Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta era natural del puerto de Santa María, en Cádiz, España, y murió en la ciudad de México en 1747. En 1730 era Arcediano Titular de la iglesia patriarcal de Sevilla, cuando fue nombrado Arzobispo de México; fue consagrado como tal y tomó posesión hasta 1731. En 1734, ante la muerte de Juan de Acuña Marqués de Casafuerte ocupó el cargo de Virrey de la Nueva España hasta la llegada de Pedro de Castro y Figueroa Duque de la Conquista en 1740.

²² AGN, *Indios*, vol. 54, exp. 174, año de 1736.

²³ AGN, *Indios*, vol. 54, exp. 274, año de 1738.

Andrés apareció nuevamente mezclado en un Tribunal Eclesiástico, esta vez como el causante de nuevos disturbios relacionados con la acusación por hechicería contra unas naturales del pueblo de Xichú.²⁴ Al parecer durante esos años los curas del lugar enfrentaban constantes problemas para hacerse obedecer y respetar, incluso el alcalde Mayor de San Luis de la Paz tuvo que intervenir ante una denuncia de que el cura investido como «juez eclesiástico» y su vicario se hacían obedecer mediante la fuerza, usando golpes y amenazas de excomuniación.²⁵

Después de veinte años, en 1767 y 1769 siendo Arzobispo el doctor Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón,²⁶ Virrey don Carlos Francisco de Croix,²⁷ y estando en la Nueva España el visitador don José de Gálvez,²⁸ Xichú presencié las diligencias judiciales que el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda, efectuó con el fin de detener una serie de desórdenes reportados por el cura y Juez Eclesiástico Joseph Diana. En su denuncia, Diana acusó a los indios de cometer excesos, alborotos y «cavilidades».²⁹ los testigos interrogados dijeron que desde hacía años un grupo de indios, entre los que se encontraba Francisco Andrés, protagonizaban una serie de hostilidades contra los vecinos hispanos, en particular si éstos eran prósperos.³⁰ De las declaraciones también se infiere que existía una especial antipatía para con los religiosos y curas que asistían en el templo, ya que eran objeto de ataques, insultos y hostiga-

²⁴ AHX, *Miscelánea*, Tribunal Eclesiástico, Xichú, 1 de agosto de 1747 «Auto para el despacho de Francisco Andrés», «Auto para el despacho de hechiceros», así como una «carta sin fecha dirigida al Señor Provisor de Naturales» cuyo autor probablemente fuera el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz.

²⁵ AGN, 1761, *General de parte*, vol. 41, exp. 336.

²⁶ El doctor Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón nació en 1722, en la ciudad de León, España y murió en Roma, Italia en 1804. Fue Arzobispo de México de 1766 a 1772 y fue el artífice del «IV Concilio Provincial Mexicano».

²⁷ Don Carlos Francisco de Croix Marqués de Croix, nació en 1699 en Lille, Francia y murió en 1786 en Valencia, España. Fue Virrey de la Nueva España de 1766 a 1771. Una de sus principales misiones en la Nueva España fue ejecutar la expulsión de los jesuitas del reino y secuestrar sus bienes, con la ayuda de Gálvez.

²⁸ Don José de Galvez Marqués de Sonora, nació en 1720 en Macharaviaa, España, y murió en el mismo lugar en 1787. Carlos III le nombró Visitador general de la Nueva España, donde una de sus muchas funciones fue concretar la expulsión de los jesuitas. Después fue miembro destacado del Real Consejo de Indias.

²⁹ AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 27, fs. 70r-71r.

³⁰ *Ibidem*, fs. 80v, 83r, 86v, 101v.

miento.³¹ En esos incidentes, las mujeres desempeñaron un importante papel, pues con frecuencia eran quienes encabezaban los enfrentamientos.³² Casos especialmente graves fueron el incendio de la casa del padre Miguel de los Ángeles,³³ los tumultos ocasionados por la nueva tarifa de aranceles,³⁴ el intento de substitución de imágenes o de mejoras materiales al templo mientras era cura el Br. Joseph Diana.³⁵

Un aspecto de especial relevancia era que a Francisco Andrés, se le conocía con el sobrenombre de *El Cristo Viejo*;³⁶ este personaje se constituyó en centro de un culto en el cual un séquito de mujeres, probablemente aquellas a las que se acusó de hechiceras en 1747,³⁷ le seguían cuando oficiaba ceremonias que eran una versión indígena de las misas católicas. En ellas *El Cristo Viejo* dictaba sermones, impartía la comunión con tortillas y daba a libar el agua que obtenía de los frecuentes baños a que se sometía; sus seguidoras y en general los vecinos del pueblo le atribuían poderes sobrenaturales y muchos lo consideraban hechicero.³⁸

Finalmente las pesquisas terminaron con la aprehensión y castigo de los indios implicados, a excepción de Francisco Andrés, quien milagrosamente escapó a la celada que las autoridades tendieron a los revoltosos durante una de sus reuniones secretas. No obstante se le condenó en ausencia y el dictamen final fue:

[...] complicidad en los crímenes comunes, y expresados [...] haberse fingido Profeta, y maquinado otros embustes, y no haver cumplido la penitencia que aseguran los testigos haversele impuesto por ellos, ni dado la mas leve prueba de su enmienda, y arrepentimiento; por lo que regula el subdelegado, que es acrehedor a que le condene Vuestra Excelencia a asistir por el tiempo de dos años en el Hospital de San Ypolito de esta

³¹ *Ibidem*, 77r-103r.

³² *Ibidem*, 77v, 97v.

³³ *Ibidem*, 83v, 85r, 88r, 92v, 94v, 102r.

³⁴ *Ibidem*, 83v, 89v, 95r, 97v, 99v.

³⁵ *Ibidem*, 83v, 88v, 97v.

³⁶ El caso del Cristo Viejo ha sido estudiado por Felipe Castro Gutiérrez, «Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769», en *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Cuarta de forros: 6): pp. 127-136, y Lara, *op. cit.*

³⁷ *Vid infra* nota 24.

³⁸ AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 27, fs. 83r, 86v, 87r, 89r, 95v, 98v, 100v, 102v.

Capital recomendando al Reverendo Prelado de él que encargue a los religiosos, observen su conducta a fin de que cumplido el presumido termino pueda saberse sin duda, si mereze, o no la libertad, o si fuese preciso tomar con el otra providencia.³⁹

La historia del *Cristo Viejo* ejemplifica el comportamiento de la Inquisición Episcopal del siglo XVIII en una región fronteriza. No obstante las constantes denuncias sobre las actividades «ilícitas» de los naturales de Xichú encabezados por Francisco Andrés desde 1736, la respuesta eclesial fue la acostumbrada en estos casos, «condenar a los acusados a servir en el templo». Es un hecho que los párrocos se dieron cuenta de lo insuficiente del castigo, pues constantemente insistieron en aplicar un correctivo mayor, y ante la imposibilidad de ejecutarlo recurrieron a la justicia civil. Como siempre, los conflictos jurisdiccionales representaron el mayor obstáculo, y el resultado fue que el acusado recuperó su libertad y continuó sus actividades ante la aparente impotencia de los curas; al parecer la actitud tolerante o permisiva de la iglesia en este caso obedeció a que no consideró peligrosas las actividades de este conjunto de indios, o bien tal vez a su cortedad de recursos para poner remedio en una región tan alejada; de todas formas el resultado fue el mismo: se acentuó el clima de relativa libertad en que se movieron las comunidades indígenas de este tipo. Esto no resulta extraño si consideramos el frágil control que las instituciones coloniales mantenían sobre la población indígena de regiones apartadas y no del todo pacificadas. Con seguridad prefirieron mantener una posición tolerante antes que manifestar un comportamiento rígido y estricto que originara protestas que difícilmente podrían reprimir sino a costa de grandes esfuerzos y gastos; por ello, ante las costumbres indígenas, era más lógico y costeable mostrar una actitud tolerante que una represiva.

Para 1769 esta actitud viró, el cambio obedeció a varios factores entre los que destacan las «Reformas Borbónicas».⁴⁰ El gobierno de Carlos III, entre otras cosas, buscaba mejorar la administración colonial, y por ello el Visitador Gálvez tenía el encargo de aplicar una serie de reformas en la Nueva España, entre ellas la expulsión de los jesuitas. En Nueva España esta determinación y su ejecución generaron múltiples problemas, como

³⁹ *Ibidem*, 106r-106v.

⁴⁰ Después de todo no resulta gratuito que uno de los conflictos más importantes entre el Tribunal del Santo Oficio y los «Inquisidores de Indios» se suscitara justo entre 1769-1771. Medina, *op. cit.*, pp. 298-303.

los levantamientos populares en contra del abandono de los colegios jesuitas en varias poblaciones; una de ellas fue San Luis de la Paz, donde «naturales y mecos» fueron los principales opositores y quienes protagonizaron un motín; después de este episodio, Visitador y Virrey se propusieron pacificar la región para prever un nuevo levantamiento. Tal parece que ésta fue la causa principal, después de más de treinta años de actividad, para que el cristianismo indígena de Xichú fuera reprimido. Con el nuevo panorama regional y el reordenamiento imperial, la política de tolerancia sostenida hasta entonces por Iglesia y Estado en Sierra Gorda era insostenible. Si antes los Tribunales Eclesiásticos se habían comportado lentamente y no habían contado con la cooperación civil, ahora bastaba una simple denuncia para que el aparato represor entrara en acción, acabando así con la historia del *Cristo Viejo de Xichú*.

La presencia de un Tribunal Eclesiástico en estas condiciones es importante, ya que es poco lo escrito sobre el tema; en efecto, los conocimientos actuales sobre la Inquisición para indios en el centro-norte de la Nueva España aún resultan precarios, lo mismo pasa con la Inquisición para indios en el siglo XVIII. Sin embargo, a la luz de casos como el del *Cristo Viejo de Xichú*, es posible comenzar a llenar esas lagunas. A través del cuidadoso análisis del desempeño de los Tribunales Eclesiásticos para indios, el investigador puede percatarse de la intensidad de su actividad, la naturaleza de los asuntos tratados y el nivel de tolerancia o represión que éstos mantuvieron y así dibujar ciertos rasgos de la dinámica social, cultural y religiosa de algunos sectores de la población indígena. El mejor conocimiento de este gran tema, casi ignorado por la historiografía mexicanista, con seguridad nos ayudará a entender mejor la evolución de los pueblos indios coloniales, especialmente ahí donde la información ha escaseado tradicionalmente, como en Xichú de Indios. En este caso, el estudio de un Tribunal Eclesiástico en una región fronteriza y pluriétnica de frágil control eclesiástico y civil nos ayuda a entender mejor la historia de dos fenómenos de «larga duración» dentro del vasto imperio español: la Inquisición novohispana para indios y el proceso sincrético que culminó en el cristianismo indígena de Xichú de Indios en el siglo XVIII.

LAS REPRESENTACIONES DEL DIABLO EN MORELOS. SIGLOS XVI A XX

Ana María Salazar Peralta

INTRODUCCIÓN

En el extraordinario escenario natural de la provincia de Morelos y sus alrededores, el registro histórico es un ejemplo paradigmático de la historia de larga duración. Ahí, la memoria colectiva se entreteje con múltiples rasgos culturales de orígenes diversos, convirtiendo la tarea del investigador en completar el extraordinario rompecabezas donde el tiempo y lo cultural han conformando patrones llenos de texturas y policromía de la antigüedad.

La historia de la cultura de Morelos, al final del milenio nos recuerda la exuberancia del paraíso natural y cultural que encontraron los conquistadores y los evangelizadores del siglo XVI. El contacto entre dos cosmovisiones y el juego de las alteridades crearon expresiones culturales propias que hoy enriquecen este acervo de nuestro país, resultado de la conjunción que dio origen a una nación pluriétnica y pluricultural.

Morelos como el resto de la nación mexicana, se caracteriza por ser una moderna sociedad tradicional,¹ donde el pasado² ocupa un lugar distinguido en la conciencia histórica y en la identidad cultural

¹ Hemos tomado la noción de *moderna tradición cultural* del trabajo de Renato Ortiz, quien propone que la modernidad y la tradición cultural se interpenetran y promueven en una especie de tradicionalización de lo moderno en el ámbito de la producción cultural brasileña. A *Moderna Tradição Brasileira. Cultura Brasileira e Indústria Cultural*, Brasil, Ed. Brasiliense, 1989.

² Johanna Broda, «Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México», *Cuicuilco, Historia y Antropología*, México, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994, Nueva Época, vol. 1, núm. 1, mayo-agosto, pp. 27-37.

de sus habitantes. La realidad social mexicana se vertebra por la línea imaginaria del tiempo que delinea la historia y los eventos sociales, creando así un complejo mosaico cultural heterogéneo donde la modernidad y la tradición se repelen, se retroalimentan, y van enriqueciendo las grandes continuidades de la historia en este país latinoamericano.

En este trabajo se pretende ilustrar la continuidad histórica y cultural de las representaciones del Diablo en Morelos desde el siglo XVI hasta las postrimerías del siglo XX. El excepcional repertorio etnográfico e histórico acerca de este tema se haya contenido en la tradición oral de los morelenses modernos. La investigación se desarrolla en el marco cultural, histórico y geográfico del estado de Morelos, en particular en el municipio de Tepoztlán. Los materiales que se exponen han sido obtenidos del trabajo de campo, e ilustran algunos de los rasgos culturales de la vida cotidiana de los tepoztecos; en la tradición oral existe un vasto repertorio de narraciones que hacen referencia a ciertas representaciones, númenes y personajes que evocan al Diablo. El registro etnográfico da cuenta de una variedad interesante de rituales que se realizan año con año y, como en otras regiones morelenses, se recurre a ellos para alejar al Diablo de las milpas y de las casas; éstas y otras prácticas sociales conforman una extraordinaria riqueza cultural de matriz mesoamericana que integra el acervo del patrimonio cultural de la región.

EL PRINCIPIO ÉTICO-SOCIAL DEL BIEN Y EL MAL EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

Las culturas mesoamericanas, como otras muchas sociedades humanas, se caracterizan por principios y normas sociales que rigen la conciencia y las actuaciones de los individuos en sociedad. Las nociones del bien y el mal emergen en torno a los principios ético-social, que ordenan las prácticas sociales y culturales de los individuos.

Existe un extraordinario conjunto de trabajos que se orientan a debatir sobre las nociones culturales del bien y el mal en Mesoamérica, entre ellos destacan los trabajos de Yolotl González, quien además realiza un trabajo interesante de comparación entre lo mesoamericano y el induísmo. Por su parte Carmen Anzures, sostiene que las nociones culturales del bien y el mal, son dos realidades y dos principios anti-téticos³ y agrega

³ Ma. del Carmen Anzures y Bolaños, «El bien y el mal en la cultura Tarahumara», *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas,

Según los tiempos y las culturas estos principios se han simbolizado de muy diferentes maneras, representándose o encarnándose en diferentes categorías de seres del vasto mundo de la naturaleza: humano, animal, vegetal o mineral; o bien en entidades espirituales, preternaturales, en fuerzas misteriosas e invisibles, o en alguna otra manifestación. A veces se considera a estos seres como una unidad dual que, según la predominancia de su actuación, se ostenta como la fuente del bien o como el causante del mal. En este caso, se trata de una misma entidad con un dinamismo doble y opuesto. En otras concepciones no se trata de un solo ser, sino de dos entidades antagónicas e irreductibles entre sí: una esencialmente buena y bienhechora y otra esencialmente mala y dañina.

En el mundo mesoamericano el Bien y el Mal aparecían representados en el panteón religioso; las deidades prehispánicas estaban constituidas por ambos principios, ellas proveían bondades pero también eran terribles en su maldad, de ahí que deidades como Tezcatlipoca, cuya adoración y culto respondía a esta caracterización formara parte de un sistema cosmogónico, extraordinariamente coherente y estructurado.

La conquista espiritual de México se llevó a cabo como una empresa restauradora después de la terrible destrucción de la conquista española. Afirma Baudot⁴ que los religiosos evangelizadores del siglo XVI intentaron la edificación de una nueva cristiandad en América, sustituyendo la cosmovisión y la religión indígena por un edificio cristiano copiado de España.

Los métodos misionales de las órdenes religiosas evangelizadoras en la Nueva España recurrieron al principio de la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la religión católica. La práctica misional justificó la producción de tratados doctrinales, catecismos y manuales en lengua indígena para la extirpación de las creencias relacionadas con la presencia del Diablo.

Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, vol. 30, pp. 97-110. Yolotl González Torres, *El concepto de bien y del mal dos politeísmos de Mesoamérica y de la India*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, Cuadernos de Trabajo, Antropología de la Religión, núm. 15.

⁴ Georges Baudot, *Tratado de hechicerías y sortilegios de fray Andrés de Olmos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. IV.

En este contexto, el fraile franciscano fray Andrés de Olmos, llega a la Nueva España el 6 de diciembre de 1628, siendo elegido por fray Juan de Zumárraga para ayudarlo a consolidar la evangelización cristiana y transformar las creencias religiosas de los indígenas.

LAS VISITACIONES DEL DIABLO EN MORELOS

La presencia de fray Andrés de Olmos en las cálidas tierras surianas del monasterio de Cuernavaca en 1633, respondió a las apariciones del Diablo entre los naturales de ese territorio.⁵ En el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, de dicho fraile, se asienta la narración siguiente: En la región de Cuernavaca, un hombre casado vivía en un templo; oyó que Él, el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto, para que allá, en la entrada del bosque fueran a cumplir con él en su presencia; y de este modo lo hicieron; luego fueron agarrados y encerrados en una casa, asienta el religioso:

[...]yo vi a algunos de ellos, e interrogué a aquel a quien se apareció el Diablo, a aquel que por su causa sufrió amonestación para mortificarse; y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló. Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. Él me dijo: por favor ven; di a don Juan que por qué me rehuyó; haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí salgan. Puesto que de ningún modo allá me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz allá se levanta y allá viven los padres; que en seguida vayan con otros a la entrada del bosque. Inmediatamente desapareció el Diablo. Y, yo por esto, me espanté muchísimo, fui a decir a don Juan: de ese modo hicimos muy mal cuando fuimos a cumplir a la entrada del bosque. Y escribí un

⁵ *Ibidem*, p. XII, «Esta asimilación de ciertas manifestaciones de la cultura prehispánica y los cultos al Demonio de Europa occidental es, por cierto, muy preocupante en este mismo año (1553) que lo va a ver encargado de la tremenda responsabilidad de registrar y preservar los fundamentos de las antigüedades aborígenes [...] En 1553 es, efectivamente, cuando puede fecharse la decisión del presidente de la segunda Audiencia de México, el obispo Sebastián Ramírez, de encargar a fray Andrés de Olmos una tarea de información etnográfica sobre la sociedad aborígen del Anáhuac, tan completa como fuera posible».

*relato del modo que ellos rezaron al Diablo, y de cómo por esto fueron condenados, fueron atormentados.*⁶

El relato registrado en 1633, parece repetirse a lo largo de la historia cultural de los morelenses. En su tradición oral, especialmente entre sus leyendas más antiguas, se cuenta la de Agustín Lorenzo, personaje que aparece montado a caballo, vestido de charro, con el sombrero a la espalda. Al decir de quien narra la historia, se enfatiza que los ojos de este hombre despiden llamas de fuego y los cascos de las patas del caballo al chocar en las piedras producen un gran estruendo y el resoplar del caballo puede oírse a distancia. Lo que más llama la atención de este personaje es su costoso vestido, recamado de oro y plata en admirables filigranas esparcidas en la chaquetilla y el pantalón, produciendo una impresión atrayente y siniestra; el tintineo de sus espuelas y las fuertes carcajadas burlonas rompen el silencio de la noche, haciendo patente a sus víctimas que están frente al mismo Diablo; como movidos por resortes son atraídos por una fuerza que los lleva a ir tras él.

Lo único que recuerdan sus víctimas es haberse detenido frente a una gran cueva, en una barranca profunda; dentro de la cueva se encuentra una gran cantidad de joyas, alhajas y riquezas, mientras que un fuerte olor a azufre predomina en el ambiente. Agustín Lorenzo invita a sus víctimas a tomar los tesoros que gusten; ellos, dispuestos a llenar sus bolsillos y a saciar su ambición, de repente se detienen al escuchar el estruendo de la risa burlona. Después, la cueva queda en tinieblas, nada más vuelven a saber. Casi siempre se les encuentra sin sentido, las muertes a causa del susto son frecuentes; para este terrible mal no hay brujería o remedios que salven a las víctimas del temible charro fantasma.⁷

Las cuevas, sus encantos y su extraordinario contenido mágico son los escenarios de historias que parecen reproducir una y otra vez la trama de esta leyenda. En los relatos modernos que se han reunido para documentar la rica tradición oral de Morelos, las leyendas y los

⁶ Georges' Baudot, «Apariciones Diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos», *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, vol. 10, pp. 349-358.

⁷ Juventino Pineda Enríquez, *Agustín Lorenzo, Leyenda del Plan de Amilpas*, Cuernavaca, Morelos, Ediciones Bernal Díaz, 1938, pp. 31-35.

relatos de Yautepec, hace mención de la cueva del Diablo, ahí habita éste, cuya representación se hace por medio de una enorme marrana de lomo colorado, pezuñas largas y retorcidas; de su hocico sale un vapor caliente que parece jalar a sus víctimas con una fuerza imantada para destrozarlos con sus potentes colmillos en forma de ganchos. El narrador explica que un Padre Nuestro lo liberó del encanto, y le permitió salir corriendo de la cueva; sobrevivió a tres meses de enfermedad de espanto.⁸

Existen otras narraciones sobre los sucesos ocurridos a quienes sin permiso de los númenes dueños de las cuevas llegan a entrar sin haberse anunciado previamente. Para el inicio del ciclo agrícola, durante el mes de mayo en las distintos pueblos del municipio de Tepoztlán, se realizan procesiones y visitas a las cuevas, los ojos de agua y los abrigos rocosos donde se llevan ofrendas para la petición de lluvias; la sacerdotisa y el rezandero se anuncian al guardián de la cueva tocando un silbato o una chirimía; cuando no cumplen con el orden ritual, los visitantes empiezan a marearse y a sentirse mal durante mucho tiempo. Para evitar que el mal aire les haga daño, los visitantes a las cuevas tienen que fumar tabaco para ahuyentar los aires que están en todas partes, los hay buenos y malos, pero sólo podemos percibir los malos aires por sus efectos nocivos que se presentan como enfermedad, y sólo protegiéndose con el tabaco y conjurando a los espíritus de manera adecuada se puede uno librar de ellos. Estas narraciones, parecen derivaciones del mismo tema, aunque existen variantes que señalan el encanto que emana de las cuevas donde la música, los aromas y las voces hipnotizan a las víctimas, quedando hechizadas en su interior. Cuentan que hay quien quedó atrapado durante meses hasta que volvió a abrirse la entrada de la cueva.⁹

⁸ Norma Zamarrón de León, *La Cueva del Diablo. Leyendas y relatos yautepequenses*, Cuernavaca, Morelos, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Morelos, 1995.

⁹ Estas narraciones han sido complementadas con las descripciones sobre las cuevas y los mantenimientos del libro segundo del *Códice Florentino*, que han sido motivo de traducción de estos textos nahuas realizado en el Taller permanente de traducción de documentos en lengua náhuatl, coordinado por Leopoldo Valiñas, que se desarrolla en el Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LOS RITUALES MÁGICOS Y EL PERICÓN

El registro etnográfico llevado a cabo en Tepoztlán, Amatlán, San Andrés de la Cal y también en Yautepec da cuenta de una variedad interesante de rituales que se realizan año con año, durante el ciclo agrícola, y cada uno de ellos tiene como objetivo ahuyentar al Diablo de las milpas y de las casas.

Uno de los rituales que da inicio al ciclo agrícola es la bendición de las semillas, en Tepoztlán se acostumbra realizar la bendición de éstas con la asistencia del sacerdote el 2 de febrero día de la Candelaria, y el 15 de mayo día de San Isidro Labrador, la bendición de la yunta y de los implementos de labranza. Hasta hace poco, por la negativa del padre Pinal a continuar con las idolatrías y supercherías, los campesinos dejaron de asistir a la iglesia como era su costumbre. Sin embargo, los campesinos modernos conservaron entre sus tradiciones y prácticas culturales la realización del ritual donde se queman «los benditos», éstos incluyen el pericón, el laurel, el ocoite y el copal, con los que sahuman las semillas frente al altar familiar, buscando evitar que los depredadores se las coman, les caiga plaga, se quemen por una granizada o se pudran por el exceso de humedad.

Cabe aclarar que como efecto del conflicto social generado por la construcción del club de golf, el padre Pinal tomó partido por los constructores e inversionistas, lo que finalmente provocó su salida del municipio y su reemplazo por el padre Filiberto. Observamos que la tendencia actual de la Iglesia católica es mucho más abierta y tolerante al mantenimiento de las tradiciones y las prácticas culturales de los tepoztecos, lo que ha permitido restaurar el conflicto social, pero también el ámbito cosmogónico y ritual de la ideología campesina, de ahí que se ha regresado en poco tiempo a integrar dentro de los ciclos agrícola y ritual las ceremonias atendidas por el sacerdote católico, como son, entre otras, las misas que preceden los rituales indígenas orientados a propiciar un buen ciclo agrícola de acuerdo con la tradición y la costumbre local.

Los vientos de septiembre también son ahuyentados con la quema de los benditos, para proteger los ciruelos, los aguacates y otros frutales de las huertas familiares. El 28 de septiembre se lleva a cabo dentro del ciclo agrícola la festividad del pericón; en esta fecha se recoge la flor silvestre llamada pericón, muy olorosa y que tiene

usos, rituales y curativos,¹⁰ también se utiliza como condimento para hervir los elotes tiernos, con los que se festeja a Xilonen diosa del maíz tierno.¹¹

Se colocan ramos de pericón en cada una de las esquinas y en el centro de las milpas; se recogen elotes tiernos que se asan a las brasas en un *tlecuil* improvisado para esa ocasión y gruesos ramos de pericón que se llevan a las casas; ahí se aderezan cruces con las flores y se sustituyen por las colocadas el año anterior; éstas se guardan y el pericón se reciclará con los otros elementos que componen los benditos. En este sentido, el pericón adquiere un sentido mágico-religioso, pues la población considera que al colocar los ramos en las milpas y las cruces en puertas y ventanas, se evitará que el Diablo llegue a hacerles daño. La festividad o el día del pericón está asociado a la representación católica de San Miguel que se festeja el 29 de septiembre; este santo en su lucha contra el Demonio logra vencerlo y sacrificarlo con su espada.

La práctica cultural de quemar los benditos y sahumar con ellos en tiempos y condiciones difíciles está muy extendida en todo el territorio morelense, pero principalmente en Tepoztlán, pues además se utiliza para restaurar el enojo del Tepozteco. Cuando el Tepozteco se enoja viene el viento, caen rayos y granizadas impresionantes, por lo que es necesario acudir a los benditos para calmar la ira del Tepozteco; también se recurre a los cohetes, pues con ellos los tepoztecas, neutralizan el enojo de su guía cultural y espiritual.

¹⁰Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989; véase el cuadro núm. 5 en el que se consigna la información de las prácticas mágico curativas de los curanderos y otros especialistas durante la Colonia. Entre las flores y plantas utilizadas desde tiempos antiguos se encuentra el pericón, al que se le atribuyen propiedades curativas y mágicas. Quezada nos dice que en 1732 se utilizó el pericón (*tagetes lucida*) para curar de hechizo, empleándolo para barrer el cuerpo del enfermo haciendo un ramo con romero, rosa maría y pericón.

¹¹Thomas L. Grigby and Carmen Cook de Leonard, «Xilonen in Tepoztlán: A comparison of Tepoztecan and Aztec Agrarian Ritual Schedules», en *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, 1992, vol. 39:2, pp. 108-147. Concluyen la existencia de la sincronía entre el ciclo agrícola del maíz y el calendario agrario en Tepoztlán. Se basan en los registros etnográficos llevados a cabo en Tepoztlán (1969-1991) sobre la costumbre y uso mágico del pericón en Amatlán, lo que los llevó a establecer los paralelismos entre el ritual y la muerte de Xilonen en 10 *Huei Tecuilhuil*. Con estos datos establecen comparaciones con las descripciones sobre los rituales del maíz del libro segundo del *Códice Florentino*.

El uso de las flores y la herbolaria en general es una práctica cultural y un conocimiento empírico importante entre los tepoztecas, el cual se comparte en muchos lugares de origen antiguo de Morelos. Tal vez esto pueda relacionarse a que en tiempos prehispánicos el conocimiento de las plantas se derivaba de la cosmovisión indígena, donde la realidad social era un todo articulado, extraordinariamente coherente que normaba la vida social de los individuos. El manejo de las flores en el plano simbólico, nos dice Heyden, se asociaba a la representación de la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra y un signo calendárico. Las flores acompañaban al hombre desde su concepción y nacimiento hasta su entierro, de esta manera era un elemento fundamental en la comunicación simbólica prehispánica.¹²

COMENTARIOS FINALES

Éstas y otras prácticas sociales conforman una extraordinaria riqueza cultural que integra el vasto acervo del patrimonio cultural de esta región mexicana. De la lectura cuidadosa del relato sobre las apariciones del Diablo durante la Colonia en Morelos, surgen los aspectos de resistencia cultural y social indígena frente a un orden social que destruyó y subyugó todas las formas posibles de la ideología indígena, bajo el supuesto respeto y la coexistencia de dos culturas y su integración espiritual. Los juicios inquisitoriales y los autos de fe realizados en esta época fueron una forma perversa de ejercer control y dominio absoluto sobre el otro y la alteridad representada en la religión, la cosmovisión y la ideología indígena. Por ello, las resurgencias aborígenes prehispánicas pueden ser interpretadas como auténticas reivindicaciones indígenas, abogando por un retorno al estado de cosas anterior a la conquista; pero también a un plano político e ideológico distinto, que por desgracia ha sido hasta nuestros días imposible de plantear política y socialmente con respeto.

Las apariciones del Diablo en Morelos, se aprecian como situaciones ejemplares que pretenden ejercer dentro del orden de los

¹² Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México Prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

valores y los principios éticos de la comunidad una prescripción y una heurística, que oriente la conducta social.

Las representaciones del Diablo pueden ser diversas y su iconografía variar según el lugar. Sin embargo, un rasgo característico es la capacidad de transformación de este personaje que aparece como hombre, varón rico, poderoso, atrayente o como animal indefenso que se transforma en feroz, en viento, en granizo o en rayo; en ese sentido su capacidad de transformación recuerda la figura del nahual de origen prehispánico, mientras que el concepto de Diablo en sí mismo tiene un origen europeo.¹³ Estamos frente a un fenómeno cultural en el que coexisten dos o más orígenes distintos.

Lagarriga apunta que el uso del concepto nahual aparece entre los diversos grupos étnicos de México, mientras que el concepto de Diablo se distribuye indistintamente en el medio rural y en el urbano, como ocurre en su estudio de Los Reyes Coyoacán.¹⁴

Finalmente, en cuanto al Tepozteco, que aparece en el ámbito simbólico del discurso cotidiano, se avanza una posible interpretación. Desde mi punto de vista, evoca una mitificación que se apoya en la ritualización de la realidad que ocurre a lo largo del ciclo festivo, pero también como indicativo del augurio o como sanción que el númen inflige a los transgresores del orden social. La figura del Tepozteco aparece ampliamente diversificada, por tanto, el uso social que de ella se hace es amplísimo. Concluimos que en la representación del Tepozteco se deposita la infraestructura social para el autorreconocimiento, es ahí donde se fortalece la identidad colectiva; simultáneamente su imagen en el estudio de las mentalidades desempeña un papel aglutinador de la sociedad que redimensiona la actuación social de los individuos frente a la comunidad. Con la reelaboración de la imagen del Tepozteco se busca dignificar la imagen individual y la colectiva. El Tepozteco

¹³ Jeffrey Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Ligia Rivera Domínguez, *Transacción ontológica entre el diablo y Quetzalcoatl*, Puebla, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1992, Lecturas Históricas de Puebla, núm. 92.

¹⁴ Isabel Lagarriga Attias, «El nahual y el Diablo en la cosmovisión de un pueblo en la ciudad de México», en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, vol. 30, pp. 277-288.

simboliza los valores sociales y la ética social; de ahí que las representaciones del Diablo y los imaginarios en torno a él tengan un valor y un simbolismo que recuerda el orden y el control de la conciencia social. El Tepozteco se convierte entonces en una entidad espiritual garante de una ética social a toda prueba.

Inquisición Novohispana, Volumen I, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en mayo 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. 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.