

# Inquisición y derecho

NUEVAS VISIONES DE LAS TRANSGRESIONES  
INQUISITORIALES EN EL NUEVO MUNDO,  
DEL ANTIGUO RÉGIMEN A LOS ALBORES  
DE LA MODERNIDAD

**LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN**  
*Compilador*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



## INQUISICIÓN Y DERECHO

Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el nuevo mundo. Del antiguo régimen a los albores de la modernidad

## INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 239

---

Coordinadora editorial: Elvia Lucía Flores Ávalos

Cuidado de la edición: Miguel López Ruiz

Felipe Alejandro Sanabria Hernández

Formación en computadora: José Antonio Bautista Sánchez

# INQUISICIÓN Y DERECHO

Nuevas visiones de las transgresiones  
inquisitoriales en el nuevo mundo.  
Del antiguo régimen a los albores  
de la modernidad

LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN

*Compilador*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO, 2014

Primera edición: 30 de marzo de 2014

DR © 2014, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad de la Investigación en Humanidades  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-5265-5

## CONTENIDO

Presentación . . . . .	IX
Los afectos del amor de Dios como medios de subsistencia para algunas mujeres de la ciudad de México, siglos XVI-XVIII . . . . .	1
Adriana RODRÍGUEZ DELGADO	
Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII. . . . .	15
Evy PÉREZ DE LEÓN	
Prácticas brujeriles entre los judaizantes novohispanos del siglo XVII . . . . .	29
Silvia HAMUI SUTTON	
Prácticas mágicas e inquisición en España y en el Nuevo Mundo. . . . .	47
Valérie MOLERO	
Perspectivas de los tribunales americanos sobre el delito de hechicería en el siglo XVII . . . . .	63
Luis René GUERRERO GALVÁN	
Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España . . . . .	93
Carolina Yeveth AGUILAR GARCÍA	

VIII

CONTENIDO

El sermón denunciado de fray Andrés de Herrera: recepción y contexto . . . . .	109
Doris BIEÑKO DE PERALTA	
De calificadores y transgresiones: el discurso eclesiástico en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Entre la tradición y la modernidad . . . . .	129
Annia GONZÁLEZ TORRES	
Licencias para imprimir los pronósticos de temporales: impresos de “buena y segura astrología”, siglo XVIII. . . .	145
Marcela ZÚÑIGA SALDAÑA	
Algunos corsarios franceses juzgados por la Inquisición episcopal en la audiencia de los confines y la provincia de Yucatán, 1559-1563 . . . . .	163
Herlinda RUIZ MARTÍNEZ	
Un caso de inquisición episcopal en Yucatán: Pedro Bruxele juzgado en Mérida, 1560 . . . . .	179
Yazmin PORTILLO ORIHUELA	
Guillén de Lampart y su intento de sublevación. Nueva España, 1642-1659 . . . . .	187
Margarita ENRÍQUEZ SÁNCHEZ	
Controversias del Santo Oficio: disertaciones sobre el papel de la Inquisición en el derrocamiento del virrey Iturrigaray en 1808 . . . . .	203
Carlos G. MEJÍA CHÁVEZ	

## PRESENTACIÓN

El andamiaje institucional de la Inquisición ha sido visto desde hace ya muchos años por las diferentes transgresiones que vigiló y castigó; la historiografía ha despertado el interés por el estudio de los bigamos, los supersticiosos, los solicitantes o los blasfemos, abundando los estudios de las particulares circunstancias de los sujetos implicados en los diferentes procesos inquisitoriales. En este sentido, y con la intención de establecer nuevas visiones de los delitos inquisitoriales en una época en que la Institución se encuentra más vigente que nunca, fueron reunidos en este tomo las discusiones que se llevaron a cabo en el marco del *Tercer Coloquio de Inquisición en Nueva España: del Antiguo Régimen a los Albores de la Modernidad*—coordinado magistralmente por Adriana Rodríguez Delgado, y que sin su complicidad esta compilación nunca se hubiera llevado a cabo—, lo que fortalecerá la apreciación novedosa de las diferentes transgresiones ocurridas en el Nuevo Mundo a partir del siglo XVI y hasta las últimas manifestaciones de persecución inquisitorial en el siglo XIX, mismas que se detallan a continuación.

*Los afectos del amor de Dios como medios de subsistencia para algunas mujeres de la ciudad de México, siglos XVI-XVIII.* Este trabajo se centrará en aquellas mujeres que fueron catalogadas por las autoridades inquisitoriales de alumbradas o ilusas, términos que fueron utilizados indistintamente por los inquisidores del Santo Oficio novohispano. La diferencia entre ambos términos es exigua; las alumbradas creían que poniéndose en oración mental alcanzaban la comunicación directa con Dios, logrando con esta un alto grado de perfección, así como el don de realizar milagros, tener revelaciones, predecir el futuro, y el poder cometer cualquier tipo de concupiscencia, sin que por ellas fuera considerada pecado;



en cambio, las ilusas simplemente propagaban el haber, logrando con esta un alto grado de perfección, así como el don de realizar milagros, tener revelaciones, predecir el futuro, y el poder cometer cualquier tipo de concupiscencia, sin que por ellas fuera considerada pecado.

*Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII.* De los siglos XVI-XIX las habitantes de los conventos femeninos se vieron involucradas en las denuncias y procesos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en delitos como hechicería, visiones y revelaciones, hechos y dichos heréticos, ilusión, calumnia, etcétera. En el siglo XVIII estos casos incrementan, mostrándonos una visión más amplia de las transgresiones en las que podían incurrir estas religiosas, tales como renegar de la Virgen, de Cristo, azotar crucifijos, etcétera. Se expondrán algunos casos de las religiosas novohispanas del siglo XVIII que presentan actos o comportamientos que van en contra de lo establecido por la Iglesia, tanto por su condición de monja o novicia como de buen católico.

*Prácticas brujeriles entre los judaizantes novohispanos del siglo XVII.* En el contexto novohispano del siglo XVII, los criptojudíos exiliados de la península profesaban su judaísmo en secreto para no levantar sospechas de las autoridades y de la sociedad mayoritaria. Sin embargo, la influencia de las prácticas brujeriles de la época los orientaba a trasgredir no solo los obligados paradigmas cristianos, sino también los principios, ya de por sí confusos, de su propia religión —que también censuraba dichas prácticas—. El objetivo de este trabajo, por tanto, es mostrar cómo sus creencias fueron adquiriendo referentes que, a través de la transmisión oral, transformaban su manera de enfrentar la realidad. Así, la mentalidad de los criptojudíos estaba condicionada a los gastados recuerdos de su fe prohibida, a las tendencias ideológicas de la época y a las circunstancias específicas de los individuos dentro del contexto.

*Prácticas mágicas e Inquisición en España y en el Nuevo Mundo.* La implantación de las prácticas inquisitoriales en las tierras del

Nuevo Mundo no puede comprenderse en su totalidad sin tener en cuenta las nuevas relaciones sociales surgidas en Europa como producto de la contrarreforma religiosa. Precisamente, el artículo inicia sus primeras reflexiones planteando los aspectos generales entre España y América en torno a estas grandes cuestiones, destacando la importancia de la diversidad social y las dificultades de aceptación de una cultura impuesta. En este proceso de análisis se presta especial atención a las prácticas mágicas, a la diferente interpretación de los delitos como consecuencia de una legislación elaborada en la metrópoli, y a la evolución de la distribución étnica de las Indias que se reflejó en una disminución de las poblaciones autóctonas y en un incremento del resto de los pobladores. Otros rasgos representativos del artículo están relacionados con el sincretismo religioso originado por la peculiar situación del continente americano, con el análisis de los procesos inquisitoriales y con las variantes legislativas que se daban en estos casos. Finalmente, la autora alude a las interacciones culturales recíprocas que se plasman en nuevas formas de convivencia alentadas por la influencia del pensamiento de las Luces en ambos lados del Atlántico.

*Perspectivas de los tribunales americanos sobre del delito de hechicería en el siglo XVII.* Esta modesta investigación pretende establecer las similitudes y las diferencias —desde la perspectiva de un enfoque comparativo— que se dieron en la represión de la práctica de la hechicería entre los tres tribunales inquisitoriales instaurados en la América española. Para ello me basaré en los lineamientos de la historia comparativa planteada por John Elliot. En suma, la dirección que toma como base esta investigación irá dirigida a desarrollar la comparación entre las semejanzas de los tribunales inquisitoriales americanos a partir de la aplicación de la justicia —particularmente en el delito por hechicería durante el siglo XVII—, lo que, a su vez, hará patente sus diferencias.

*Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España.* El objetivo del artículo es analizar la actividad del Tribunal del Santo Oficio en cuanto a la censura

y el control de reliquias en territorio novohispano. Se comentan algunos casos inquisitoriales sobre reliquias falsas y controversiales correspondientes al siglo XVII, con la finalidad de observar el proceder del Santo Oficio respecto a la devoción generada por objetos o restos corporales que eran considerados por la sociedad como reliquias, pero que no tenían la aprobación eclesiástica.

*El sermón denunciado de fray Andrés de Herrera: recepción y contexto.* Entre numerosas denuncias inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII se encuentran varias referentes a sermones. En ellas se cuestionan los contenidos transmitidos durante este ejercicio de oratoria. El objetivo de esta colaboración será analizar la denuncia contra un sermón pronunciado por el fraile mercedario Andrés de Herrera, quien lo pronunció en 1624 en la catedral de Mérida, y cuestionar la idea que la denuncia se debía exclusivamente al contenido del sermón. A partir de esta pesquisa inquisitorial se analizarán las proposiciones que escandalizaron a la sociedad yucateca. En la comunicación se explicará la relación que existe entre el sermón emitido y las fuentes de las cuales se había nutrido su autor. Se compararán las aseveraciones del fraile con la obra de santa Gertrudis, y si las “proposiciones” del mercedario fueron inspiradas en esos textos que circulaban impresos. También se intentará desentrañar el contexto que originó la acusación. ¿Fueron efectivamente las proposiciones del fraile que la originaron, o existieron otros elementos que interfirieron en la denuncia? Una de las crónicas mercedarias relata los problemas previos que tuvo fray Andrés antes de llegar a Yucatán. Quizá la recepción del sermón en parte fue trastornada por las noticias que llegaban desde México.

*De calificadores y transgresiones: el discurso eclesiástico en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Entre la tradición y la modernidad.* El presente texto se basará en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII: el primero, iniciado en 1710 y concluido en 1712, contra Joseph Lázaro, de casta lobo, por idolatría, y el segundo contra María Cayetana Loria, mulata, y el bachiller Ángel Vázquez, mestizo, por ilusos, entre 1778 y 1792, con el objetivo de ana-

lizar los cambios y continuidades en el discurso eclesiástico de los calificadores encargados de realizar la censura teológica de los hechos presentados ante el Tribunal, enmarcados en el binomio tradición-modernidad, propio del siglo XVIII novohispano.

*Licencias para imprimir los pronósticos de temporales: impresos de “buena y segura astrología”, siglo XVIII.* Se pretende reconstruir el proceso de emisión de licencias para imprimir los pronósticos de temporales llevados a cabo durante el siglo XVIII. Para lo cual, es necesario entender en qué consistían estas publicaciones, quiénes eran sus autores y los calificadores que se hacían cargo de examinarlos, los cuales se debían guiar por los parámetros de censura establecidos, emitiendo así sus pareceres, que daban lugar —en caso de ser aprobatorios— a la licencia de impresión. Era la Inquisición la que se hacía cargo de la censura previa a la impresión de este tipo de obras, a diferencia del resto, que eran examinadas por el gobierno civil y la Iglesia.

*Algunos corsarios franceses juzgados por la Inquisición episcopal en la Audiencia de Los Confines y la provincia de Yucatán, 1559-1563.* Entre los años 1559 y 1563, los inquisidores episcopales, tanto de la Audiencia de los Confines como de la provincia de Yucatán, encabezaron juicios inquisitoriales contra quince corsarios de origen francés y uno de origen inglés por piratería y luteranismo, mismos que desembocaron en castigos diversos, a pesar de haber sido procesados por los mismos jueces. Estas acciones tuvieron consecuencias sociales y culturales en la población de dichas regiones.

*Un caso de Inquisición episcopal en Yucatán: Pedro Bruxele, juzgado en Mérida, 1560.* El objetivo de este trabajo será analizar un caso de inquisición en Yucatán. Se trata del proceso contra un capitán, protestante de origen francés, llamado Pedro Bruxele, quien ha sido denunciado por varios de sus compañeros en 1560 ante las autoridades franciscanas en Mérida. Entre las acusaciones en su contra destacan el haber participado en saqueos en los puertos de Nueva Granada: Santa Martha y Cartagena, así como realizar actos sacrílegos junto con sus compañeros. Este caso es un ejem-

plo, pues se trata de los primeros brotes de ideas protestantes, aunque no demuestra a ciencia cierta la cosmovisión protestante de esa época, pero sí da algunas referencias de lo que pudo ser uno de ellos.

*Guillén de Lampart y su intento de sublevación de la Nueva España: 1642-1659.* El propósito de este artículo es mostrar al lector parte de la vida y la obra de Guillén de Lampart en el contexto político-social de la Nueva España de mediados del siglo XVII, exponiendo algunos elementos a partir de los cuales se le considera como un precursor de la independencia de México. Guillén, quien castellanizó sus apellidos como Lombardo de Guzmán, fue un personaje de origen irlandés, que llegó a vivir a la Nueva España en 1640, y entre ese año y 1642 vivió en las casas de Cabildo de la ciudad de México. Durante ese periodo difundió la idea de encabezar la liberación del yugo español, siempre y cuando se unieran con él en su lucha, hasta nombrarlo rey de México. Estas proclamas llegaron a oídos de las autoridades del Cabildo, quienes tomaron la decisión de conducirlo al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, donde inició un largo y penoso proceso de 17 años, interrumpidos por unas horas de fuga en 1650. El objetivo fundamental de Lampart era hacer una denuncia social de la forma de proceder y de los abusos cometidos por los inquisidores tanto en perjuicio de él como de los criptojudíos, varios de ellos presos también en las cárceles secretas de la Inquisición. Así, el proceso que le siguió la Inquisición a Lampart se puede considerar como un ejemplo de sobrevivencia y de denuncia del proceder de los inquisidores, y a partir del caso de Guillén Lombardo de Guzmán tener una visión sobre la inquisición de la Nueva España a mediados del siglo XVII.

*Controversias del Santo Oficio: disertaciones sobre el papel de la Inquisición en el derrocamiento del virrey Iturrigaray en 1808.* La madrugada del 16 de septiembre de 1808 fue depuesto de su cargo violentamente el entonces virrey de Nueva España, don José de Iturrigaray, por un grupo de embozados dirigidos por el comerciante Gabriel de Yermo. La conspiración y el golpe contaron con el

beneplácito de los integrantes de la Real Audiencia, del Cabildo comercial y (según dicen) también del arzobispo y la Inquisición. A pesar de que esta tesis ha sido aceptada por el gremio histórico, realmente no ha sido estudiada en su totalidad, ya que la lectura y el análisis de los documentos que se generaron posteriormente a la caída del virrey (escritos por los actores principales), así como a las referencias que de él se hacen en las obras históricas de los grandes historiógrafos decimonónicos, no concuerdan si realmente la Inquisición y el arzobispo participaron premeditadamente en el golpe. El siguiente trabajo tiene como finalidad exponer los testimonios que existen sobre la conspiración, así como su análisis, para poder discernir acerca del papel que jugó la Inquisición, y demostrar que la acusación directa de su participación se ha sostenido por tergiversaciones que se le atribuyeron en el siglo XIX.



## LOS AFECTOS DEL AMOR DE DIOS COMO MEDIOS DE SUBSISTENCIA PARA ALGUNAS MUJERES DE LA CIUDAD DE MÉXICO, SIGLOS XVI-XVIII

Adriana RODRÍGUEZ DELGADO\*

Los llamados *Indicios del amor de Dios* o *Afectos del amor de Dios*<sup>1</sup> resultaron ser todas aquellas demostraciones extraordinarias, como raptos o arrobos,<sup>2</sup> estados de puerilidad, levitaciones, temores (temblores) y visiones, que las alumbradas y/o ilusas utilizaron para hacer patente el estado de virtud y santidad que Dios les había concedido; por esta razón fue que tales manifestaciones no solamente fueron exhibidas en lugares sacros, como iglesias, ermitas y conventos, sino también en sitios públicos, como portales, mercados, plazuelas; esto es, lugares con mucha afluencia de personas; aunque también hubo ocasiones en que esos estados de enajenamiento se llevaron a cabo en reuniones privadas, como las efectuadas por las hermanas Romero: María, Nicolasa, Josefa y Teresa, cuatro criollas que vivieron en la capital de la Nueva España en la primera mitad del siglo XVII.

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> “Indicios del amor de Dios” fue un término acuñado por los alumbrados extremeños en la España del Siglo de Oro; en cambio, “Afectos del amor de Dios” era la expresión que utilizaron los alumbrados novohispanos del siglo XVII para designar sus raptos, arrobos, visiones, etcétera.

<sup>2</sup> El éxtasis es uno de los innumerables efectos del amor místico; si era manifestado de forma suave, se llamaba *arrobo*; por el contrario, si implicaba vehemencia y violencia, se denominaba *rapto*.



Tiempo en el que un reducido grupo de vecinos de la ciudad de México, entre los que se hallaban Francisco Antonio de Loaysa, maestro cerero con tienda en la plazuela del Volador, y su mujer, Ana de la Parra, de continuo invitaban a las Romero, principalmente a Nicolasa, Josefa y Teresa, a unos convites privados, donde eran agasajadas con manjares, vino, tabaco y otros regalos; para corresponder a tales agasajos, las hermanas trataban de que sus raptos y arrobos, así como otras manifestaciones de santidad, fueran más espectaculares que de costumbre, logrando con ello no solo el sustento diario, sino también el respeto y la admiración del entorno que las rodeaba.

El método que emplearon las alumbradas e ilusas novohispanas de exteriorizar los “afectos del amor de Dios” fue la misma que ostentaron sus antecesoras españolas, es decir:

unas almas quedaban sin sentido alguno, otras sienten algo; unas quedan del todo fuera de sí, otras entienden el estado en que están: unas oyen y no pueden hablar, otras hablan y no oyen; unas se levantan de la tierra; otras en pie; otras de rodillas; otras casi acostadas.<sup>3</sup>

Por ejemplo, a la beata Antonia de Ochoa, alias Antonia de Jesús, le daban unos “accidentes”; esto es, arrobos de una o dos horas, en los cuales hacía gestos y se ponía fuera de sí; cuando se sosegaba cantaba versos divinos. Algunas veces, cuando le daban dichos accidentes, la ponían en cruz tendida en el suelo y le echaban agua bendita, con lo que se sosegaba y volvía en sí, acontecimientos que regularmente ocurrían en la iglesia del Convento de San Agustín y en el locutorio del Convento de las Religiosas de Jesús María.<sup>4</sup>

Por otra parte, cuando se arrobaba Nicolasa Romero, alias Nicolasa de Santo Domingo, se rasgaba la ropa, se ponía mons-

<sup>3</sup> Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados 1570-1630. V Temas y personajes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1994, pp. 211 y 212.

<sup>4</sup> AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 25, f. 378v.

truosa, los ojos se le encendían encarnizados y las venas de la garganta se le hinchaban.<sup>5</sup> Otras veces se ponía en cruz de rodillas, o bien se echaba con los brazos tan yertos que entre varias personas no los podían doblar.<sup>6</sup>

En cambio, cuando se arrobaba Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, beata de finales del siglo XVIII, lo hacía con la cabeza levantada, los ojos fijos mirando para arriba y las manos levantadas al aire, incluso se decía que estando en ese estado llegó a echar sangre por la boca, la cabeza y el corazón.<sup>7</sup>

En el transcurso de los siglos XVI al XVIII, la prédica y la práctica de los “afectos del amor de Dios” por parte de algunas mujeres, originarias o vecinas de la ciudad de México, cuya condición fue el estado de beata o lo que es lo mismo, mujeres dedicadas a la oración que no forzosamente estaban vinculadas a un Orden tercera, sin embargo, vestían hábito religioso (franciscano, agustino, dominico o carmelita), vivían con recogimiento, profesaban el celibato, y fundamentalmente que el vulgo tenía por santas,<sup>8</sup> se convirtieron en el *modus vivendi* de estas, lo que en gran medida se debió al clima de exaltación religiosa que se vivió en aquellos tiempos, principalmente en lo que se refiere al periodo conocido como *el barroco novohispano*, época en la que reinaba lo sobrenatural y lo milagroso.

En efecto, *el barroco novohispano* es una etapa en la que la propia Iglesia católica fue promotora de una religiosidad desbordante, característica que sirvió de marco perfecto para la proliferación de personajes, tales como hechiceros, curanderos, brujos, astrólogos, adivinos, milagreros, alumbrados, etcétera, que a juzgar por la documentación inquisitorial tuvieron buena aceptación entre la sociedad novohispana, sobre todo entre los sectores pobres de la población.

<sup>5</sup> AGN, Inquisición, vol. 433, exp. 1, f. 8v.

<sup>6</sup> *Ibidem*, f. 12.

<sup>7</sup> AGN, Inquisición, vol. 1419, exp. 1 y 2, f. 30v.

<sup>8</sup> Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-FCE, 2006, p. 30.

Pero no solo el clima de exaltación religiosa que imperaba motivó que estas mujeres explotaran la supuesta santidad de la que hicieron gala, sino que de igual forma influyó que la mayoría de ellas fueran mujeres solas y desamparadas, pertenecientes a las clases subalternas, y qué mejor vía para ganarse el sustento diario que pretender estar en olor de santidad.

De acuerdo con la documentación analizada, la baja condición socioeconómica de alumbradas e ilusas propició que la mayoría tomaran el camino de la soltería, sin padecer por ello el rechazo de la sociedad; por el contrario, durante los siglos XVI y XVII el estatus de soltera fue muy común entre todas aquellas mujeres que lamentaban la carencia de una dote, las que trabajaban, o bien las que dirigían algún negocio para resolver su situación económica.<sup>9</sup>

A través del comportamiento cotidiano de las llamadas alumbradas e ilusas se puede decir que el estatuto sociocultural de estas mujeres fue servir de mediadoras entre el hombre y la deidad. Si bien es cierto que para resolver un problema se recurría a la ayuda de Dios, a la Virgen o a los santos, es un hecho que en algunas ocasiones también se recurrió a la ayuda de este tipo de beatas para resolver asuntos tan diversos como encomendar a Dios personas vivas y difuntas, rogar por la sanación de los enfermos, dictar pláticas espirituales con la finalidad de reconfortar a las almas en desasosiego por sus flaquezas o infortunios, gobernar los espíritus de varones y fémimas, y predestinar el destino de las almas del purgatorio. Por ejemplo, Antonia de Ochoa se jactaba de que solía ver las almas de los difuntos; incluso en una ocasión esta mujer se dirigió hasta el barrio de San Antón a recoger unos huesos de difunto para enterrarlos, ya que el alma de esos huesos estaba penando por no estar enterrados.<sup>10</sup>

Otro caso es el de Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, quien manifestó haber resucitado a un niño que se había ahoga-

<sup>9</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, Colmex, 1987, p. 151.

<sup>10</sup> AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 25, fs. 377v-378.

do, y además que por su intersección habían salido muchas almas del purgatorio, esto gracias a que gozaba de la protección de cinco ángeles de la guarda: san Miguel, san Gabriel, san Rafael y otros dos querubines.<sup>11</sup>

Para desempeñar tales tareas, las alumbradas e ilusas decían que habían sido bendecidas con dones divinos: visiones, revelaciones, don de la curación y de la bilocación, entre muchos otros, los cuales pusieron al servicio de la comunidad, solicitando para ello una retribución, ya fuera en dinero, en comida, en ropa y hasta en joyas. A las ya citadas hermanas Romero, Ana de la Parra les obsequió dos vestidos, dos pares de pulseras de perlas y una gargantilla de perlas con extremos de oro,<sup>12</sup> esto a manera de compensación por haber bendecido su casa con su presencia, y sobre todo con sus muestras de santidad.

Otro ejemplo es el de María Rita Vargas, beata del siglo XVIII, que a través de sus dotes de santidad, entre los que se encontraban entablar soliloquios con el niño Jesús, logró que su padre espiritual, Antonio Rodríguez Colodrero, capellán del Convento de San Lorenzo, la protegiera y la mantuviera, compartiendo con ella el mismo techo.<sup>13</sup>

Entre el círculo de beatas acusadas de alumbradas e ilusas, la forma como obtuvieron sus dones divinos fue mediante una enfermedad. En la documentación inquisitorial se encontró que la mayoría de las mujeres que gozaban de fama de santidad habían pasado un padecimiento de gravedad que casi les había costado la vida, pero que gracias a sus ruegos y oraciones habían tenido una visión, mediante la cual habían recuperado la salud, y desde entonces habían quedado con el don de las visiones de seres sobrenaturales. Las visiones se convirtieron en el medio más eficaz para interceder por las personas que lo solicitaban, y de esa forma aseguraban su sustento diario.

<sup>11</sup> AGN, Inquisición, vol. 1419, exp.1 y 2, fs. 103v y 104v.

<sup>12</sup> AGN, Inquisición, vol. 433, exp. 1, f. 8.

<sup>13</sup> Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia*, México, UNAM, 1988.

Un caso interesante es el de María Romero, alias María de la Encarnación, quien aun estando presa en cárceles secretas no dejaba de tener visiones. El 18 de agosto de 1650 solicitó audiencia a los inquisidores para manifestar que “todas las noches después de las doce se le aparece un ánima que estaba en gravísimas penas en el Purgatorio”.<sup>14</sup> El alma en pena era uno de los dos secretarios del obispo Juan de Palafox, que estaba padeciendo las llamas del Purgatorio, porque en un pliego que había mandado el prelado a España, el hombre en cuestión había puesto (por su propia cuenta) un renglón, no se especifica de que índole, pero María infiere que se trataba de algo en contra de los inquisidores y del propio Palafox; por ello el ánima, a través de su intersección, solicitaba el perdón para que su alma se fuera al cielo.<sup>15</sup>

Otro medio que utilizaron las alumbradas e ilusas novohispanas para hacer patente su estado de santidad fue echar mano de los castigos corporales: flagelación, cilicios y azotes; esto es, elementos de piedad personal que a su vez fueron indispensables para llegar a los raptos, arrobos, visiones, temores, etcétera. En Nueva España se halló muy arraigada la creencia de que el dolor físico era una expresión de santidad; tal opinión fue aprovechada por este tipo de mujeres, pues mediante el autocastigo se consolidó su figura dentro de su entorno social.

De los documentos estudiados tenemos los casos de Antonia de Ochoa y María de San Joseph, beatas célebres del siglo XVII por los martirios que padecieron. De la primera se comentaba que practicaba disciplinas nocturnas hasta hacer sangrar su cuerpo.<sup>16</sup> Ambas mujeres dijeron tener estigmas en el cuerpo, concretamente llagas en el pecho y en las manos, emulando con ello el sufrimiento de Jesús cuando fue crucificado. Por otra parte, María Rita Vargas dormía en el suelo, ayunaba tres veces a la semana y además

<sup>14</sup> AGN, Inquisición, vol. 433, exp. 5, fs. 479v.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f. 480.

<sup>16</sup> AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 25, fs. 374-374v.

todas las noches tomaba disciplina de sangre durante dos o tres horas y eran tan extremas que muchas veces llegó a desmayarse y consistía en ponerse dos silicios, una corona, cargar un banquillo o tranca, descalzarse. Andar con las rodillas, codos y lengua en el suelo. Muchas veces se colgaba cuatro o cinco horas de los cabellos.<sup>17</sup>

Parte fundamental, o mejor dicho, indispensable de la santidad de las beatas fueron las agresiones demoniacas. La intrusión de la figura del demonio se debió, en gran medida, a la noción que había de un Dios severo y omnipotente que permitía la intervención de un demonio activo y poderoso que acechaba a sus víctimas con tentaciones y suplicios; en otras palabras, se trató de un instrumento de la justicia divina, útil y necesario para el camino de salvación.<sup>18</sup>

En efecto, el demonio se aparecía como un ser sobrenatural que llenaba la cabeza de su víctima con pensamientos heréticos y tentaciones carnales, y entre más resistencia se opusiera, más tormentos y vejaciones se tenían que soportar. Estos martirios se convirtieron en una expresión de virtud cristiana, es decir, que los suplicios diabólicos fueron el medio más eficaz para fortalecer la santidad de alumbradas e ilusas, ya que “entre más vivas y persistentes fueran las representaciones del demonio, más dignas de admiración y de respeto eran las víctimas”.<sup>19</sup>

Ana de Guillamas o de Peralta, beata del siglo XVI que vestía hábito del Carmen, públicamente propagaba que tenía pláticas y visiones del demonio. Textualmente decía que hablaba y discutía con el diablo lo mismo que hablaba y discutía con la gente. Incluso en la causa inquisitorial que se siguió contra esta mujer se refiere que tres días después del auto de fe del 8 de diciembre de

<sup>17</sup> Ramírez Leyva, Edelmira, *op. cit.*, p. 24.

<sup>18</sup> Cervantes, Fernando, “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en García Ayluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I: *Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, UIA-INAH-Conдумex, 1993, p. 137.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 131.

1596, estando Ana rezando, el diablo le dijo: “¡Pobre Carvajal, que lo mataron sin culpa!”, a lo que ella le respondió: “pues ¿qué quieres tú ahora, que le tenga yo mucha lástima?”.<sup>20</sup>

Los embates demoniacos llegaron a ser tan inclementes, que muchas de estas mujeres estuvieron al borde del suicidio, como le aconteció a la antes citada María de San Joseph, beata con hábito exterior de santa Rosa, a quien el diablo había persuadido para que se matara; para ello le había puesto en las manos un hierro de zapatero, y en otra ocasión, el instrumento proporcionado por el maligno fue una sogá para que se ahorcara con ella.<sup>21</sup>

Una pieza clave en el comportamiento de las beatas novohispanas fue el voto de castidad, elemento que se convirtió en un requisito indispensable de santidad,<sup>22</sup> tanto de solteras como de casadas; por ejemplo, Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, aun cuando se hallaba casada con el sastre Juan Ortiz, decía que “aunque era casada nunca uso del matrimonio, cuando su marido lo intentaba se quedaba dormido y privado”.<sup>23</sup>

Por su parte, la mestiza María de la Concepción, beata de finales del siglo XVI que vivió atrás de Colegio de Niños, era vista como una sierva de Dios, porque se hallaba tan espiritual y tan cerca de Dios, que no necesitaba la intercesión de los santos; para ello, desde la edad de ocho años hizo votos de guardar su virginidad, pobreza y obediencia, y a partir de los diecisiete se vistió de hábito de la orden franciscana.<sup>24</sup>

Paradójicamente, el voto de castidad no fue más que un velo para esconder las verdaderas actitudes de estas mujeres; esto es,

<sup>20</sup> Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados, 1570-1630*, III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, p. 628.

<sup>21</sup> AGN, Inquisición, vol. 450, exp. 13, f. 551.

<sup>22</sup> Rubial García, Antonio, *op. cit.*, p. 31.

<sup>23</sup> AGN, Inquisición, vol. 1419, exp. 1 y 2, f. 97v.

<sup>24</sup> Curiosamente, María de la Concepción no fue juzgada por el delito de ilusa o alumbrada, sino por el de blasfemias; véase su proceso en AGN, Inquisición, vol. 48, exp. 4, fs. 115-163v.

el goce de los deleites impuros. En otras palabras, conductas de índole sensual y sexual, tales como ósculos, tocamientos deshonestos, poluciones, comunicación ilícita, entre muchas otras. Frecuentemente este tipo de personajes ejercitaban lo contrario a lo que enseñaban; si se profesaba castidad, en realidad se estaba practicando la lujuria; cuando se anhelaba pureza, lo cierto fue que se doblegaba a tentaciones lascivas.

Un ejemplo típico de esta situación se halla en el proceso de Teresa Romero, alias Teresa de Jesús, quien a pesar de pregonar públicamente que había hecho voto de castidad, tuvo diversos amores ilícitos, entre los que se encuentra la relación de amancebamiento que sostuvo con un pariente, el hermano de su padre, Diego Romero. Inclusive cuando Teresa ingresó a cárceles secretas en 1649, estaba encinta dio a luz un varón, que recibió el nombre de Juan.<sup>25</sup>

Otro caso fue el de la cordobesa Marina de San Miguel, beata con hábito de la orden de Santo Domingo, quien estaba plenamente convencida de que el tener ósculos, tactos deshonestos y poluciones con diversas personas, si estos eran hechos con buena intención, no constituían ningún pecado mortal. Actitudes que tanto Marina como su maestro Juan Núñez de León —corifeo del grupo de alumbrados de la ciudad de México a finales del siglo XVI—, justificaron de “mortificaciones del espíritu”.<sup>26</sup>

Más aún, estando Marina de San Miguel reclusa en cárceles secretas, el 25 de enero de 1599 solicitó audiencia a los inquisidores para confesar que

dijo que abra veinte años que ésta trató como a hombre espiritual a Juan Núñez, balanzario, y duró el dicho trato abra seis años; y le trataba a ésta de cosas de Dios y de su amor, y de la resignación a su voluntad; y tratando de esta plática, besaba y abrazaba

<sup>25</sup> *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. 17, núms. 1-3, 1946.

<sup>26</sup> Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o embusteros: los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2002, p. 49.



a ésta, y le metía la lengua en su boca y le tocaba con su mano los pechos y partes vergonzosas, diciendo: todo esto es tierra.<sup>27</sup>

Como se ha podido ver de manera sucinta, la condición de mujeres santas y virtuosas les valió la deferencia de su entorno social, principalmente de la clerecía. El historiador Antonio Rubial dice al respecto:

la reputación de una persona como “santa” tenía mucho que ver con la publicidad que hacían sus seguidores, la cual predisponía a los nuevos espectadores a considerar los actos del santo como milagrosos. Esto se veía reforzado aún más cuando existía una autoridad religiosa que avalaba con sus actitudes la ortodoxia de tales personas. A veces esas autoridades podían ser los confesores, en otras ocasiones los clérigos eran familiares y hasta benefactores de aquellos que mostraban señales de santidad.<sup>28</sup>

En algunos casos fue tal la influencia que ejercieron estas beatas, que las encontramos como auténticas consejeras en asuntos teológicos o en aspectos de la vida cotidiana, situación que para algunos investigadores significó una cuestión de revancha social y sexual por parte de las mujeres en la época virreinal.<sup>29</sup>

Una muestra de esta condición se halla en el proceso de la multitudada Antonia de Ochoa, quien junto a su padre espiritual, fray Clemente de Ledesma, ministro terciario franciscano, conspiraron en la elección de hermano mayor y consiliarios de la tercera Orden en 1686, para lo cual se valieron de las visiones que profesaba la beata para imponer al candidato elegido por Ledesma. Tales acontecimientos se desarrollaron de la siguiente manera: para ocupar el cargo de hermano mayor la mayoría se inclinaba por el licenciado Antonio Rodríguez; sin embargo, fray

<sup>27</sup> Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados 1570-1630. III Los alumbrados...*, *cit.*, p. 619.

<sup>28</sup> Rubial García, Antonio, *op. cit.*, pp. 40 y 41.

<sup>29</sup> Véase las obras de Solange Alberro, Noemí Quezada, Ruth Behard, entre otras.

Clemente de Ledesma apoyaba a otro candidato, el presbítero Villarreal; para que este último ganara la elección, Ledesma utilizó las visiones y revelaciones de Antonia de Ochoa como medio de coacción para que se votara por su protegido, lo que en un principio logró, puesto que cuando se llevó a cabo la elección el triunfo fue para Villarreal, pero al descubrirse la injerencia de Ledesma en la elección, el proceso fue anulado.<sup>30</sup>

La intervención de la justicia inquisitorial en los casos que he mencionado de beatas alumbradas e ilusas de la ciudad de México en los siglos XVI al XVIII fundamentalmente se debió a la supuesta santidad mostrada por estas mujeres, la cual significó contravenir la función social de la Iglesia católica suplantando el papel del orden sacerdotal. Las beatas, a través de sus dones de santidad, sirvieron de mediadoras entre el hombre y la deidad (Dios, la virgen, los santos), haciéndoles creer a sus prosélitos que su intervención era más cercana y efectiva que la de los propios clérigos; aptitud que a todas luces constituyó un comportamiento desviante, ya que para la Iglesia católica todo aquel que negara o minara el poder de la autoridad eclesiástica en materia de doctrina, de interpretación bíblica y modo de vida cristiano, era una amenaza que ameritaba la intervención del Santo Oficio.

Las confesiones de los procesos inquisitoriales de ilusas y alumbradas de las que he hecho referencia en este trabajo confirman que se trató de mujeres ávidas de mejorar su estatus socioeconómico, ya que estas, al percatarse de que al mostrar una fingida santidad conseguirían el respeto y reconocimiento de su entorno social y todo lo que ello implicaba; esto es, dinero, convites, ropajes, joyas, etcétera, no dudaron ni un instante en aprovechar tales oportunidades; así lo confirma el testimonio del presbítero Rafael Caro del Castillo, abogado de la Real Audiencia y de presos del Santo Oficio, quien en nombre de su defendida, Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, refirió que para que esta sostuviera el buen nombre que había adquirido y no perder sus

<sup>30</sup> AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 25, f. 369v.

limosnas, “se valió del perverso arbitrio de fingirse santa, logrando así la estimación de muchas personas que la socorrieron con sus necesidades”.<sup>31</sup>

Al sentir el yugo de la Inquisición, no les quedó más remedio a estas beatas novohispanas que revelar su engañoso proceder y atenerse a las consecuencias de sus actos: autos de fe, abjuración *de levi* o *de vehementi*, vergüenza pública, azotes, reclusión en hospitales, conventos o recogimientos, y el destierro.

A excepción de las causas de Ana de Guillamas, María de San Joseph, Josefa y María Romero, cuyos procesos fueron sobreseídos, de las dos últimas se sabe que fue por deceso en cárceles secretas, María en 1650 y Josefa en 1657. Del resto de beatas analizadas en este trabajo las penas fueron: la beata María de la Concepción fue sentenciada el 22 de febrero de 1574 a oír misa en la capilla del Santo Oficio en forma de penitente, sin manto y con una vela en las manos, así como a abjurar *de levi* y dos años de reclusión en el Convento de Santa Clara; al cumplir su sentencia fue puesta en libertad el 27 de junio de 1577.

La beata Marina de San Miguel, quien fue una de las iniciadoras del movimiento alumbradista en tierras novohispanas en las postrimerías del siglo XVI, salió en auto público de fe de 1601, abjuró *de vehementi*, recibió azotes, y se le ordenó la privación perpetua de vestir hábito de beata, pagar cien pesos de multa y cumplir diez años de reclusión.

De las otras dos hermanas Romero que sobrevivieron, Nicolsa fue condenada a auto particular del 29 de octubre de 1656, abjuración *de levi*, vergüenza pública, cuatro años de reclusión en el hospital de Nuestra Señora de la Concepción y destierro por diez años; sentencia que no cumplió, porque murió el 6 de marzo de 1657. Por su parte, la menor de las Romero, Teresa de Jesús, fue sancionada a auto público de fe del 19 de noviembre de 1659, abjurar *de vehementi*, doscientos azotes, los cuales no se ejecutaron por estar enferma, y servir diez años en el hospital de la Concepción.

<sup>31</sup> AGN, Inquisición, vol. 1419, exp. 1 y 2, f. 91.

Por su parte, Antonia de Ochoa fue condenada a auto de fe del 15 de enero de 1696, abjuración *de levi*, vergüenza pública y dos años de reclusión en el recogimiento y casa de la misericordia. En tanto que María Rita Vargas fue sentenciada en 1803 a auto de fe en la iglesia de Santo Domingo con insignias de penitente y vela verde, abjuración *de levi*, vergüenza pública, destierro y cuatro años de servicio en el hospital de San Andrés.

Por último, Ana Rodríguez de Castro y Aramburu fue sancionada a auto de fe en la iglesia de Santo Domingo, abjuración, vergüenza pública, seis años de reclusión en el hospital de San Andrés y destierro por diez años. La celebración del auto de fe en el que salió Ana se llevó a cabo el 4 de diciembre de 1803, y a pesar de que se menciona que tenía que portar un sambenito de media aspa, el Tribunal del Santo Oficio se gastó un total de diecinueve pesos y seis reales en la ropa que vistió ese día la reanúmero 13, es decir, Ana Rodríguez de Castro: unas naguas azules de baqueta de la tierra, unas naguas blancas de bramante, una camisa de pontivi, una casaquita de jamán, un par de medias azules, medio pañuelo blanco, un pañito de polvos y un par de zapatos.<sup>32</sup>

A manera de conclusión podemos decir que los “afectos del amor de Dios” se convirtieron en el *modus vivendi* de ciertas mujeres novohispanas que, ayudadas por el clima reinante de exaltación religiosa, supieron sacarle provecho a su supuesta santidad, aprovechándose de la buena fe de algunos de sus vecinos, personas ansiosas de buscar otros mecanismos de desahogo para sortear la atmósfera de represión generalizada que imperó durante el régimen colonial, todo con el único fin de obtener beneficios tangibles, como el codiciado reconocimiento social.

Con tan significativas muestras de santidad, las alumbradas e ilusas ganaron dádivas, dinero y prestigio social, lo que implicaba cierto poder personal, condición que de alguna manera las ayudó a trascender, aunque de manera efímera, en la vida social y reli-

<sup>32</sup> AGN, Indiferente Virreinal, caja 2562, exp. 32, f. 4v.

giosa de la ciudad de México en los siglos XVI al XVIII, sueños coartados por el yugo de la justicia inquisitorial.

La intervención de la Inquisición en los casos analizados se debió a que ilusas y alumbradas cuestionaron y rechazaron la función intermediaria de la Iglesia católica, ya que mediante sus dones divinos no creían necesaria la intrusión de clérigos como mediadores entre Dios y el hombre, punto esencial para que el Santo Oficio novohispano las condenara, ya que al negar la legitimidad de la Iglesia, se desconoce la función social de la misma.

## LAS RELIGIOSAS Y SUS PRÁCTICAS TRANSGRESORAS EN EL SIGLO XVIII

Evy PÉREZ DE LEÓN\*

Los conventos femeninos novohispanos eran recintos de mucha actividad religiosa, debido a las constantes prácticas espirituales que emulaban de las hagiografías, las cuales era preciso leer para su formación monástica. Sin embargo, fue esta misma ocupación y la consecuencia de ella lo que llevó a varias de las monjas y novicias a cometer actos transgresores, al punto de ser denunciadas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, por delitos tales como dichos y hechos heréticos, hechicería, ilusión, falsas revelaciones y dichos blasfemos heréticos.

Las prácticas transgresoras de las religiosas, frecuentemente denominadas por las autoridades inquisitoriales como “dichos” o “hechos” heréticos, consistían en palabras y en actos en contra de la fe católica o los objetos pertenecientes a la difusión de esta, tales como estampas de vírgenes, santos, ángeles, crucifijos, etcétera. Dichas acciones eran castigadas severamente, y se requería iniciar un proceso en contra de aquellas personas que fueran sorprendidas haciéndolas.

En Nueva España este tipo de actos comenzó con una religiosa llamada Elena de la Cruz, en 1568. Ella cuestionó aspectos importantes de la fe católica, demostraba conocimientos teológicos específicos. Encontraron entre sus ideas propuestas dichas por fray Luis de Granada, entre lo que la religiosa había dicho:

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

había cuestionado el poder coercitivo del Papa y del Arzobispo Montúfar para imponer obligatoriedad a los mandatos de la Iglesia fuera del campo de los siete pecados capitales. Sus lecturas y reflexiones la habían llevado a creer que si el hombre obedece los 10 mandamientos y no comete pecados mortales aseguraba su salvación.<sup>1</sup>

Elena fue denunciada y trasladada a la cárcel de la sede episcopal para su proceso, y recibió su penitencia en sesión privada. Años después, la religiosa Agustina de Santa Clara, del convento de Santa Catalina de Sena, en Puebla, era denunciada junto con su capellán, Juan Plata, por el delito de alumbrados. Desde 1586 “echaba sangre por la boca” por causa de una enfermedad supuestamente sobrenatural, y experimentó numerosas revelaciones, entre las cuales le profetizó a su confesor que iba a ser cardenal y papa. Sin embargo, la relación entre ellos no terminó aquí, sino que pasó a un plano más físico: fueron encontrados culpables de tener tocamientos deshonestos, ósculos y hasta encuentros sexuales en la azotea del noviciado. Así, sor Agustina fue extraída de la clausura y llevada a las cárceles del Santo Oficio en la ciudad de México, donde enfrentó el proceso por los delitos cometidos. Fue encontrada culpable y sentenciada a salir en el auto público del 25 de marzo de 1601:

en forma de penitente en cuerpo, sin cinto, velo ni escapulario, con una vela de cera en las manos para que abjure de levi el error de que ha sido testificada y acusada y toda otra especie de herejía. Privación perpetua de voto activo y pasivo, que sea la última de todas las monjas de la comunidad, así profesas como novicias en el coro y refectorio, que no llegue al torno, reja ni locutorio, si no fuere para confesar, y que no trate por escrito ni de palabra de revelaciones ni de las cosas que ha sido testificada y acusada, que por dos años no traiga escapulario ni cinto y que en ellos ayune los viernes y se discipline y rece los sábados la tercera parte de

<sup>1</sup> Greenleaf, Richard Edward, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, J. Purrúa Terrazas, 1985, p. 148.

rosario de Nuestra Señora y sea privada perpetuamente de velo y ocupada en la cocina y otros oficios humildes.<sup>2</sup>

Posteriormente fue recluida en el convento de la Concepción, en la ciudad de México, hecho también inédito, pues siendo ella religiosa dominica fue transferida al monasterio de otra orden religiosa en otra ciudad.<sup>3</sup>

En 1598, en el convento de Regina Coeli, de la ciudad de México, fue procesada otra religiosa, llamada María de la Natividad. A ella también se le sustrajo del convento y fue llevada a las cárceles secretas para su interrogación. A partir de una carta enviada al Santo Oficio, la religiosa se autoacusó a instancias de su confesor. En la carta expone que el demonio la incitaba a no creer que Cristo estuviera en la hostia, en la virginidad de la madre de Cristo; también de haber azotado, escupido y quemado un crucifijo; haberse querido suicidar; cortarse los dedos, la lengua y clavarse un cuchillo en el corazón.<sup>4</sup> Meses después de enviada su confesión, fue llevada a las cárceles secretas de la Inquisición, donde se llevaron a cabo sus declaraciones y se llamó a los testigos, lo que nuevamente ocurrió en confidencia, para cuidar la reputación del convento. Para 1602, se le acusó formalmente de blasfema, hereje, apóstata, perjura, y de apartarse de la ley cristiana con malicia. Después de la acusación, se solicitó que fuera puesta bajo tormento para que confesara la verdad, aunque no sabemos si realmente este se llevó a cabo.<sup>5</sup>

Al final se le penitenció como hereje apóstata en auto privado y fue sentenciada a excomunión mayor, vestir el hábito penitencial

<sup>2</sup> Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria, 1946, p. 154.

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (a partir de aquí AGN), Inquisición, vol. 180, exp. 1, fjs. 312 y 313 y 326v-327v.; véase también Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o embusteros: los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2002, p. 42.

<sup>4</sup> AGN, Inquisición, vol. 166, exp. 5, fjs. 6-11.

<sup>5</sup> *Ibidem*, fjs. 54-55v.



y abjurar de sus yerros con una vela encendida en sus manos. Además fue privada del voto activo, se le despojó del velo y fue condenada a ayunar los miércoles y viernes de todo el año, rezar salmos penitenciales y ser relegada a última en el coro y refectorio. Por último la regresaron al convento y pidieron fuera tratada con «caridad y consuelo».<sup>6</sup>

Durante el siglo XVIII en los claustros femeninos las transgresiones cometidas por las monjas y novicias denunciadas o procesadas se describen en los testimonios de las mismas acusadas y de los testigos.

Así, en 1701 Josepha Rosa de San Fernando, religiosa concepcionista del convento de San Bernardo de la ciudad de México, en su carta de autodenuncia expresa sus pensamientos contra Dios y aborrecimiento de los objetos sagrados:

llegue a tener enfado contra Dios de manera que ni mirar su hechura y Santísimo sacramento... he tenido intención de hacerle escritura al Demonio... que deseaba ver al diablo, me llevara y que se me entrara en el cuerpo...<sup>7</sup> y en la carta de su compañera de celda, Ana Javiera de Jesús, encontramos expresiones parecidas: ... no sólo en el pensamiento dije que renegaba y renegaría de Dios, de su ley, de sus santos y dudo de la Virgen, que descreía sus artículos y misterios, que negaba algunos de sus sacramentos y que negaba que había eternidad.<sup>8</sup>

En 1705, en el convento dominico de Santa Catarina de Sena de la ciudad de Antequera, la religiosa sor María de la Cruz presentó una denuncia contra sor Nicolasa de los Reyes por hechicera. La denuncia ante el Tribunal del Santo Oficio fue llevada a cabo por fray Domingo Gómez, quien era confesor de las religiosas. El fraile envió una carta a la Inquisición, donde relató

<sup>6</sup> *Ibidem*, fjs. 63-68. Véase también Bartra, Roger, *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, 2004, pp. 12-15.

<sup>7</sup> AGN, Inquisición, vol. 718, exp. 10, fjs. 77-77v.

<sup>8</sup> *Ibidem*, fj. 80.

todo lo que le había contado María. Los blasfemos que María le había escuchado a Nicolasa fueron los siguientes:

[que] nunca había amado realmente a Dios..., que lo llamaba cornudo, ... que con el Santísimo Sacramento se limpiaba el uno y el otro lugar..., también hacía cruces en el suelo con los pies y después de hacerlas les escupía, decía Lucifer era su maestro y amigo, que tenía poder para estorbar los oficios divinos quitando la pronunciación a los sacerdotes a quienes les hacía hablar en balbuceos o elevar los ecos que se formaba una melodía muy fea lo que no les permitía entender los cantos y rezos.<sup>9</sup>

Y todo esto sucedía según después de hacer sus hechicerías. Además de que a Nicolasa se le atribuía el poder de sacar a Dios de las hostias, causar dolores de tripas, cabeza y cadera, así como salir del convento atravesando paredes, entre otras cosas.

Al recibir la acusación en el Tribunal, los inquisidores solicitaron informaciones por parte del comisario de la Inquisición para la ciudad de Antequera, fray Joseph de Aragón. Éste respondió que sor María de la Cruz era conocida por fatua y demente, además de que ya no se le daba la comunión, que todo lo que denunció en contra de Nicolasa fue realizado por ella misma, y que era conocido en el convento que había conflictos entre estas dos religiosas. El caso se cerró sin que sor Nicolasa de los Reyes fuera molestada, y María de la Cruz fue considerada una persona con desequilibrio mental.<sup>10</sup>

En 1717, ante el Tribunal del Santo Oficio, fue denunciada la religiosa Paula Rosa de Jesús, del convento de San Lorenzo de la ciudad de México, por don Miguel de Rojas, clérigo, presbítero, confesor y predicador. Este, en su carta, mencionó que a la religiosa se le tenía por energúmena, y cuando se le mandó a

<sup>9</sup> Jiménez Olivares, Cristina, *Psiquiatría e Inquisición*, México, UNAM, 1992, pp. 130 y 131.

<sup>10</sup> AGN, Inquisición, vol. 729, exp. 5, fjs. 344-354. También Jiménez Olivares, Cristina, *Psiquiatría e Inquisición, cit.*, pp. 129-132.

llamar ante la Inquisición declaró que la monja parece ser ilusa del demonio:

entre las cosas que ha sido y me hace fuerza es que ha expedido por la boca alfileres, pedacitos de alambre y cabellos, con él hay menudencias que puede haber en un monasterio y no cosas que hay ya en el siglo, indicio que parece ser más ficción que demostración diabólica. He oído decir que cuando comulga no hace postración alguna [...] que el Demonio había atravesado la oreja de dicha monja contra la cabecera de su cama [...] que el Demonio la había arrojado por un corredor abajo y que se había quedado pendiente en el aire con las manos.<sup>11</sup>

El Santo Oficio, después de recibir toda la información de lo ocurrido a Paula Rosa, mandó dos examinadores carmelitas para averiguar estos hechos (fray Pablo de Santa María, prior de los carmelitas descalzos de la Ciudad de México, y fray Andrés de San Miguel). Durante la primera visita no pasó nada realmente sobresaliente. Los frailes la examinaron con preguntas sobre los sucesos de su vida, su niñez, dónde había vivido, las personas con quienes había tratado, los ejercicios en que se había ocupado, etcétera. Paula Rosa contestó las preguntas y salió del locutorio. Sin embargo, después la priora comentó a los frailes que al momento de salir del locutorio la acusada prorrumpió en quejas contra el señor arzobispo, quien según ella creía que su mal era fingido. Fue a partir de la segunda visita cuando durante su examen en el locutorio la religiosa empezó a sufrir los supuestos ataques del demonio:

de repente empezó a arquear como que se le alborotaba el estomago y a toser como que se ahogaba y arrojó por la boca una cosa que parecía pellejo o pella atravesada con un clavo de cuatro dedos de largo, algunos alfileres doblados [...] tirándose por el suelo, hablando mil disparates [...] blasfemando, maldiciendo a quien le había dado el ser y otros disparates de escritura y pacto,

<sup>11</sup> AGN, Inquisición, vol. 767, exp. 9, fjs. 216-216v, 219-219v.

inquisición, vela verde y encerramiento [...] y reparando que a cada paso por instantes se trabucaba en las palabras porque unas eran en persona del Demonio, como si fuera él el que hablaba.<sup>12</sup>

La tercera vez que los frailes acudieron a visitar a la religiosa, debido a lo ocurrido en la entrevista anterior, y dado que el escándalo se había hecho notar hasta afuera del convento, en esta ocasión el examen se realizó en un oratorio inferior. Además, los acompañaron la madre priora, el padre capellán don Francisco Aedo y el sacristán. Fray Pablo de Santa María habló con Paula Rosa y la instó a que reconociera sus culpas y malicias, que se arrepintiera de ellas, y a cambio recibiría el perdón de las autoridades. Sin embargo, esta se volvió a tirar al suelo haciendo “visajes” y todo lo demás que había hecho en la inspección anterior. Por esa razón se procedió a exorcizarla, y los frailes quedaron convencidos de su fingimiento debido a un error en respuesta cometido por la religiosa:

me respondió era el mejor ángel y vino a rematar en que era Luzbel y volviéndole a mandar en nombre de Jesucristo dijese ¿Cómo estaba en aquella criatura y porque? Me respondió con estos términos: no estoy poseso, sino obseso y reparando en la impiedad, vi con ella diciéndole ¿De esa manera habla un Demonio? ¿El Demonio está obseso, ni poseso? No estoy posidente, sino obsidente, habías de decir.<sup>13</sup>

Dado el claro error de la religiosa, el fraile Pablo de Santa María preparó algunas tretas para hacer obvio el fingimiento de Paula Rosa acerca de la obsesión del demonio en su cuerpo:

teniendo tan probables indicios del engaño, quise averiguarlo con otro engaño y así cogí una bolsa de tela que servía a un relicario y puesto en ellas un relicario sin reliquias y dos papeles que el uno era una plana de un muchacho de escuela y en el otro estaba

<sup>12</sup> *Ibidem*, fj. 221v.

<sup>13</sup> *Ibidem*, fj. 223.

dibujada una mano con tintas, la lleve secretamente y habiendo llevar al oratorio a la paciente, en presencia de la madre priora, y mucha parte de la comunidad y de los padres capellanes [...] saque mi bolsa y pegándosela a la boca con alentado denuedo le dije: Ea perro ya que el exorcismo no obedeces aquí traigo en esta bolsa quien a tu persona ha de rendir y compeler a dejar libre a esta criatura, aquí se aumentó el furor y ademanos huyendo de la bolsa el rostro... compelido a que se manifestase que reliquias eran, después de mucha resistencia alegando que no quería, vino a decir por último a decir que la una era un santo lignum crucis, la otra mi madre Santa Teresa y la otra que era su mayor enemigo el gloriosísimo arcángel San Miguel.<sup>14</sup>

Cuando reveló lo que en realidad contenía la bolsa de reliquias, la religiosa quedó estupefacta, confusa y avergonzada, tanto que no servían ocho personas para sostenerla, y dado descubierto el engaño, ella decía que “quería inquisición y vela verde”. Después de ocurrido esto, se le aplicó a Paula Rosa medicamento espiritual de la comunión sacramental y confesión a todas horas. Las autoridades tomaron por fragilidad del sexo femenino los sacrilegios que había realizado. El proceso finalmente terminó con las declaraciones de varias religiosas que hablaban de la monja.

En 1717 llegó al Tribunal de la Inquisición una carta de autodenuncia de la religiosa Margarita de San Joseph, monja concepcionista del convento Real de Jesús María de la ciudad de México. En ella se autoacusó de dichos y hechos heréticos que había llevado a cabo, y explicó que se encontraba tentada del demonio; en su autodenuncia reconoce que

me excitan las tentaciones a quitarse el rosario, arrojar las reliquias, azotar un santo Cristo, las sugerencias del Demonio contra los artículos de nuestra santa fe, principalmente contra los de Dios y de Cristo Nuestro Señor, menos en los que pertenecen a la Virgen Nuestra Madre. Lo primero haber hecho tres comuniones sin

<sup>14</sup> *Ibidem*, fjs. 223v-225.

confesarme por ofender a Dios [...] Hice cuarenta confesiones y comuniones mal hechas, callando pecados contra el sexto mandamiento. No he querido rezar la doctrina cristiana, ni cosa que toca a las alabanzas. No he querido rezar el oficio divino porque son palabras de Dios, me impaciento de que haya quien ame a Dios.<sup>15</sup>

En este caso, se interpretó que los actos de transgresión eran realizados por estar bajo la influencia del demonio, ya que al firmar su cédula de esclavitud, Margarita estaba constantemente tentada de realizar acciones contra Dios, Cristo y la Virgen, por ser parte de la negación de la fe católica, y la aceptación del demonio como su Señor.

En 1747 fray Bernardo de Arrieta, religioso de la orden de San Francisco y ministro provincial de México del Santo Evangelio, denunció a la novicia Josepha Clara de Jesús María, del convento de San Juan de la Penitencia, por padecer ilusiones del demonio, comunicarse con Dios, y que este le contestaba; además, sospechaba que esta religiosa fingía y simulaba todo por ser ilusa y embustera.

un día estando en compañía de una religiosa, apareció con el rostro maltratado y en él una notable herida, con sólo limpiarse la novicia el rostro con la manga de su hábito quedó instantáneamente sana y sin vestigio alguno. Declara haberse sanado ella misma de heridas penetrantes en el rostro con sola agua natural [y] haber sabido por predicción de los Demonios, las dificultades que se habían de ofrecer para su entrada y profesión.<sup>16</sup>

Con base en todos los dichos y hechos que realizaba esta religiosa, el fraile procedió a efectuar una investigación; mandó a llamar a las monjas y novicias del convento para preguntarles sobre el comportamiento, virtudes, tiempo de conocerla, etcétera. De todas estas declaraciones, la más sobresaliente es la de la

<sup>15</sup> AGN, Inquisición, vol. 1029, exp. 6, fj. 185.

<sup>16</sup> AGN, Inquisición, vol. 816, exp. 34, fj. 270.

madre maestra de novicias: la reverenda madre Elena María de San Pedro. En su testimonio ella menciona que

en dos ocasiones le ha visto el rostro lastimado a la novicia Josepha Clara y que está cierta en que ninguna persona del convento le haya puesto las manos, antes sí, el que ella misma se ha lastimado, puesto que lo ha hecho en ocasión de estar colérica, a causa de haberla corregido por su genio temático, juntándose a esto el corresponder a la corrección con acciones de ira, hasta quererle quitar el rosario del cuello, refunfuñando y poniendo muy mal rostro, lo cual sucedió en acto de comunidad en el coro, no queriendo abrir la boca para rezar en prima. Le dio unos cuantos suaves azotes, lo que fue nuevo motivo para que llena de mayor ira la dicha novicia habiendo quedándose con las novicias y salido del dicho noviciado la declarante a una ocupación, viniese después a hallarla toda lastimada por sus propias manos. Había oído decir, antes de ser maestra, que dicha novicia en varias ocasiones veía algunos bultos y animales y que se le caían las sillas encima, y aún ahora en el dormitorio, según dice una religiosa se oye ruido y que el enemigo la molesta pero la declarante no da ascenso ni en su presencia ha sucedido cosa alguna. Además no pide licencia para aquellas cosas que comúnmente la piden, hasta cuando se le manda no gastar mucho tiempo en escribir a su confesor, se sale del dormitorio a deshoras, siendo causa de espantarse algunas religiosas con sus salidas.<sup>17</sup>

Después de recaudar la información otorgada en las declaraciones por las religiosas del convento, las autoridades eclesiásticas determinaron que dado el caso de síntomas presentados por Josepha Clara de Jesús María y que no habiendo tiempo para poder remediar sus males, se procediera a expulsarla del noviciado, y al mismo tiempo se le aplicaran los remedios médicos y religiosos para la curación de su enfermedad, y luego que se hallara sana y fuera aprobada por las autoridades, se le diera profesión. También se decidió que debía cambiar de padre confesor.

<sup>17</sup> Declaración de la maestra de novicias, la madre Elena María de San Pedro, AGN, Inquisición, vol. 816, exp. 34, fjs. 300.

Cuando se le notificó a la novicia sobre la determinación de los reverendos padres, ella aceptó ponerse en sus manos y realizar todo lo mandado por ellos.

Dado que se mandó que se le realizaran estudios médicos, los doctores certificaron haber visitado y curado a la novicia; además, hicieron del conocimiento de las autoridades eclesiásticas que había inexactitudes en las declaraciones de la religiosa sobre los sufrimientos padecidos. Acorde a estas determinaciones, se dictaminó que la religiosa se encontraba ilusa, como se había sospechado, resolución llegada también por las autoridades de su orden. Se hicieron llegar todos los papeles sobre la investigación al Tribunal del Santo Oficio. Estos respondieron que no era de su competencia el caso:

que respecto de no descubrirse por ahora motivo suficiente para que este Santo Oficio se mezcle en la materia debían mandar y mandaron que se devuelva a dicho muy reverendo padre provincial la misma información presentada [...] que se le exprese que por lo tocante al oficio quedan por ahora ilesas y libres sus facultades para deliberar y resolver sobre la profesión o no profesión de dicha novicia.<sup>18</sup>

Otro caso, unido por el hecho de que se realizaron actos contra Dios, fue el proceso contra Rafaela Ignacia Álvarez, en 1774, cuando aún era novicia del convento de Santa Inés de México; ella también realizó diversos tipos de actos contra Dios, contra Cristo, contra la Virgen y contra los santos:

haber puesto la santa cruz en lugar indecente de mi cuerpo por tres ocasiones, y en este propio lugar puse una estampa de Nuestro Señor y otra de la Virgen habiéndolas tenido en dicho lugar como una hora y luego tiré los pedazos. [...] He escupido imágenes de Nuestra Señora varias ocasiones, rompiéndolas con mucho coraje y dándoles con las manos de porrazos y quemando una estampa dije que quemado fuera su nombre, y lo mismo hice con

<sup>18</sup> *Ibidem*, fjs. 307-307v.



una estampa de un santo de escupirla y romperla. [...] La misma injuria he hecho con Nuestro Señor de darle de porrazos, escupirle y decirle muchos disparates, que era un tirano cruel, que no me había defendido habiendo yo entrado a la religión por sólo buscarlo, que como a otros que se iban a precipitar por su propia voluntad en el pecado los sabía defender y hasta se les aparecía, y que para defenderme a mí nada había hecho, diciéndole a su majestad que era un señalador.<sup>19</sup>

Para aclarar lo sucedido con esta religiosa se mandó llamar un médico, quien después de permanecer con la novicia y hacer las preguntas y estudios convenientes, determinó que ella no dio señas de estar loca; el tratamiento que mandó fue “una sangría y varios polvos, bebidas, baños... le mandé la tintura de *hypercion magistre adsaniam* que se compone de sangre de burro”.<sup>20</sup> A él le pareció que la enfermedad que aquejaba a Rafaela era demencia. Finalmente, aconsejó a la madre abadesa que no aceptara a esta novicia porque “ésta se convertiría en un trabajo”.<sup>21</sup>

En 1788, fray Joseph de Castro presentó una denuncia contra una religiosa llamada sor Ana María Santa Inés Lacal, religiosa del convento de Santa Clara de la villa de Atlixco, Puebla. En ella relató haber sido testigo del escándalo público provocado por la religiosa:

comenzó a hacer harto ruido, dejándose ver en los actos de comunión en ademán de elevarse desmayándose luego y quedando al parecer privada de sentidos [...] no dejaba de referir a otras muchas visiones de Cristo, el Niño Dios [...] no dejando de advertir que ninguna de cuantas santas hay, había merecido lo que ella [...] darse a entender a los pájaros [...] a ejercer un acto torpe hablando con el Demonio como si estuviera pecando con él.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> AGN, Inquisición, vol. 1162, exp. 34, fj. 385.

<sup>20</sup> *Ibidem*, fj. 389.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> AGN, Inquisición, vol. 1246, exp. 5, fj. 124.

Recibida la denuncia de fray Joseph, se libró comisión al licenciado don Agustín Sousa para que procediera a llevar a cabo las investigaciones sobre el caso de supuesta ilusión de la religiosa denunciada. Nombrado don Agustín, se procedió a llamar primero al denunciante para que diera su declaración sobre lo que había visto y oído acerca de Ana María. También fueron llamadas a declarar sus compañeras, las madres Joaquina de San Juan Nepomuceno y sor María Gertrudis del Corazón de Jesús, quienes en sus testimonios, además de testificar las acciones extrañas que realizaba la religiosa, también mencionaron que Lacal había sido visitada por los médicos debido a sus padecimientos. Los médicos que la asistieron fueron don Manuel Reyna, ya fallecido, don Joaquín Joseph Fernández y don Luis Montaña.

En la declaración de uno de los médicos, don Luis Montaña, se menciona qué tipo de enfermedad tenía sor Ana María, la cual consideraron como una “enfermedad nativa del cerebro”. Además de esta declaración y de las deposiciones de los testigos, quienes confirmaban las visiones, los actos y los dichos de la religiosa, también los inquisidores solicitaron a la madre abadesa una carta con la información sobre la monja denunciada. Con la información reiterada, don Agustín de Sousa envió al Tribunal del Santo Oficio un informe, y quedó a espera de la respuesta de la Inquisición. Se mandó al comisario que asistiera al locutorio y reprendiera a la religiosa con todo rigor, amenazándola de que si volvía a incurrir, sería tratada con más severidad.

En 1799 se dio un proceso único en su tipo: María Josepha de Santa Brígida, profesa del convento de Santa Catalina de Puebla, o también conocida como María Rosa de la Luz Martínez, su nombre en el siglo y como novicia, envió una carta de auto-denuncia por dudar sobre asuntos de la fe, como “el de la encarnación del Divino Verbo diciendo no creía hubiera sido por obra del Espíritu Santo, sino por obra de varón y así mismo que se me hacía increíble fueran tres personas distintas y un solo Dios verdadero”.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Ibidem*, ff. 33.

María Josepha no fue procesada por esta autodenuncia; solo fue rectificado el aviso y el regaño que hicieron los inquisidores a esta religiosa años atrás en el proceso contra ella por un delito de calumniantes, por haber levantado una denuncia en contra de ocho sacerdotes por solicitudión.

## CONCLUSIONES

A partir de estos casos, es posible vislumbrar una continuidad en el comportamiento transgresor de las religiosas. La ya mencionada María de la Natividad, procesada a finales de siglo XVI, mostró actitudes muy similares. De hecho, este tipo de transgresión fue nombrado como “conculcación de imágenes” y “reniego de Dios”. Estos delitos eran bastante frecuentes en Nueva España también en otros grupos sociales, como en los mulatos y los españoles, así como de otras religiones, protestantes, judaizantes y moros.<sup>24</sup> En el caso de las monjas y las novicias, es significativo que el comportamiento transgresor atentaba contra imágenes sagradas y creencias religiosas que son elementales para su estado religioso.

<sup>24</sup> Ramírez Leyva, Edelmira, “La conculcación en algunos procesos inquisitoriales”, en Quezada, Noemí y Rodríguez, Martha Eugenia (coords.), *Inquisición novohispana*, México, 2000, vol. II, p. 183.

## PRÁCTICAS BRUJERILES ENTRE LOS JUDAIZANTES NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVII

Silvia HAMUI SUTTON\*

En el contexto novohispano del siglo XVII las prácticas mágicas funcionaban como recurso para explicar las incongruencias de la existencia, e incidir en la realidad, aunque fuera en el imaginario. Además, eran una forma de relación entre las castas y servían como factor de aculturación entre las distintas cosmovisiones de grupos esparcidos en el territorio. Su universo simbólico generaba una lógica propia, con normas y conductas específicas, que planteaba un determinado conocimiento alternativo para solucionar las necesidades y los deseos inaccesibles o imposibles (enfermedades, objetos perdidos, conocimiento del futuro, amores frustrados, etcétera), tal como menciona Ceballos Gómez:

Las prácticas mágicas son un lenguaje, un sistema simbólico completo, con una lógica interna de funcionamiento que se rige por sus propias reglas, su propia 'gramática' y de acuerdo a sus propios mecanismos, y actúa donde otros saberes son ineficaces.<sup>1</sup>

Más aún, Foucault explica cómo el conocimiento mágico-simbólico tiene su motivación en *analogías*, más que en *diferencias*. Las analogías (en sus distintas formas: emulación, simpatía, con-

\* Universidad Iberoamericana-UNAM.

<sup>1</sup> Ceballos Gómez, *apud* Flores, Enrique y Masera, Mariana, *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNAM, 2010, p. 30.

veniencia) son una forma de saber que estructura el pensamiento oculto:

es también el que da sentido a la red de correspondencias que, para esta forma de afrontar el mundo, ata el microcosmos y el macrocosmos; es la que permite el salto de lo visible a lo invisible; la que preside la interpretación de los textos; la que domina el principio de la ‘imitación’ sobre el que se organiza el arte de la representación del mundo real.<sup>2</sup>

Era común que los habitantes novohispanos asentados en territorios urbanos acudieran a los indígenas, a mestizos, a mulatos y a los negros avezados en la magia cuando deseaban desempeñar dichas prácticas; en ocasiones, cuando la magia quedaba entre el grupo peninsular, también se buscaba a las hechiceras o brujas<sup>3</sup> con más fama y *prestigio* (desde que estaban en la Península) que utilizaban elementos apegados a la mentalidad hispánica y a la religión oficial. No obstante que implicaba una trasgresión al sistema de creencias autorizadas, la brujería parecía sostenerse para darle sentido a estas, es decir, como contraparte del “deber ser”:

La magia y la religión constituyen, en efecto, una especie de fluido cultural cuyas fronteras comunes y demarcaciones internas han sido tradicionalmente definidas, más que por los criterios de un único y empírico pensamiento racional —que por definición les

<sup>2</sup> Blasco Javier, *apud* Zamora Calvo, María Jesús, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI-XVII)*, Navarra, Editorial Iberoamericana, 2005, p. 14

<sup>3</sup> Es interesante detenernos en la nomenclatura que designan las diferencias entre la hechicería y la brujería: la primera es un tipo de magia con caracteres más bien individuales (se trata de actuar en beneficio propio o provocar el mal de otro individuo); en tanto que la brujería presenta unos caracteres colectivos más complejos, se asocia a la demonología y es objeto de un verdadero culto. Aunque existían interferencias entre ambos dominios, dada su lógica proximidad, los casos de magia erótica formaban parte de la hechicería. *Cfr.* Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

sería antagónico—, por los intereses —tan arbitrarios como variables— de los grupos que en cada época y en cada lugar han controlado el poder espiritual.<sup>4</sup>

En el constructo cristiano, impuesto a toda la sociedad novohispana, se planteaban las dicotomías entre el bien y el mal, lo profano y lo sagrado, lo prohibido y lo permitido, así como el pecado y la virtud, tanto a nivel social y político como económico. La plataforma ideológica heredada desde el viejo continente se reconfiguró y resignificó en la Colonia a partir de las particularidades del entorno.<sup>5</sup>

En realidad, las normas y los patrones de conducta se orientaban a los que reconocían y entendían las estructuras de poder y la mentalidad dictada por la Corona y la Iglesia. Como parte de los inmigrantes que se asentaron en el territorio americano, los criptojudíos cargaban con la lógica del sistema, por lo que comprendían la dualidad entre lo indebido y lo aceptado. Como toda censura genera resistencia, al salir de la Península pensaron en continuar sus prácticas mosaicas. Tenían la esperanza de que Nueva España ofrecería mejores condiciones para practicar su judaísmo sin desprenderse de su lengua y sus valores hispánicos, aunque fuera de manera clandestina.

El objetivo de este trabajo, por tanto, es mostrar cómo ante la influencia de la mentalidad cristiana, algunos “cristianos nuevos”, que profesaban su judaísmo en secreto, se vieron influidos por la familiaridad de las prácticas brujeriles de la época, transgrediendo los obligados paradigmas cristianos, por un lado, pero también los principios, ya de por sí confusos, de su propia religión —que también censuraba dichas prácticas—. Las mujeres Rivera eran parte de la seudocomunidad de criptojudíos estable-

<sup>4</sup> Pedrosa, *apud* Enrique, Flores y Mariana, Masera, *op. cit.*, p. 31.

<sup>5</sup> No obstante, la dificultad para transmitir la doctrina cristiana residía, entre otras cosas, en la diversidad de grupos culturales autóctonos, su desconocimiento de la lengua y las extensiones territoriales poco accesibles para los colonizadores.

cidos en Nueva España desde los años veinte del siglo XVII. Su condición económica y familiar inestable, su deambular a través de los territorios de la Colonia en busca de mejores condiciones de vida, así como el desprestigio ético-religioso ante sus conocidos (acarreado desde la Península), las ubicaba en un plano social inferior y demeritado. La desconfianza de sus correligionarios (que posteriormente se tornó en desprecio) estaba provocada por la trasgresión de los preceptos y los rituales mosaicos (consensuados en el contexto) y por la falta de escrúpulos para realizar prácticas mágicas.

Desde su llegada al nuevo continente (1621), la familia Rivera (como la mayoría de los conversos) arrastraba consigo la incertidumbre de su religión, pues las hijas ya habían sido bautizadas en Portugal de acuerdo con la imposición cristiana que forzaba a toda la población a la conversión.<sup>6</sup> Los criptojudíos que ya estaban asentados en el territorio americano intentaban engrosar su comunidad tanteando la orientación religiosa de los que llegaban a las costas de Veracruz y de Tampico. Justa Méndez, una de las dogmatistas más respetadas en la congregación criptojudía, abordó a la familia Rivera, que recién llegaba de Portugal:

ven acá María, ¿no eres tú de los nuestros? y esta confesante le respondió que, ¿qué quería decir en aquello?, y la dicha Justa Méndez le respondió que lo que quería decir era: que había de ayunar

<sup>6</sup> En 1496, cuando el rey Juan Manuel de Portugal fue forzado (por los mismos reyes católicos) a expulsar a los judíos refugiados de España, se desencadenó una conversión masiva al cristianismo. Sin embargo, en 1536 los criptojudíos sintieron la vigilancia del Santo Tribunal en torno a sus prácticas judías clandestinas, por lo que se desplazaron de nuevo a Castilla, huyendo de la Inquisición portuguesa. “En 1601, ‘la gente de la nación hebrea’ [...] consiguió firmar un contrato con Felipe III por el cual se obligaban a pagarle 200 000 cruzados a cambio de una sustanciosa merced regia: la libertad de movimientos. Desde aquella fecha, los cristianos nuevos podrían vender en Portugal sus bienes raíces y salir con sus familias para buscar en cualquier reino de Su Majestad un lugar donde asentarse”. Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, España, Instituto Nacional de Estudios Sefaradies y Andalusies-Universidad de Alcalá, 2002, pp. 52 y 53.

en un día entero; y esta le respondió que: ¿para qué? y entonces la dicha [...] Justa Mendes, le dijo que para salvarse guardando la Ley de Moisés en que se hacían algunos ayunos y especialmente el del día grande y que la dicha Ley de Moisés era la buena, verdadera y necesaria para la salvación y no la de Jesucristo, nuestro señor, que esta confesante profesaba, que era falsa e iba errada en seguirla; persuadiéndola en ésta ocasión a que se pasase a la fe y creencia de la dicha Ley de Moisés y en ésta ocasión no pasó más que esto.<sup>7</sup>

Más que por fe o convencimiento, la necesidad de delimitar marcos de referencia identitarios y de pertenencia las motivó a asumir el judaísmo de manera encubierta. Al asentarse en territorio novohispano, se apropiaron de la censura como parte de su cotidianidad, practicando los rituales mosaicos a su entender y afianzando su identidad minoritaria mediante la delimitación entre el “nosotros” y el “ellos”.

Como es sabido, los reconocimientos sociales en el contexto hispánico se catalogaban a partir del linaje, el prestigio, el nivel económico y las relaciones intersubjetivas en el plano cotidiano. Entre la pseudocomunidad de criptojudíos, por tanto, la aceptación o rechazo del “otro” se consideraba a partir de su ascendencia, de su moralidad y de sus relaciones. Así, entre los correligionarios conversos se posicionaron líderes comunitarios que funcionaban como guías espirituales y sociales:

En la década de 1630 podemos distinguir en México dos o tres de estos agrupamientos; el más numeroso se había formado alrededor de Simón Vaez Sevilla. Había llegado en 1618 y se había convertido en uno de los hombres de negocios más ricos de la Nueva España; por esa razón mantenía lazos de amistad con las más altas autoridades del virreinato. Junto a Simón Vaez Sevilla se encuentra su suegra, la venerable Blanca Enriquez, devota y “dogmatista” que desempeñaba el papel de guía espiritual y de oficiante en las ceremonias judaizantes. [...] Coincidiendo más o

<sup>7</sup> AGN, Inquisición, vol. 403, exp. 3a. fs. 304v-304r.



menos con esta red, otro grupo de fieles (probablemente en número más reducido) se agrupaba alrededor de Leonor Nuñez y de su yerno, Tomás Treviño de Sobremonte.<sup>8</sup>

Como se observa, la estructura de la pequeña congregación de judaizantes también ubicaba jerarquías sociales y linajes al estilo hispánico. Las Rivera se consideraban de poca honra y alcurnia, pues eran incultas y laxas en sus principios morales. Aún así, tenían un lazo consanguíneo con la familia Enríquez, que estos no podían borrar por más que lo desearan:

Y que recién venidas de España esta confesante [Margarita de Rivera], su hermana Maria y su madre doña Blanca, huían de ell[as] doña Blanca Enrriquez y sus hijas, doña Catalina, doña Rafaela, doña Michaela y doña Juana, y así mes[mo] Juana Rodriguez, madre de la dicha doña Blanc[a] Enrriquez, y doña Isavel de Espinosa y doña Clara [f. 339 v] [...] de Silba, y así mesmo huían de ellas Justa Mendez y sus hijas, Isavel y Francisca Nuñez, y Luis Perez Roldan, Francisco Nieto, Leonor Nuñez y sus hijas Isavel y Ana Gomez, antes que se fuese a Ezmiquilpa y que la razón por qué huían era porque decían que esta confesante y dichas sus hermanas y madre eran orcos (que es católicos) y malos, hasta que esta confesante, dichas su madre y hermanas, se medio declararon con la dicha Justa Mendez que les enseñó lo que ha dicho en sus confesiones, y en este tiempo, que no se habían dado aún a conocer a la dicha Justa Mendez, andaba escondiéndose para matar las gallinas degollándolas y lavando la carne, y que por agregarse al gremio de todas las personas referidas se dieron tanto esta confesante, su madre y hermanas a ser judías y cayeron en tantos pecados, como ha confesado, con que se estrecharon en grande amistad.<sup>9</sup>

A pesar de no cumplir del todo con los paradigmas de la ley de Moisés, las Rivera se asumían como parte de la comunidad

<sup>8</sup> Watchel, Nathan, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 96.

<sup>9</sup> AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, fs. 339r-339v.

cripto-judía; de hecho, ellas mismas se desempeñaban como dogmatistas, con autoridad para dirigir los rezos ante sus correligionarios de pocos recursos:

la casa de las bellacas, que así llaman a las Blancas, era una sinagoga que no se vaciaba de noche ni de día de gente de la nación de toda broza, picarillos y gente ruin que no tenían qué perder; no se les daba nada que supiesen que eran como ellas; que sus muchas demencias y poco recato ha sido causa de que los prendiesen.<sup>10</sup>

Las Rivera interpretaban y utilizaban a su modo los referentes oficiales, pero también, en el devenir cotidiano, daban cabida a prácticas brujeriles que destinaban para adivinar el futuro y transformar el destino. En este sentido, observamos cómo absorbían las prácticas del contexto más allá de los paradigmas oficiales de su religión:

En definitiva, nos encontramos en un momento dominado por el misterio, lo milagroso, las visiones, los cónclaves y las brujas, un ambiente coherente con la proliferación de astrólogos y profetas, conquistadores y misioneros, hidalgos y pícaros, beatas y místicos.<sup>11</sup>

Así, cuando Isabel de Rivera quería atraer a Luis Núñez Pérez (hijo de Justa Méndez) para contraer matrimonio, las hermanas recurrieron a chismes y a suposiciones para construir sus pócimas y conjuros. Habían escuchado que

para que un hombre quisiese bien a una mujer era bueno darles a beber unos polvos de golondrinas, que vivas se habían de tostar al fuego en una olla tapada; y como esta confesante, su madre y hermanas deseaban que el dicho Luis Núñez [se] casase con doña Isabel de Rivera —su hermana— se resolvieron a darle los di-

<sup>10</sup> AGN, Riva Palacio, vol. 23, exp. 3, f. 80.

<sup>11</sup> Zamora Calvo, María Jesús, *op. cit.*, p. 25.

chos polvos al mismo Luis Núñez. Y así esta confesante fue a San Lázaro y dando un real a un muchacho para que le consiguiese cuatro golondrinas,<sup>12</sup> dos machos y dos hembras, las cuales trajó esta confesante a su casa y las tostó vivas en una olla y hechos [...] [f. 76 r] [...] polvos se los dieron a beber una vez en chocolate al dicho Luis Núñez, y no sólo no tuvo efecto el quererlas bien, sino que las aborreció de allí adelante.<sup>13</sup>

Como parte de las tendencias ideológicas de la época, las Rivera daban cierto crédito a esas prácticas. Es pertinente mencionar que la brujería era una derivación del constructo cristiano, es decir, representaba la trasgresión del “deber ser”. Para que tuviera sentido y credibilidad se recurría a símbolos insertos en la misma lógica. Así, aunque marginal, las prácticas brujeriles necesitaban de la Virgen, de Cristo y del diablo (entre otros personajes sagrados) para poder ser viable. Las mujeres Rivera, en este sentido, trasgredían su propia religión judía para realizar los rituales y expresar los conjuros; no obstante, se las ingeniaban para evadir referentes cristianos.

Según Flores y Masera, se creía que “la consecución de los deseos amorosos [...] se logra[ba] a través de polvos de diferentes índoles”.<sup>14</sup> Hay testimonios en que se conseguían los polvos para enamorar, y que para hacer el hechizo había que soplarlos:

a qualquier muger que quisiese solicitar: Y oió decir [...] que las indias arbolarias daban unos polvos para atraer a la voluntad de las mujeres. [...] Y con dichos polvos les dio también una raiz de llerva que paresía semilla de maravilla, y le dixo se pusiera en

<sup>12</sup> “Según las Bautistas, del Corral de Almaguer, de las golondrinas nuevas que se hallasen muertas pico con pico entre dos platos donde su hubieran puesto varias se sacaban unos polvos que, echados en la olla de quien se quisiera, atraían su amor”. Cuenca, legajo 437, núm. 6165, año 1633. Cirac Estopañán, Sebastián, “Conjuros, filtros, sahumeros y hechizos amatorios”, *Los procesos de hechicerías en la inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid, 1942, pp. 105-59, en especial pp. 150 y 151.

<sup>13</sup> AGN, Inquisición, vol. 408, exp.1, f. 75v-76r.

<sup>14</sup> Flores, Enrique y Masera, Mariana, *op. cit.*, p. 53.

la pretina para tener dicha, y que los polvos los soplara a qualquiera muger que quisiese solicitar, que con esto la vendría ella a buscar.<sup>15</sup>

Los polvos de amor, como en la cita anterior, también se mezclaban con el chocolate como ingrediente para la pócima; más allá de su naturaleza estimulante y su sabor, el chocolate era efectivo para “atar a un hombre con una mujer” sin su voluntad; pero también las hechiceras lo revolvían con sangre menstrual para la atracción sexual:

quando estaban con su rregla y el ordinario que suelen tener las mugeres, se lababan con agua aquellas partes bergonçossas y, con dicha agua llena de sangre hasían el chocolate que vebían algunos hombres que entraban en sus cassas y que en esta acsión la hazían a fin de que dichos hombres las quisiesen vien.<sup>16</sup>

Las Rivera, como toda la sociedad novohispana, conocían las prácticas mágicas en su diario interactuar con el resto de la población. Así, no solo ellas ejercían la magia, sino que también otras mujeres de la congregación podían curar o “amansar” a los hombres mediante sesos de zopilote asados y pulverizados:

Y que quejándose una vez doña Catalina de Rivera —su hermana— a doña Beatriz Enriquez —su madrina—, de la mala condición de Diego Correa —su marido— la dicha doña Beatriz la dijo que no la diese cuidado, que ella le daría un remedio para amansarlo como había amansado a su marido Thomas Núñez, dándole a beber en chocolate los sesos de un zopilote tostado y hechos polvos, y que ella le enviaría el zopilote, como con efecto se lo envió a la dicha doña Catalina con una negra suya llamada Isabel que lo llevó envuelto en un paño, y como hedía tanto lo arrojaron a la azotea sin usar dello.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 137 (vol. 573, exp. 1, fols. 3r-4v).

<sup>16</sup> Sodí y Aceves, *apud* Flores, Enrique y Masera, Mariana, *ibidem*, p. 52 .

<sup>17</sup> AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 76r.

Era claro que, a nivel cotidiano-popular, las prácticas brujeriles eran comunes y familiares, lo que revelaba una época de crisis religiosa y moral, de incertidumbre política y de falta de control. Europa reflejaba sus ambivalencias en sus colonias, y, como refugio y justificación del control, los inquisidores se dedicaron a compilar manuales específicos que servían para orientarlos y delimitar el grado de culpas de los pecadores. El *Malleus maleficarum*, la *Reproución de las supersticiones y hechizerías*, el *Directorium inquisitorium*, la *Daemonomanía*, la *Disquisitiones magicæ*, etcétera, eran algunos referentes que avalaban la persecución de las brujas, por ser seguidoras de Satanás.

El *Malleus maleficarum* [1487], de Krame et Sprenger, ejerce una gran influencia en la mentalidad mágica de los siglos XVI y XVII. Hasta 1520 aparecen trece ediciones del libro, y en el periodo de 1574 a 1669, dieciséis publicaciones más. A partir de ahí, cabe suponer que casi todos los inquisidores poseen un ejemplar de la obra y la consideran una norma que casi tiene fuerza de ley.<sup>18</sup>

El libro afirmaba, como premisa inicial, la existencia real de las brujas, y hacía factibles sus encantamientos. Este hecho determinaba el desprendimiento de la ficción o el imaginario fantástico y lo “aterribaba” en la categoría de lo posible. Otro punto que abordaba el libro era la distinción de las mujeres “supersticiosas” y las “maléficas”, dando con ello jerarquías de valor a las acciones y creencias. Las maléficas, según los autores, tenían lazos estrechos con el demonio, que lo volvían su aliado. Los vuelos nocturnos, los lugares de reunión, las metamorfosis en animales (lobos, gallos y topos) eran temas que también precisaba el *Malleus maleficarum*, perdiendo la noción entre la “realidad” y lo que se inventaba en torno a ella. El sustento que afirmaba las características de las brujas se basaba en testimonios de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de autores medievales, por lo que el libro adquirió fuerza por ser parte del constructo cristiano.

<sup>18</sup> Zamora Calvo, María Jesús, *op. cit.*, cita 171, p. 71.

En esta oleada de categorización entre el “bien” y el “mal” de la época se determinaban campos semánticos que acumulaban referentes simbólicos y se significaban mutuamente: por un lado, las mujeres aliadas al demonio que estaban en búsqueda del placer y del pecado, y, por otro, los hombres, promotores del bien y la palabra de Dios, y víctimas de las mujeres. La estructura ideológica, así, planteaba un misogismo avalado oficialmente por la Iglesia.<sup>19</sup> El surgimiento de manuales y tratados, sin embargo, era una guía de identificación para los jueces e inquisidores, pero no se detenían en las prácticas brujeriles en sí. Así, desde la perspectiva de las brujas y hechiceras, cabe preguntarnos: ¿había referentes o libros escritos que las orientara en sus procesos rituales? Las brujas eran mujeres que pertenecían a estratos populares, y generalmente eran de bajos recursos. Su oficio, sin embargo, además de obtener retribuciones, las posicionaba en un lugar (aunque clandestino y marginal) de poder; es decir, adquirirían cierta autoridad ante sus vecinos y conocidos que acudían a ellas para pronosticar, encontrar objetos perdidos, enamorar al pretendiente o deshacerse del marido.

En la Nueva España las brujas son mujeres que están al margen de la sociedad: despreciadas e inseguras, van a tratar de imponerse a la colectividad que las rechaza. Quieren ser necesarias y, para lograrlo, la magia amorosa es su terreno predilecto.<sup>20</sup>

En muchas ocasiones eran iletradas, por lo que su conocimiento se sustentaba en la memoria de la transmisión oral, es decir, en expresiones obtenidas de boca a oído, de generación en ge-

<sup>19</sup> El papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* el 5 de diciembre de 1484, en la que “nuestros amados hijos [...] ambos dominicos y profesores de teología” tienen la libertad y el deber de perseguir la herética pravedad, representada en la brujería; y va en contra de la actitud de algunos “clérigos y laicos” que quieren impedir a los inquisidores su misión. Lo importante de esta bula es que institucionaliza la caza de brujas. Zamora Calvo, María Jesús, *op. cit.*, cita 168, p. 71.

<sup>20</sup> Alberro Solange, *apud* Flores, Enrique y Masera, Mariana, *op. cit.*, p. 41.

neración. Los conjuros, las palabras mágicas y el orden del ritual eran referentes que se recreaban constantemente en cada actualización. Al respecto, una de las características de la oralidad era la trascendencia de tiempos y espacios; es decir, que las expresiones del pasado se iban adecuando al contexto del presente, en el que estaban propensas a modificarse de acuerdo con las circunstancias.

De esta manera, en el plano cotidiano-popular, la magia flotaba en el ambiente novohispano; la presencia del diablo rondaba por todas las casas, las calles, las iglesias y los tribunales inquisitoriales. Más allá de los libros y los manuales mencionados, que servían de herramienta solo para las autoridades, las voces de referentes mágicos se escuchaban entre la gente común dictando cómo atraer al amante o cómo deshacerse del marido. Muchas veces eran mensajes trasladados desde Europa y de tiempos muy lejanos.

La práctica que las mujeres Rivera desempeñan para atraer a Luis Núñez (cita 13), por ejemplo, en la que hacían polvo a unas golondrinas tostadas al fuego, era una alusión mágica que trascendió varios siglos, pues se reconocen varias correspondencias con el *Libro de san Cipriano*, que eran pergaminos traducidos por el monje alemán Jonás Sufirino cuando estaba encerrado en la biblioteca del convento de Broken.<sup>21</sup> Los manuscritos se repro-

<sup>21</sup> Nacido en Antioquía, entre Siria y Arabia, de padres muy ricos y poderosos, venció todas las artes mágicas hasta la edad de 30 años, en que se convirtió a la religión de Cristo. Dejó escritos infinidad de libros de hechicería, producto de sus muchos conocimientos y de las propias maravillas que ejecutó en su época de mago, y que causaron la admiración de todas las gentes; ejercía un poder formidable sobre los espíritus infernales que le obedecían en todos sus mandatos. Llegó a efectuar sorprendentes encantamientos; tuvo dominio absoluto sobre las personas y los elementos. Debiéndose su conversión al cristianismo al siguiente raro suceso: había en Antioquía una doncella cristiana llamada Justina, tan rica como hermosa, hija de Edeso y Cledonia, los cuales la habían educado en su religión, que era la de los gentiles. Justina oyó un día predicar a Frailo, diácono a la sazón de Antioquía, y al escuchar las bellezas ideales de la religión cristiana, se convirtió a ella, logrando poco después que sus mismos padres se hicieran cristianos. Un joven llamado Aglaide se enamoró de Justina y la solicitó por esposa, lo cual no pudo conseguir porque ella ya se había ofrecido

dujeron oralmente a través de territorios lejanos hasta llegar al mismo Luis Núñez, quien trajo a colación el ritual (seguramente sin saber su procedencia o autoría) en una de sus conversaciones con las hermanas Rivera. El proceso del ritual mágico de san Cipriano mencionaba:

Tomad un corazón de golondrina, uno de pichón y otro de gorrión, mezclad con ellos unas gotas de vuestra sangre; se pican con el cuchillo de mango blanco y se ponen a secar al horno hasta poderlo reducir a polvo. Hecho esto se darán en comida o bebida a la persona que se quiera lograr.<sup>22</sup>

Era cierto que las Rivera no se definían a sí mismas como hechiceras o brujas, sin embargo, en ocasiones daban cabida a las prácticas mágicas, aun en contra de los paradigmas mosaicos que prohibían la creación de ídolos o imágenes sagradas. Es pertinente recalcar que, en cierto modo, era contradictorio para ellas dicho discurso, porque estaba basado en fórmulas cristianas y figuras santas, que para los judaizantes eran inaceptables y poco efectivas. Los conjuros estaban imbuidos de referentes a Cristo, de ángeles o de la virgen María, elementos de otro credo; por ello, era más la costumbre del entorno, que la fe en su efectividad. Se puede suponer que la incursión de las Rivera en la magia estaba motivada además por la curiosidad hacia lo sobrenatural, y como recurso de sobrevivencia. Entre los criptojudíos, más que

a Jesucristo. Desesperado Aglaide recurrió a Cipriano el Mago para que doblegara a aquella mujer que tan rebelde se mostraba a sus deseos, el cual aplicó, al efecto, todos sus hechizos y encantamientos invocando a los espíritus para que le ayudaran en su empresa. Todo, sin embargo, resultaba inútil. Justina resistía toda clase de sortilegios, porque se hallaba bajo la intercesión de la Virgen y auxiliada por la divina gracia de Jesús, teniendo además en las rayas de la mano derecha el signo de la cruz de san Bartolomé, la cual, por sí sola, tiene poder contra toda clase de maleficios y encantamientos. Sufurino, Joñas, *Libro completo de verdadera magia o sea tesoro del hechicero escrito en antiguos pergaminos hebreos, entregados por los espíritus al monje alemán Joñas Sufurino*, nueva edición ilustrada, México, Biblioteca Ciencias Ocultas, Monasterio del Brooken. Año de gracia, 1001, p. 11.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 112.



la brujería, se practicaban ayunos de expiación, y se intentaba cumplir con los rituales mayores inscritos en la Biblia. En este sentido, las mujeres Rivera también se dedicaban a ayunar por otros a cambio de una módica suma. Esto, sin embargo, nos da la pauta para pensar en un borramiento de fronteras entre las dos religiones; es decir, en un sincretismo sugerido en el que poco a poco se iba asimilando lo *ajeno* en lo *propio*.

Otro de los rituales mágicos, rescatado de los archivos inquisitoriales, que conocían las Rivera, prometía la invisibilidad, muy adecuada para su condición de vulnerabilidad y de rechazo:

cogiendo una calavera de un difunto y llenado los ojos y la boca de tierra y sembrando en ellos tres habas, se había de poner donde se diese la luna y en estando nacidos, cogerlas y, una a una, ponerlos en la boca y mirarse a un espejo y la que de ellas no se viese en él, era la que tenía virtud para ser invisible [y] poder entrar sin ser vistos donde quisiesen.<sup>23</sup> Y que también la oyó que cogiendo un cedazo y poniendo la punta de unas tijeras en el aro, bailaba el dicho cedazo y se descubría lo que se quería saber.<sup>24</sup>

Las habas eran (son) semillas utilizadas para diferentes hechizos.<sup>25</sup> El mismo *Libro de san Cipriano* alude a su utilización para

<sup>23</sup> AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 76r.

<sup>24</sup> *Ibidem*, vol. 406, exp. 1, f. 414r.

<sup>25</sup> La suerte de las habas se heredó desde Sevilla, y era una práctica común aun entre personajes eclesiásticos. El hechizo funcionaba para varios efectos: conocer el destino de los ausentes, saber el futuro y la verdad, revelar si el enamorado correspondería, o para hacerlo volver en caso de abandono. Orientadas a encuentros amorosos, las habas se clasificaban entre hembras y machos, designando los nombres de los interesados para cada una; si al echarlas y caer se acomodaban juntas macho y hembra, entonces habría reconciliación o encuentro. Mientras se echaban las habas, se decía de manera simultánea un conjuro que mezclaba símbolos sagrados con referencias mundanas. Uno de los conjuros dictaba así: “No conjuro habas,/sino el corazón de fulano y de fulana,/ con Dios Padre,/con Dios Hijo/y con Dios Espíritu Sancto,/con el cielo y las estrellas, /con el campo y con las hierbas,/con la mar y las arenas,/con el sol y con sus rayos,/con el bien aventurado/señor san Çiprián,/si suertes echó en la mar/y le salieron/ çiertas y verdaderas,/así me salgan éstas”. AGN, Inquisición, vol. 342, exp. 23, f. 19v.

motivos mágicos, y, en específico, refiere el efecto de la invisibilidad a partir de la siguiente práctica:

Matarás un gato negro, precisamente un sábado, al dar la primera campanada de las doce y lo enterrarás en un terreno cercano a tu casa, después de haberle metido una haba en cada ojo, otra debajo de la cola y otra en cada oído. Hecho todo esto, cubres de tierra al gato y ve a regarle todas las noches, al dar la media noche, con muy poca agua, hasta que las habas hayan brotado y estén maduras. Cuando esto suceda, corta la mata y llévatela a tu casa; pon luego las habas a secar para hacer uso de ellas cuando te pareciere. Colocada una haba en la boca, tiene la virtud de hacerte invisible y por tanto, puedes penetrar en cualquier lugar sin ser visto. Colocándotela en la palma de la mano izquierda y apretándola con el dedo del corazón, y ordenando al diablo que se te presente, éste se te presentará poniéndose incondicionalmente a tus órdenes. Ten presente que cuando fueres a regar las habas se te aparecerán muchos fantasmas con el fin de asustarte y de impedir tu intento. La razón de esto es muy sencilla; no le agrada al demonio ponerse al servicio de nadie, si antes no se ha entregado a el en cuerpo y alma. No te asustes, por tanto, cuando se te presentare, por cuanto no puede hacerte mal, para lo cual debes hacer, ante todo, la señal de la cruz y rezar un credo.<sup>26</sup>

La transmisión oral, como se mencionó, es un proceso variable, propenso a transformaciones provocadas en cada actualización de la expresión. En la oralidad van cambiando casi imperceptiblemente, a través de tiempos y espacios, los objetivos y significados del mensaje, adecuándose a cada circunstancia: el sentido está sometido, en gran medida, a las características del contexto, a la disposición y la competencia del receptor, y a las intenciones y las formas de expresión de los emisores. En la me-

Nota: Çiprián o Cipriano se convirtió al cristianismo y fue obispo de Cartago en 249. Debido a cierta persecución contra los cristianos fue encarcelado y decapitado.

<sup>26</sup> Joñas Sufurino, *op. cit.*, p. 148.

didada en que Luis Núñez transmitía el ritual mágico a María de Rivera, lo transformaba y resignificaba, no sin agregar o eliminar algunos referentes plasmados en el mensaje escrito. El *Libro de San Cipriano*, derivado en la voz de Luis Núñez, seguía especificando los ingredientes necesarios para la invisibilidad:

colócase la persona que está haciendo esta suerte delante de un espejo, metiéndose hueso por hueso [de un gato negro vivo y hervido] en la boca hasta que la imagen de la persona que realiza esta operación desaparezca del espejo, lo que supondrá que éste es el hueso que tiene la virtud de hacer invisible a la persona que lo llevare en la boca. Cuando quisieréis ir a alguna parte sin ser visto os meteréis el hueso en la boca y diréis: “Quiero estar en tal parte por el poder de la magia negra.” Es de advertir que no hay necesidad de introducirse en la boca todo el hueso para hacer la prueba del espejo, basta apretarlo un poco con los dientes.<sup>27</sup>

Luis Núñez refirió esta magia, diferida una y otra vez, a María, que la resignificó y actualizó en su contexto. Lo sorprendente fue que la magia de enamoramiento le fue aplicada al mismo Luis que transmitió el mensaje, por lo que este sirvió de fuente y de prueba.

Así, la reputación de las mujeres Rivera disminuyó aún más ante sus correligionarios. Hay testimonios de judaizantes que declararon, años después (1642), ante los inquisidores, que eran judías y hechiceras, pues dentro de las cárceles secretas se sintieron traicionados por ellas. Gonzalo Vaez, por ejemplo, describía a María de Rivera diciendo que

cuando leía la ley, puesta con los anteojos, parecía bruja hechicera y a la vez, aquella cara de demonio y aquellas narices, parecía judía triste<sup>28</sup> Leonor Vaez, que estaba dispuesta también a acusar a ‘las Blancas’ sin remordimiento de conciencia, declaró que eran: “hechiceras, judías, maestras, rabíes desde que nacieron, muy

<sup>27</sup> Sufurino, Joñas, *op. cit.*, p. 149.

<sup>28</sup> AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, f. 232.

bien lo sé, yo lo diré, y cuántas veces han hecho el Cro [ayuno], a dónde y cómo, que bien lo sé”.<sup>29</sup>

De esta manera, el discurso se transformaba y se tornaba aún más sincrético, no solo desde la perspectiva cambiante de la oralidad, sino también desde el marco ideológico que lo sustentaba: el mismo judaísmo ya estaba imbuido de elementos cristianos, por un lado; por otro, la brujería, dentro de este marco religioso judío, también transgredía sus estatutos heredados. Las creencias, por tanto, dependían en gran medida de la mentalidad de la época y de las circunstancias específicas de los individuos dentro del contexto. Los pedazos de religiosidad, tanto cristiana como judía, estaban permeados de referencias colectivas mágicas que manipulaban el destino, a pesar de que en ambas cosmovisiones estaban prohibidas. Sin embargo, en el cristianismo funcionaban como parte de su constructo religioso que contrastaba con el “deber ser”, pues compartían referentes simbólicos religiosos; en el judaísmo, ya de por sí confuso, se presentaba como otro elemento de ruptura y borramiento de los principios mosaicos, que finalmente se devastaron hasta su desaparición.

<sup>29</sup> AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, f. 258r.



## PRÁCTICAS MÁGICAS E INQUISICIÓN EN ESPAÑA Y EN EL NUEVO MUNDO

Valérie MOLERO\*

SUMARIO: I. *El estado de la cuestión: aspectos generales de España y América.* II. *Las prácticas mágicas: identidades y diferencias en ambos continentes.* III. *Conclusiones.*

El estudio que presentamos tiene como objeto la proyección de la acción inquisitorial en lo relativo al tratamiento de las prácticas mágicas en los territorios de las colonias americanas y su comparación con el mismo delito perseguido en los tribunales peninsulares. Partimos de una realidad legislativa, conceptual y doctrinal, que nutre la actividad inquisitorial en cualquiera de los territorios de su jurisdicción. Desde esta perspectiva, podríamos hablar de un corpus doctrinal y fáctico homogéneo, de un cuadro normativo bien delimitado. Pero cuando analizamos la realidad inmediata, aquella que llevan a cabo los distintos tribunales en sus respectivos territorios, descubrimos diferencias sustantivas. Frente a la homogeneidad supuesta, surge la diferenciación, no solo en la interpretación de unos hechos y unas prácticas, sino también en los comportamientos de los distintos protagonistas, entre ellos los propios ministros del Santo Oficio, en cada continente.

### I. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN: ASPECTOS GENERALES DE ESPAÑA Y AMÉRICA

En España, el Santo Oficio se estableció en 1478 bajo el reinado de los reyes católicos. En el primer tribunal creado, el de

\* ILCEA/CERHIUS - Universidad Stendhal-Grenoble III (Francia).

Sevilla, ardió la primera hoguera en 1481 contra criptojudaites. A partir de 1492, excepto las derogaciones otorgadas a los moriscos tras la conquista de Granada, todo el territorio era cristiano, y la mayoría de la población se componía de cristianos viejos. Los focos de criptojudaitismo, inevitables tras las conversiones forzosas, fueron duramente reprimidos en los primeros años de actuación de los tribunales. El resultado fue el agotamiento de esa fuente de herejes a partir de 1525-1530, fecha en que los inquisidores empezaron a interesarse cada vez más por los cristianos viejos y los moriscos de las zonas rurales para evitar la extinción del tribunal.<sup>1</sup> Dentro de las prácticas reprobables desde un punto de vista doctrinal estaban los delitos de superstición, de hechicería y de brujería.

Al colonizar América, los españoles reclamaron tempranamente la posibilidad de llevar la Inquisición a las Indias, pero fue solo en la segunda mitad del siglo XVI cuando se trasladó esta institución al otro lado del Atlántico. Es obvio que los sistemas de control no podían funcionar exactamente de la misma manera en ambos continentes. La actuación represiva estaba muy codificada, y se intentaron plasmar las mismas pautas en las colonias. ¿Cómo pudo el Santo Oficio extender sus normas al continente americano e integrarlas en la diversidad de culturas presentes que las consideraban, lógicamente, ajenas u hostiles a sus formas de vida? José Toribio Medina recuerda que “no fue esta Inquisición apostólica o delegada, sino la ordinaria, a cargo de los obispos, la que pasó primero al Nuevo Mundo desde el segundo viaje de Colón, extendiéndose luego a todo el vasto territorio conquistado por los españoles”.<sup>2</sup> Para controlar y dominar esos inmensos

<sup>1</sup> Dedieu, Jean-Pierre, “Les quatre temps de l’Inquisition”, en Bennassar, Bartolomé (coord.), *L’Inquisition Espagnole, XV-XIX siècle*, Paris, Hachette, 1979, pp. 13-40. El historiador hace hincapié en la persecución de los cristianos viejos, de acuerdo con la estrategia de la reforma católica —a través del Concilio de Trento— de cristianización de las zonas rurales en la península ibérica.

<sup>2</sup> Toribio Medina, José, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1952.

territorios se inició un programa de aculturación que consistió primero en la imposición del castellano como lengua vehicular oficial y la difusión de las nuevas costumbres religiosas y sociales.

Un aspecto parece evidente en este proceso de integración. El aprendizaje de un nuevo idioma impuesto a los habitantes de los territorios conquistados no podía ser simple. Esa dificultad se encuentra en el vocabulario empleado para designar a los indios según su grado de conocimiento del español: los “chontales” no dominan el castellano, y, por ende, no son cristianos; los “ladinos” son los indios cristianos que dominan el castellano (por lo menos en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo XVII). Hay que resaltar el hecho de que la población de la metrópoli llevaba una vida regida por los ritos católicos después de la desaparición de “la España de las tres religiones” a finales del siglo XV.

En todo caso, todos los habitantes, cristianos nuevos, cristianos viejos y moriscos, eran monoteístas y conocían la religión católica dominante en el territorio. Sin embargo, los nativos de las Indias no tenían la menor idea de los nuevos conceptos que se les intentaba imponer. Asimismo, el chamanismo y el animismo eran desconocidos para los españoles. El concepto mágico del universo indígena iba a chocar violentamente con las representaciones que se les pedía asimilar, y los españoles tacharon sus creencias de idólatras.

En cuanto a los esclavos negros traídos a la fuerza del África occidental, mantuvieron creencias africanas, que se fueron mezclando con lo que encontraron en su nuevo entorno. Todos estos problemas gravitaron sobre las disposiciones de las autoridades españolas mientras creaban progresivamente la red administrativa y jurisdiccional necesaria para consolidar las nuevas competencias. Los primeros tribunales inquisitoriales se fundaron en 1569 en México y en Lima,<sup>3</sup> abarcando los límites de los virreinos. Como es bien sabido, la competencia del Santo Oficio única-

<sup>3</sup> En 1517 ya había empezado a funcionar una estructura mixta entre la Inquisición episcopal y la Inquisición española, que funcionaba con “obispos-inquisidores” nombrados por el inquisidor general de España.



mente se podía ejercer en los católicos. De la misma manera que los moriscos habían tenido un plazo para asimilar su evangelización, los naturales no fueron el blanco principal de los inquisidores. Los primeros salieron muy tempranamente de la jurisdicción inquisitorial, pero no por ello se libraron de las persecuciones en materia de fe. La preocupación de los tribunales americanos se dirigió prioritariamente a los colonos procedentes de España que llegaban por los puertos y se concentraban en las ciudades.

Al tener el Tribunal de Lima una jurisdicción muy extensa, desde las Antillas hasta Tierra del Fuego, y a consecuencia del aumento de la población procedente de Europa, por cédula real del veinticinco de febrero de 1610 se erigió el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, cuya jurisdicción abarcaba las Antillas, una parte de América central y la parte noroeste de América del sur. Se trataba de un lugar estratégico, ya que era un puerto de entrada de mercancías, de extranjeros y de esclavos. De hecho, los inquisidores procesaron en su mayoría a portugueses, holandeses o ingleses por herejía, en menor medida a españoles acusados de proposiciones heréticas o blasfemias. Mientras en España los cristianos viejos fueron el blanco de la represión contra las supersticiones,<sup>4</sup> en el Nuevo Mundo las prácticas desembocaron en un sincretismo religioso originado por la peculiar situación del continente latinoamericano.

A pesar de que nuestro objetivo aquí es tratar la represión inquisitorial, no podemos dejar de mencionar la actuación represiva ejercida contra la comunidad indígena. Por real cédula del 30 de diciembre de 1571, los indios dejaron de pertenecer, en cuestiones de fe y de moral, al fuero inquisitorial, por ser nuevos en el cristianismo, y pasaron a serlo del episcopal.<sup>5</sup> Se encargaba

<sup>4</sup> Molero, Valérie, *Magiciens, sorciers et répression inquisitoriale en Espagne au siècle des Lumières (1700-1820)*, Paris, L'Harmattan, 2012.

<sup>5</sup> Moreno de los Arcos, Roberto, "La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)", *Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, vol. 2, pp. 1471-1484.

de los delitos religiosos de los indios el Provisorato de Naturales, también llamado Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales, Provisorato y Vicariato General de Indios y Chinos. No por ello quedaron libres de castigos relacionados con la fe, y hay que precisar que los procesos contra ellos no distaban mucho de lo que la Inquisición imponía a los acusados ante sus tribunales.

Si bien después de la hoguera sufrida en la Nueva España por el cacique don Carlos hacia 1540 no hubo más indios condenados a ser quemados, estos padecieron penas de cárcel perpetua, fueron condenados a salir al auto de fe en forma de penitentes, con corozas e insignias correspondientes a sus delitos, vela verde y soga al cuello, abjuración, penitencias saludables, reclusión en conventos o en hospitales, etcétera. Medina alude así a varios procesos ocurridos en el siglo XVIII, en que podemos apreciar que el delito de superstición y hechicería estaba castigado incluso entre los indios. Por ejemplo, el 23 de septiembre de 1737 el provisor de naturales hizo comparecer a seis indios por ilusos, supersticiosos, embusteros y sediciosos; salieron también dos indias cuyas acusaciones desconocemos.

El 24 de febrero de 1753 diez indios y cinco indias salieron al auto por casarse dos veces, por actuar de hechiceros o por idólatras. El 17 de febrero de 1754 salió un indio por embustero y una india por haberse casado dos veces. El 26 de octubre de 1755, tres hombres y tres mujeres salieron al auto, cinco de ellos por haberse casado dos veces, y el otro, por embustero. El 9 de junio de 1785, el último auto de fe recogido por Medina fue de indios y de chinos (indios de las Islas Filipinas), sin que se precise en este caso de qué fueron acusados los indios americanos.

El edicto de fe que hizo circular impreso dentro del virreinato el provisor del “Tribunal metropolitano de fe de los indios y chinos de México”, el 11 de febrero de 1769, presenta las mismas características que los edictos publicados por los tribunales de la Inquisición de la metrópoli. Sin embargo, incluía algunos rasgos específicos referidos a los indios, claramente reflejados en el vo-

cabulario empleado, del que reproducimos algunos fragmentos a continuación.

Se hace especial hincapié en el continuo empeño en “el exterminio de la idolatría entre los indios”. Así fue como “deseosos del bien espiritual de los indios de este arzobispado”, se prohibieron las siguientes prácticas: los *nescuitiles*, representaciones al vivo de la pasión de Cristo, palo del volador, danzas de Santiaguito y otros bailes supersticiosos; celebrar pacto,<sup>6</sup> o (como ellos dicen) hecho concierto, o *tlatoleádose* con el demonio; ejecutar curaciones supersticiosas, valiéndose de medios en los naturales “inconducibles para la sanidad”; o abusado de *los pipiltzitzintles*, *el peyote*, *los chupamirtos* o *las rosas*, o de otras hierbas o animales; o llevado ofrendas comestibles, muñecos, cera o *sahumerio* a las cuevas, cerros, *ojos de agua*, *jahueyes* o ríos, con el fin de regalar al aire u otros elementos; o dejádose llevar del abuso que se practica en algunos curatos en la medicina llamada *papas*, que les hacen en algunos *cadejos* de la cabeza con ciertos ingredientes; o creído en el canto o lloro del *tecolote*; o en que tienen potestad en conjurar el granizo, etcétera.

Es interesante notar cómo los ministros encargados de velar por la fe católica, en este caso los obispos, tuvieron que asimilar las condiciones peculiares de la Nueva España para poder entender y luchar contra lo que les parecía un peligro para su unidad religiosa. Junto con todos estos rasgos muy específicos de las supersticiones indígenas están las tradicionales que encontramos en las otras culturas, ya que los supersticiosos, hechiceros y brujos intentaban solucionar las dificultades que conocían todos los seres humanos en unas épocas en que la ciencia no estaba muy avanzada, en particular en lo tocante a las curaciones.

<sup>6</sup> El pacto diabólico podía ser implícito o explícito. Hay pacto explícito cuando se firma, e implícito “en todas las prácticas supersticiosas de las que no se pueden esperar razonablemente resultados de Dios o de la naturaleza”. Universidad de París, 1398.

## II. LAS PRÁCTICAS MÁGICAS: IDENTIDADES Y DIFERENCIAS EN AMBOS CONTINENTES

Detectamos la existencia de prácticas comunes entre las diversas culturas, relacionadas con la tentativa de curar las enfermedades o de provocarlas, pero también con el deseo de dominar los impulsos afectivos del ser anhelado, y, por fin, la necesidad de ganar más dinero. También el intento de dominar las condiciones meteorológicas o la brujería se encuentran en ambos continentes. A continuación ampliaremos algunos aspectos de estas modalidades culturales.

Si nos detenemos en el análisis de las curaciones supersticiosas, nos damos cuenta de que la falta de médicos en la mayoría de los pueblos y su impericia resalta en los textos españoles del siglo XVIII y desemboca en la confianza en el curandero tanto en España, donde existían varias categorías de curanderos según las regiones, como en el Nuevo Mundo. Solo los curanderos “supersticiosos” interesaban a la Inquisición, o sea, los que mezclaban oraciones “poco católicas” a sus curaciones.<sup>7</sup> En España existían tres tipos de curanderos: los curanderos “clásicos”, que tenían unas capacidades heredadas y sobre todo un conocimiento empírico, podían curar enfermedades, pero también se creía que eran capaces de hechizar a las personas y curar esos hechizos; en segundo lugar, estaban los saludadores, que tenían, según los testimonios, un don innato o divino para curar, y solían tener signos particulares: curaban con el aliento, en particular la rabia, y tenían una resistencia al fuego, que les permitía entrar en los hornos y ganar algún dinero haciendo demostraciones de esta resistencia singular en los pueblos por donde pasaban; por último, el sabio es una clase específica de curandero, que solo se encuentra en el Tribunal de Santiago de Compostela; era curandero y adivino.

<sup>7</sup> Molero, Valérie, *Magie et Sorcellerie en Espagne au siècle des Lumières (1700-1820)*, Paris, L'Harmattan, 2006. Véase el capítulo I “La Santé”, pp. 96-151.

CARACTERÍSTICAS DE LOS DISTINTOS CURANDEROS EN LOS TRIBUNALES ESPAÑOLES, 1700-1820		
<i>El curandero</i>	<i>El saludador</i>	<i>El sabio</i>
<p>— Hombre o mujer. — Dotes para curar heredados y conocimiento empírico. Ningún signo particular. — Facultad de curar. — Facultad de hechizar (echar maleficios). — Curandero de hechizos. — Alusión a una autorización legal excepcional para ejercer. — Total de procesados: 260 (104 hombres y 156 mujeres).</p>	<p>— Hombre en general. — Don innato para curar, don divino. Signos particulares: — Llantos o gritos en el vientre de la madre. — Cruz o rueda de santa Catalina en la boca. — Nacimiento un viernes santo, un sábado o durante una fiesta relevante del calendario católico. — Facultad de curar con el aliento. Excepcionalmente facultad de matar soplando en un ser contagioso, a fin de preservar a los demás. — Facultad de curar la rabia. — Protección contra el fuego. — Varias alusiones a autorizaciones legales otorgadas por el obispo, el vicario, el ordinario o el Santo Oficio. — Total de procesados: 23.</p>	<p>— Hombre o mujer. — Facultad de curar, adivino. — Ninguna alusión a una autorización legal para ejercer. — Total de procesados: 4 (todos en el Tribunal de Santiago de Compostela)</p>

En la sociedad novohispana destaca el consumo del chocolate en las prácticas mágicas relacionadas con la salud, pero también en lo relativo a las adivinaciones, los encantamientos, los maleficios y en todos los tipos de sortilegios amatorios. María Águeda Mén-

dez ofrece una amplia compilación de ensayos en el libro *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*; uno de los capítulos se titula “Una relación conflictiva: la Inquisición novohispana y el chocolate”, en que se mencionan varios ejemplos sobre la importancia específica de este alimento y su uso heterodoxo.

Escribe: “El chocolate ha estado ligado a tierras mexicanas desde antes que la gran *Tenochtitlán* fuera convertida en México”. Con la llegada de los españoles, su exaltación fue desvirtuada, y en muchos casos sus empleos tuvieron connotaciones amorosas o sexuales. “Así — escribe la autora — hallamos denuncias y descripciones del uso de la bebida, ya sola, ya mezclada con otros ingredientes”. Da ejemplos en que los declarantes dijeron que el chocolate se mezclaba con polvos, con yerbas (doradilla o quiomate, *quiomatl*), entre otras sustancias, para conseguir sus objetivos. Por ejemplo, para ligar,<sup>8</sup> o sea, provocar impotencia en los hombres, se usaba el chocolate, como fue el caso, según Andrés Acebedo, de Yangüitlán, que se sentía ligado pensando que “no era ya para casado”, y atribuyendo su mal a una “xícara de chocolate” que había tomado en una casa; para contrarrestar el mal, una india le dio otra bebida, con lo cual “le quitó la impotencia”.<sup>9</sup> Otro ejemplo interesante es el que proporciona el caso de Ysavel de los Ángeles, que daba chocolate hecho con agua de mensturo para atraer hombres, usando el conjuro siguiente:

“Con dos te miro, / con dos te ato, / la sangre te bebo, / y el corazón te mato”. Las mismas o similares oraciones eran de uso común en España relacionadas con la atracción amorosa o el retorno del amor perdido pero también podían servir contra los maridos agresivos. En el tribunal de Granada, en el siglo XVIII, para evitar los malos tratos de su marido, Lucía de Escalante recitaba: “Con dos te miro, / con tres te ato, / de tu sangre bebo, / el corazón te parto, / que estés tan sujeto a mí, / como la suela

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 207-215.

<sup>9</sup> Méndez, María Águeda, *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, México, El Colegio de México-UNAM, 2001, en <http://www.cervantesvirtual.com>

de este zapato. / Antón, Antón / ata y desata / este bobalítón”.<sup>10</sup> Se ve claramente en este ejemplo cómo se mezclan unas creencias y prácticas procedentes de Europa con el elemento específico de Nueva España, el chocolate.

Varias prácticas, productos de la enculturación, obligaron a los inquisidores de los tribunales coloniales a buscar respuestas específicas, acudiendo al Consejo de la Suprema General Inquisición para pedir instrucciones. Se trata de una serie de autodenuncias por parte de españoles en 1619. Estos habían ingerido peyote (raíces del cactus alucinógeno), que tenía la fama de permitir ver las cosas ocultas. Los inquisidores expresaban así sus dudas:

Produce esta tierra una raíz que llaman de peyote, en sumo grado fría y medicinal para los indios, pero fuerte, que tomándola en la forma que los indios la usan, enajena el sentido y hace representación de visiones y fantasmas, de que tomaron ocasión los indios idólatras —o del demonio que los movía— para adivinar hurtos, sucesos ocultos y otros futuros contingentes, por medio de dicha raíz. Y este abuso se ha introducido y derivado a todo género de gentes: españoles, negros, mestizos y mulatos, de manera que ninguna acción es aquí más usada y frecuente (lib. 1051, 195 r.).<sup>11</sup>

A raíz de este correo, el Consejo dio orden al tribunal mexicano que se publicara la prohibición total del uso del peyote. “Al mismo tiempo había de publicarse un edicto de gracia, en el que se prometía que todo aquél que, voluntariamente, dentro de un determinado periodo de tiempo, confesase haber tomado peyote hasta la fecha, quedaría exento de castigo”.<sup>12</sup> Se ve claramente en

<sup>10</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección Inquisición, legajo 3736, expediente 107, tribunal de Granada, España.

<sup>11</sup> Henningsen, Gustav, “La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial”, *Revista de la Inquisición*, 3, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 22 y 23.

<sup>12</sup> *Idem*.

este ejemplo cómo el proceso de fusión de las distintas culturas funciona para todas las etnias presentes en el territorio novohispano.

Después del intento de solucionar las dificultades de salud con hechizos, otra preocupación humana, como era la necesidad de encontrar dinero, llevó a los supersticiosos en la metrópoli a infringir la ley de la Iglesia buscando tesoros escondidos por medios considerados ilegales. Es de notar, sin embargo, la ausencia en América de procesos por búsqueda de tesoros, por lo menos en la última etapa de la Inquisición. A pesar de todo, no fue un fenómeno desconocido en el Nuevo Mundo, ya que en 1580, alude Gustav Henningsen, “un mozo cuarterón” llamado Diego de la Rosa, bordador de oficio, fue acusado de nigromancia en Lima; usaba un libro manuscrito que “contenía rituales y conjuros para atraer a las mujeres, poder volar por los aires con los demonios, hacer hablar a una calavera, hacerse invisible; pero, sobre todo, instrucciones para encontrar tesoros escondidos”.<sup>13</sup>

Aparte de este caso, solo en dos ocasiones hemos leído menciones a la búsqueda de tesoros en que los reos confesaban que se trataba de meras estafas. En España, y en general en Occidente, la fascinación por la búsqueda de los tesoros escondidos fue una constante hasta el siglo XVIII. Henri-Charles Lea evoca la época en que “había una locura generalizada de encontrar tesoros enterrados y una muy difundida creencia de que se encontraban bajo tierra reservas de objetos preciosos esperando la venida del anticristo y guardados por demonios, los cuales debían ser aplacados o sometidos antes de poder acapararse del oro”.<sup>14</sup>

Estaba permitido buscar tesoros, pero se convertía en una ocupación ilegal cuando intervenían prácticas supersticiosas, por ejemplo, cuando se apelaba a la ayuda de algún demonio para desencantar el tesoro que creían protegido por un guardián. Magia y liturgia católica se mezclaban a menudo en esa singular

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 9-27.

<sup>14</sup> Lea, Henri-Charles, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, FUE, 1983, t. III, p. 584.



búsqueda, en la que intervenían a menudo sacerdotes que dibujaban círculos mágicos de protección. Podemos pensar que esas búsquedas se debían esencialmente al hecho de que las poblaciones desterradas del territorio español, al no poder llevarse sus riquezas, las enterraban a menudo. También comprobamos que en España existía una tradición de búsqueda de tesoros vinculada a los musulmanes y a los gitanos.<sup>15</sup> Como en las Indias, en la mayoría de los casos se trataba de estafas. Las víctimas solían ser campesinos que iban en grupo a desenterrar tesoros de noche, dándose un buen susto, y acababan perdiendo dinero, ya que tenían que participar en la financiación de la búsqueda para alcanzar la fortuna anhelada.

En cuanto a la brujería, el delito más grave relacionado con las prácticas mágicas en general fue imputado a la población negra. La brujería consistía en renunciar a Dios para adorar al demonio. Henningsen recoge algunos casos aludiendo a un fenómeno esporádico que no fue de brujería propiamente dicha, ni en el Tribunal de México ni tampoco en el Tribunal de Lima. El historiador también resalta el hecho de que las creencias en la brujería de los esclavos negros del África occidental son muy similares a las europeas.<sup>16</sup> Así que no es de extrañar que el delito de brujería estuviera relacionado con la influencia africana en los procesos inquisitoriales del Nuevo Mundo.

Solo en el tribunal de Cartagena de Indias<sup>17</sup> se dio un caso “auténtico” de brujería, según el historiador danés. De los 188 casos contra “supersticiosos” que se procesaron en este tribunal en el periodo de 1614-1690, 58, o sea, la tercera parte de los

<sup>15</sup> Molero, Valérie, *Magie et Sorcellerie en Espagne...*, cit. Véase el capítulo II “L’argent”, pp. 152-191.

<sup>16</sup> Henningsen, Gustav, “La evangelización negra...”, cit.

<sup>17</sup> Ceballos Gómez, Diana Luz, *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Medellín, Editorial Universidad Nacional, 1994, p. 249: “[...] el Tribunal de Cartagena, aunque sí procesó negros por brujería, prácticas adivinatorias y similares, no fue un número considerable, si tenemos en cuenta la relación con la cantidad apreciable de esclavos en el país”.

acusados, resultan ser brujas<sup>18</sup> (solo cuatro de los acusados son hombres). La mayoría eran negros (36), dieciséis eran mujeres mulatas, dos mestizas, una blanca y tres sin información de su raza. Henningsen destaca el hecho de que “las causas de brujería eran epidémicas: dentro de un determinado periodo de tiempo se dio un gran número de casos de negros que acusaban a otros negros; así pues, era lógico que en los procesos saliesen a relucir creencias bruñeriles africanas”.<sup>19</sup>

Este punto no puede sorprender, ya que el sistema inquisitorial se basaba en una vigilancia de las poblaciones por los ministros de la Iglesia, pero sobre todo en la delación obligatoria para los que supieran de algún indicio de herejía en sus conocidos o allegados. Así, se recordaba a las poblaciones, de manera frecuente, mediante la difusión de los edictos de fe. Las descripciones de las juntas, o reuniones bruñeriles, tenían las mismas características en ambos continentes: las brujas (solían ser mujeres) se reunían por las noches en un descampado y le daban un ósculo en el trasero al demonio, generalmente en forma de macho cabrío, como testimonio de sumisión. Sin embargo, un elemento típicamente americano se incorpora en cuanto a la forma que tomaban los vuelos al aquelarre, ya que en el tribunal de México, en 1614, cuatro mujeres acusadas de brujería mencionan el vuelo nocturno “en forma de gallos y papagallos”.

En este caso, las mujeres confiesan que era “por espantar, no más”. Para poder volar hasta el aquelarre, el elemento recurrente en todos los países europeos y en el continente americano es la práctica que consiste en untarse con ciertos unguentos, cuya composición podía variar según los testimonios. A título de ejemplo, en España el unguento podía contener excrementos de sapos o de cuervos. En las declaraciones de las esclavas negras procesa-

<sup>18</sup> Henningsen, Gustav, “La evangelización negra...”, *cit.*

<sup>19</sup> *Idem.* Véase “El aquelarre en las américas”, pp. 18-22. Para la brujería en España y en Europa: Molero, Valérie, *Magie et Sorcellerie en Espagne...*, *cit.* Véase “Les pratiques sabbatiques”, pp. 34-37, y “La sorcellerie (*brujería*)”, pp. 245-251.

das en Cartagena de Indias, los aquelarres también presentaban los elementos comunes siguientes: después de renegar a Dios para jurar fidelidad al demonio, seguía una orgía, en que se bailaba, se comía y las brujas tenían relaciones sexuales con el demonio. Según los testimonios recogidos por los inquisidores americanos, también se comía carne humana, lo cual no es de sorprender, ya que en las creencias brujeriles africanas el elemento canibalístico está muy presente. También se ha creído en ambos continentes en la práctica de las brujas, que consistía en chupar la sangre de las criaturas pequeñas, como deja constancia Francisco de Goya de manera muy sugerente en sus grabados de la serie *Los Caprichos*, y en sus cuadros *El Aquelarre*, *El Conjuero*, y en las pinturas negras de la *Quinta del Sordo* de Madrid.

### III. CONCLUSIONES

Las tres culturas que se dieron cita en las colonias americanas: indígena, europea (blanca) y africana (negros), se fueron mezclando con el tiempo, pero siguieron respetándose rasgos específicos de cada cultura. Hay que añadir, en los siglos XVIII y XIX, a los nuevos hechiceros, producto de la mezcla entre las diferentes etnias presentes en el continente, en particular los mestizos y los mulatos. Toribio Medina indica que las prácticas de los mulatos se caracterizaban por el uso de la coca en los sortilegios amatorios y para entrar supuestamente en contacto con los difuntos. Este hecho preocupó a los inquisidores, que vieron en la utilización de estas yerbas una superstición diabólica. El historiador alude a

el papel que desempeñaba la coca, cuyo uso tan arraigado entre los indios bien pronto se extendió a los españoles y especialmente a las crédulas mujeres, haciéndoles soñar en su virtud para el conocimiento del porvenir y éxito maravilloso de amores desgraciados.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Toribio Medina, José, *Historia del tribunal del Santo Oficio de Lima (1569-1820)*, Santiago, Imprenta Gutenberg, 1887, t. II, capítulo final.

Conviene subrayar también los diferentes intereses surgidos en Europa como producto de la contrarreforma, así como el nuevo marco de relaciones sociales que empieza a implantarse en su suelo, y que pronto tuvieron incidencia al otro lado del Atlántico. Bartolomé Escandell Bonet subraya que en el siglo XVIII “el rasgo más destacado es el crecimiento de una conciencia criolla diferencial, crecimiento no ajeno a los fenómenos reformistas indicados, a las transformaciones administrativas, ideológicas, económicas y políticas advenidas”.<sup>21</sup> Además, hay que tener en cuenta el hecho de que entre los siglos XVII y XVIII se observa en la distribución étnica de las Indias una clara inversión, ya que las poblaciones autóctonas conocen una reducción importante, mientras que los mestizos, blancos y negros llegan a ser más importantes.

Las cifras se desglosan de la siguiente manera: los indios pasan del 80.90% en el siglo XVII al 46% en el siglo XVIII; los mestizos, del 5.80 al 26%; los blancos, del 6.20 al 20%; los negros, del 7.10% al 8%. A la vista de esos datos, no es de extrañar que en los tribunales coloniales algunos aspectos específicos de los indígenas se hayan extendido a los demás habitantes del continente. Este proceso de enculturación se ejerció a todos los niveles de la sociedad, teniendo cada cultura que asimilar una parte de la otra para poder convivir en el mismo territorio. Existe, así, un vaivén incesante de interpenetración cultural entre las diversas etnias que coexistieron a lo largo de los dos siglos y medio de funcionamiento de Inquisición en las colonias americanas entre 1571 y 1820. Se puede apreciar, pues, un sincretismo originado por lo que Henningsen ha calificado de “evangelización negra”, o sea, la difusión de la magia europea por la América colonial, y a su vez la adopción por los europeos, criollos, mestizos, negros e

<sup>21</sup> Escandell Bonet, Bartolomé, “Reformismo borbónico y declive inquisitorial en América”, en Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (coords.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, t. II, pp. 1211 y 1222.

indios de elementos mágicos procedentes de su propia cultura, a la que añadían rasgos específicos de otras culturas.

Estos nuevos delitos fueron a veces difíciles de catalogar por los inquisidores. Hemos visto cómo los inquisidores consideraban como prácticas mágicas el uso de plantas estimulantes, como la coca o el peyote, a pesar de que su consumo estaba fuertemente arraigado en las costumbres de los nativos. Al extenderse a los otros grupos que adoptaron su uso, se vislumbraba un peligro, que fragilizaba el orden establecido. Además de las prácticas conocidas por los inquisidores españoles, tuvieron que adaptar sus actuaciones a circunstancias distintas a la metrópoli. En todo caso, en los últimos años del siglo XVIII empiezan a gestarse los nuevos modelos de convivencia, derivados del avance decisivo de las Luces en ambos continentes, y en el caso de las colonias, la puesta en marcha del proceso de emancipación, que más o menos coincidirá con el final de la actuación inquisitorial tanto en España como en el Nuevo Mundo.

## PERSPECTIVAS DE LOS TRIBUNALES AMERICANOS SOBRE DEL DELITO DE HECHICERÍA EN EL SIGLO XVII

Luis René GUERRERO GALVÁN\*

SUMARIO: I. *La viabilidad de un análisis comparativo.* II. *El incidente de las fuentes consultadas.* III. *Entre ángeles y demonios: la práctica inquisitorial americana. Primer enfoque comparativo.* IV. *La práctica de la hechicería en América, siglo XVII.* V. *El caso de Paula de Eguíluz, Cartagena, 1624.* VI. *El caso de Ana de la Vega, Nueva España, 1648.* VII. *Sobre la imputabilidad de las hechiceras.* VIII. *El edicto de la Inquisición limeña, 1629.* IX. *Divergencias en la creación de normas.* X. *A manera de conclusión.*

### I. LA VIABILIDAD DE UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Esta modesta investigación pretende establecer las similitudes y las diferencias —desde la perspectiva de un enfoque comparativo— que se dieron en la represión de la práctica de la hechicería entre los tres tribunales inquisitoriales instaurados en la América española. Para ello me basaré en los lineamientos de la historia comparativa planteada por John Elliot.

Elliot señala que para seguir una ruta de análisis comparativo será necesario, a partir de la búsqueda de medios dispares en elementos similares, construir vínculos históricos ubicados en el contexto de la realidad en que se presentaron.<sup>1</sup> Cabe agregar a este

\* Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

<sup>1</sup> Elliot, John H., “La historia comparativa”, *Relaciones*, Michoacán, número 77, volumen 20, invierno de 1999, pp. 229-247.

supuesto que tales medios deben coexistir en una misma entidad histórica. Si se atiende a esta premisa, se supone que “un enfoque comparativo implica una tensión intrínseca entre la generalización y lo particular”.<sup>2</sup>

En este sentido, se puede señalar que una institución implantada por el poder real en el Nuevo Mundo, como lo fue la Inquisición americana, y asimismo derivada de otro organismo vigente en España, la Inquisición española, adquirió matices singulares propios acordes a su situación histórica.

Lo anterior induce entonces a un primer enfoque comparativo entre ambas instituciones: el aparato inquisitorial americano está obligado, en principio, a la aplicación estricta de los ordenamientos generales dictados por el monarca. Pese a ello, en virtud del escenario social con el que se topa, se ve imposibilitado en llevar a cabo esta función. En otras palabras, el inquisidor elegido desde España para ejercer la jurisdicción inquisitorial en América percibe que las reglas de origen son concebidas para una sociedad distinta a la cual está llamado vigilar, razón por la cual reconoce la necesidad de adecuar las normas acorde a su realidad, produciendo una nueva y más práctica normatividad inquisitorial.

Esto no quiere decir que la Inquisición americana sea completamente autónoma, ya que institucionalmente depende de su homóloga española, y por tal razón está obligada a seguir sus dictámenes. El organismo americano acata esta obligación valiéndose del recurso de revisión a sus disposiciones, por lo que informa de su actuación a la institución inquisitorial rectora, ubicada en la península ibérica, y mientras recibe la aprobación o desaprobación de la Inquisición española, emplea sus propios criterios para el seguimiento de las causas.

Otro enfoque comparativo se obtiene a partir de la existencia de tres tribunales inquisitoriales en la América española, y que será el tema de este artículo. Elliot señala que uno de los medios

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 233.

por los cuales se logra un análisis comparativo será el de “explicar las semejanzas en los objetos de la comparación”, lo que induce a pensar que “la semejanza pueda surgir de la imitación”.<sup>3</sup> Para el caso de los tribunales americanos, la premisa señalada no representa un obstáculo en sí misma, ya que las propias semejanzas entre una y otra institución —como es la facultad de creación de normas— se predisponen de acuerdo con las trasgresiones cometidas en los diferentes lugares adscritos a la jurisdicción de los tribunales.

Es decir, será a partir de las prácticas trasgresoras, reguladas por la normatividad inquisitorial española, como se dará la adecuación, a través de una nueva norma americana, del grado de punibilidad inquisitorial. Asimismo, es pertinente señalar que el criterio que tomaron los diferentes inquisidores americanos de uno y otro tribunal para imputar una pena no fue el mismo, ya que la mayoría de sus decisiones se determinaron conforme a la diversidad cultural de la sociedad americana con que se toparon y a la cual estaban obligados a vigilar y a castigar; esto implica una singularidad propia de cada tribunal.

En suma, la dirección que toma como base esta investigación irá dirigida a desarrollar la comparación entre las semejanzas de los tribunales inquisitoriales americanos, a partir de la aplicación de la justicia —particularmente en el delito por hechicería durante el siglo XVII—, lo que, a su vez, hará patente sus diferencias.

## II. EL INCIDENTE DE LAS FUENTES CONSULTADAS

Para llevar a cabo un proyecto de estas dimensiones necesariamente se tendrá que contar con un amplio repertorio de causas contenidas en las fuentes documentales, lo que puede representar un obstáculo en el desarrollo de la investigación, debido a lo inasequible, en el sentido de su ubicación, de tales instrumentos públicos. Sin embargo, al no ser este un proyecto holístico,

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 243 y 244.



sino que, por el contrario, tan solo trata de sugerir una ruta de acceso diferente al estudio de la Inquisición a través del análisis comparativo, será preciso circunscribirlo a una sola causa inquisitorial, así como determinarlo según las fuentes que se han podido obtener.

En este sentido, se localizaron tres tipos de fuentes principales, todas ellas comprendidas en el delito de brujería o de hechicería:<sup>4</sup> un *proceso inquisitorial*, para el caso de Cartagena; la descripción de otra causa en un *auto de fe*, para el de México, y un *edicto*, para el de Perú. Junto a estas fuentes se echará mano de material secundario, básicamente extractos de otros procesos tomados de investigaciones sobre el tema, en las que destacan las realizadas por José Toribio Medina, quien en sus tres *Historias* de la Inquisición americana brinda un abundante repertorio de estas causas.

### III. ENTRE ÁNGELES Y DEMONIOS: LA PRÁCTICA INQUISITORIAL AMERICANA. PRIMER ENFOQUE COMPARATIVO

*La conceptualización de la brujería y la hechicería.* Fue Santo Tomás, en su *Suma teológica*, quien precisó la doctrina de la Iglesia respecto a las supersticiones, considerándolas como “un vicio opuesto a la religión porque implica efectuar el culto divino de una manera indebida”.<sup>5</sup> Así, agrupa a todas las prácticas supersticiosas como ilícitas, reverenciando a través de ellas al demonio.

<sup>4</sup> Ambos delitos fueron contemplados bajo una misma categoría; sobre su diferenciación me ocuparé más adelante.

<sup>5</sup> Millar Carvacho, René, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996, pp. 222 y 223: “Al tenor de la doctrina católica, el mundo de la magia entra en el ámbito de la superstición, la cual consiste en dar culto de un modo ilícito o darlo a quien no se debe [...] Santo Tomás distingue diversas especies de superstición, que corresponden a la idolatría, a la adivinación y a las vanas observancias. La primera es la que ofrece in-

La *hechicería* [...] es la práctica de la adivinación y de actos supersticiosos o vanas observancias. En consecuencia, tendrían ese carácter todas las acciones encaminadas a la predicción de los hechos futuros y que implicaran la intervención del demonio, ya sea por invocación expresa o tácita [...] La brujería [...] en muchos casos tiene como base a una o varias hechiceras que son acusadas de realizar acciones prodigiosas y un culto diabólico.<sup>6</sup>

Hacia mediados del siglo XIV —1360—, Nicolau Eymeric, en su *Directorium inquisitorum*, instruiría a los inquisidores en el modelo base en que se habría de juzgar a los herejes. En este sentido, consideraba que el Santo Oficio debería procesar a los hechiceros y los adivinos cuando “en sus encantos hacen cosas que se rocen con herejía, como bautizar segunda vez a las criaturas, adorar la calavera, etc.”<sup>7</sup> Eymeric también establece que los hechiceros que invocan al diablo serán considerados sujetos de la jurisdicción del Santo Oficio y castigados como herejes:

si el hechicero que invoca al diablo,<sup>8</sup> por ejemplo, para que se enamore de uno, una mujer, se vale de los imperativos, *te mando, te*

debidamente a cualquier clase de criatura una reverencia que es propia de Dios. La adivinación, es decir, el anuncio anticipado de acontecimientos futuros, [...] es supersticiosa porque para llevarla a efecto se solicita toda clase de ayuda a los demonios. Estos siempre tendrán una participación en tales prácticas, ya sea ‘porque se les invoca expresamente o porque ellos mismos se entremezclan en esas inútiles inquisiciones para envolver la vanidad de los espíritus’ [...] la vana observancia o realización de prácticas que tienen por objeto adquirir ciencia o modificar los cuerpos naturales y artificiales para conseguir salud u otros bienes. También se considera una vana observancia la utilización de fórmulas sagradas, mezcladas con invocaciones al demonio, para obtener determinados beneficios”.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 223 y 224.

<sup>7</sup> Eymeric, Nicolau, *Manual de inquisidores. Para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Fontamara, 1983, p. 102.

<sup>8</sup> *Idem*: “[...] conoce el Santo Oficio de los que invocan al diablo, los cuales se dividen en tres clases. Los de la primera son los que le tributan culto de latría, sacrificándole, arrodillándosele, cantándole himnos, guardando castidad, o ayunando en gloria suya, alumbrando sus imágenes, o dándole incienso, etc.

*apremio, te requiero*, etc., no es tan explícita su herejía; pero si dice, *te suplico, te pido, te ruego*, etc., es hereje manifiesto, porque estas formulas suplicatorias suponen y contienen adoración implícita.<sup>9</sup>

A la postre, este *Directorio* adquiriría un carácter universal, utilizado a modo de manual por todos los tribunales inquisitoriales. Para 1486, aparece el famoso *Malleus maleficarum* —que sería fuente de todos los tratados de brujería que se escribirían posteriormente—,<sup>10</sup> obra de los dominicos Sprenger y Kramer, en el cual se equipararía a la brujería con la idolatría, se determinarían sus procesos rituales y los días propicios para efectuarlos.

Rusell Hope, en su *Enciclopedia de brujería y demonología*, señala que la brujería ha tenido diferentes significados según las personas, las variaciones lingüísticas o el uso incorrecto que se le daba. La mayor parte de los argumentos coinciden en el pacto con el diablo, con la intención de procurar el mal, de tal suerte que para hombres teólogos, jueces o abogados, católicos o protestantes, la brujería equivalía a herejía.<sup>11</sup>

Los segundos se ciñen al culto de dulía o hiperdulía, mezclando nombres de diablos con los de santos en las letanías, y rogándoles que sean sus intercesores con Dios, etc. Los últimos son los que invocan al demonio, dibujando figuras mágicas, poniendo un niño en medio de un círculo, valiéndose de una espada, una cama, un espejo, etc. Por lo común se conocen con mucha facilidad los que invocan al demonio por su mirar horroroso, y su facha espantable, que proviene de su continuo trato con el diablo”.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>10</sup> Millar Carvacho, René, *op. cit.*, p. 223.

<sup>11</sup> Rosell Hope, Robbins, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate, 1988, p. 106: “En los escasos testimonios de lo que se consideró brujería durante los trece primeros siglos después de Cristo [...] Como casi todos fueron escritos por cristianos, en las creencias populares predominaba el concepto cristiano del Diablo. Los eruditos de épocas posteriores, conocedores de la demonología, han querido encontrar en estas historias unos conceptos que en principio les eran ajenos. Un experto que veía al Diablo en todas partes era San Agustín, que creía a pies juntillas cualquier fábula sobre demonios y que sentó las bases del derecho canónico, creando un archivo de normas y nombres que los demonólogos citaban sin cesar. Junto a Santo Tomás de Aquino, se le puede atribuir el dudoso honor de ser el inventor de la demonología y la brujería”.

Son brujos aquellos que, por la magnitud de sus crímenes, se conocen con el nombre de *malefici*. Con el permiso de Dios, estos brujos agitan los elementos y perturban la mente de los hombres que menos creen en Dios. Sin administrar veneno alguno, son capaces de matar, gracias a la enorme potencia de sus hechizos... Pues convocan a los demonios, de modo que todos pueden matar a sus enemigos mediante viles stratagemas. Y estos brujos utilizan la sangre de las víctimas y a veces profanan los cadáveres... Pues se dice que a los demonios les encanta la sangre y, por consiguiente, siempre que los brujos practican las artes negras, mezclan sangre y agua, y así, con el color de la sangre, pueden conjurarlos más fácilmente (Gracián, *Decretum*).<sup>12</sup>

Por su parte, la hechicería sería solo un intento por dominar a la naturaleza para producir resultados benéficos o maléficos, y al no renegar de Dios, no se podría considerar como herejía:

Dios permitía al Diablo ciertos poderes, como tentar al pecado a las personas, conocer la naturaleza de las cosas y curar las enfermedades. Pedir ayuda al Diablo para realizar estos actos “permitidos” era hechicería; pedirle ayuda para otras cosas reservadas a Dios era herejía. Por ejemplo, solicitar la ayuda del Diablo para seducir a una mujer no era herejía, puesto que esto pertenecía al dominio del Diablo. Pero era muy importante cómo se solicitaba: si una persona ordenaba al Diablo que obrara el mal que Dios permitía, no era hereje, pero si se lo imploraba, sí lo era [Paulo Grillando, *Tratado de las brujas*].<sup>13</sup>

En suma, la brujería sería un fenómeno cotidiano dado en Europa desde el siglo XV, mientras que la hechicería será “un fenómeno que se da en todas las épocas y sociedades y se origina en la inquietud humana por tener un contacto con el mundo sobrenatural y poder modificar el orden del mundo natural”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 299 y 300.

<sup>14</sup> Millar Carvacho, René, *op. cit.*, p. 224.

#### IV. LA PRÁCTICA DE LA HECHICERÍA EN AMÉRICA, SIGLO XVII

Si bien es cierto que el tipo de prácticas brujeriles o hechiceriles no se comenzó a perseguir desde los inicios de la Inquisición española sino hasta 1530, fue a partir del siglo XVII, con las disposiciones de Logroño de 1614, presentadas por el inquisidor Alonso de Salazar Frías,<sup>15</sup> cuando se fijaría la competencia inquisitorial exclusiva en estas causas. Tales instrucciones establecerían la forma de proceder<sup>16</sup> contra los practicantes de la brujería, terminando aquella vieja *cacería de brujas*, cuyo fin perseguía las inmolaciones en la hoguera.

El Santo Oficio comúnmente ha agrupado las prácticas mágicas — hechicería, brujería, pactarios, chamanismo, uso de hierbas, curandería, adivinación, supersticiones, entre otras — en una misma rama de persecución, no siendo así en la tipificación del delito, teniendo cada uno características particulares que diferenciaban una práctica de otra. En esta dirección, la brujería implicaba el renegar de la fe católica, y la blasfemia; por su parte, la hechicería se asociaba a la creencia de supersticiones o al uso de oraciones que mezclaban lo profano y lo sagrado.

Bajo este contexto, según el estudio de Diana Cevallos, la brujería actúa a distancia sin necesidad de un objeto para efectuar un maleficio; basta la simple mirada o el deseo de realizarlo. Además, la actividad brujeril no goza de claras funciones reli-

<sup>15</sup> “Disposiciones del Consejo de la Suprema y General Inquisición en asuntos referentes a brujería, realizadas de acuerdo a las recomendaciones presentadas por el inquisidor Alonso de Salazar Frías y a las disposiciones antiguas del Consejo en esta materia”, citas como apéndice en Cevallos Gómez, Diana Luz, *“Quien tal haze que tal pague”. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002, apéndice I, pp. 529-546.

<sup>16</sup> Cevallos Gómez, Diana Luz, *op. cit.*, pp. 72 y 73: “Esta política con antecedentes desde el siglo XVI, estableció una forma de proceder clara respecto a los brujos con lineamientos tanto en la forma de llevar el proceso, incluidos el interrogatorio y la indagación en general, como en el tipo de penas y castigos asignados”.

gias o médicas ni tiene intenciones de acción directa sobre el mundo físico. Además, cuando la brujería es diabólica, su fundamento es la exigencia de un pacto con el diablo, mediante el cual se reniega de la fe cristiana a cambio de adquisición de poderes sobrenaturales.<sup>17</sup>

La práctica de la hechicería necesariamente utiliza un vehículo, ya sea material o simbólico —desde un amuleto hasta una oración—, así como de un ritual, para su realización. Además, esta práctica es individual y voluntaria, teniendo un carácter positivo o negativo, de acuerdo con las pretensiones del hechicero o de su cliente: “para bien o malquerer, para sanar o enfermar, para tener buena fortuna o infortunio, para predecir el futuro, para encontrar tesoros, etc.”.<sup>18</sup>

Es preciso señalar que el Santo Oficio novohispano excluyó a los indios de su jurisdicción muy temprano —desde los mismos ordenamientos fundacionales de la Inquisición americana—,<sup>19</sup> razón por la cual no serían considerados, ni mucho menos condenados, por la Inquisición como hechiceros. Las pesquisas se concentrarían entonces en mulatos, en negros, en mestizos y, en algunos casos, en españoles.

Ahora bien, siendo la intención primordial del Santo Oficio indiano la reconciliación del cristiano con Dios y la Iglesia católica, se puede comprender la *tolerancia* del tribunal hacia estas trasgresiones. A partir del convencimiento del reo de reconocer su pecado —el apartarse de la doctrina cristiana—, el juramento

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> Santos García, S. J., *La Inquisición en el Perú*, Lima, Lumen, 1953, p. 137: “Ítem se os advierte que por virtud de vuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho nuestro distrito, porque por ahora hasta que otra cosa se ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder, y en los casos de que conociéredes iréis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene que se haga de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada y no se de ocasión para que con razón se le pueda tener odio”.

de no reincidir en esta conducta cobra una mayor importancia que sus acciones o el castigo mismo. En otras palabras, lo esencial para la Inquisición americana fue conseguir, de un modo u otro, el arrepentimiento del trasgresor. Esto no impedía la aplicación de una pena de acuerdo con la calidad de sus desviaciones, que, pese a los agravantes, sería mínima.

#### V. EL CASO DE PAULA DE EGUILUZ, CARTAGENA 1624

Paula de Eguiluz era una negra de 33 años de edad, natural de la ciudad de Santo Domingo, de la Isla Española, esclava de Joan de Eguiluz, alcalde mayor en las minas del cobre, junto a la ciudad de Santiago de Cuba. Se le acusaba de ser bruja y hechicera. Ya presa en cárceles secretas, declaró que además se le culpaba de ser incestuosa y de

haber dado crédito a algunos sueños que contó de poca importancia y que otras veces soñando que veía alguna persona le sucedía verla otro día y que lo que veía y decía que lo soñaba y se alababa de ello, y que habiendo dicho que cierta hierba era buena para que la quisiesen... la había cogido y lavádose con ella... y había querido curar... de unas cuantas... con un hueso de muerto y otras cosas.<sup>20</sup>

Por su parte, y siguiendo la tradición acusativa de declarar a todo presunto culpable de un delito en materia inquisitorial como hereje, el fiscal la acusó de que en sus actos, contrarios a la “santa fe católica”, practicaba

muchos hechizos y supersticiones, mezclando cosas sagradas con profanas, con invocaciones de demonios con quien había tenido pacto, y seguido la secta de las brujas y procurando saber las cosas

<sup>20</sup> Cevallos Gómez, Diana Luz, *op. cit.*, apéndice II, p. 551. Con la simple intención de hacer más claro el documento citado por Diana, me tomé la libertad de aplicar los criterios de una transcripción histórica (modernizando la ortografía) y no citar aquí la transcripción lingüística que utiliza la autora.

futuras y que dependen del libre albedrío de los hombres, atribuyendo a la criatura lo que sólo se debe al creador.<sup>21</sup>

Se le imputaba, además, que entre 1622 y 1623,

habiendo cierta mujer parido una criatura... la había chupado por el ombligo y hecho todo el mal que pudo, de suerte que murió [...] [y que se le había visto] en los atos de Barajagua [...] por dos noches... bailando... y diciendo ya viene por Nipe... luego, su amo... había llegado al puerto de Nipe... se coligia había sido llevada por arte del demonio y que asimismo la acusaba de que estando cierta persona mala había ido a la iglesia esta rea..., escarbado con un palo... dos pedacitos de huesos de muerto y los había llevado... para dar salud... con cáscaras de naranja y romero y los había hecho polvos..., y que con ellos había hecho sus hechizos y embustes y... una noche... se había levantado y desnudado y tomando de un calabacito un unguento con el cual se había untado debajo de los brazos y se había salido por cierta puerta y no había vuelto hasta cerca del alba y que entonces no había entrado por la puerta, por lo cual era indubitable que esta rea era bruja [...] [y en otro testimonio en] pesadumbre con cierta persona... la había llamado la dicha persona hechicera herbolaria [...] y que era muy público en las dichas minas que era bruja y se conocía muy bien, por cuanto era muy notada de que los más días de domingo y fiestas, y en particular en las mayores festividades del año no iba a la iglesia ni oía misa [...] y que era tan pública la voz y fama que había de cuan gran bruja era esta rea que estando en las dichas minas del Prado, una noche tenebrosa y de mucho agua y viento, y oyendo que estaban tres o cuatro cabras y... ovejas bramando, había dicho cierta persona que era Paula,,, este alboroto de estas cabras y ovejas que deben de ser los diablos y Paula que está allí hecha bruja entre ellas. Y acusándola asimismo el dicho promotor fiscal de las cosas que había entrado confesando y simulación y fingimiento con que lo había hecho, ocultando la verdad y perjurándose en todo lo más sustancial y de importancia.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 551.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 552 y 553.



Para responder a tales acusaciones, Paula recordó que

con deseo de ver cierta persona... una noche expresando las palabras de manera que las pudiera oír cualquiera que estuviera en el aposento había dicho, por dos o tres veces, o quién me dijera cuando había de venir fulano aunque me lo dijera el diablo. Al fin de las cuales veces había oído una voz... yo te lo diré y levantándose mucho viento... sin que le hubiese en la calle... en Nipe de aquí a tres días, con... viento y suceso que ésta tuvo, había quedado tan molida, cansada y atontada que... ha durado muchos días el mal... la persona vino dentro de los dichos tres días.<sup>23</sup>

Pese a las agravantes anteriores, la sentencia de Paula resultó *positiva*, es decir, fue admitida a la reconciliación,<sup>24</sup> misma que se practicaría en un auto público próximo, o, en caso de no haberlo, se le obligaba a realizar tal reconciliación en la iglesia mayor, oyendo misa un domingo o en un día de fiesta de guardar.

Fallamos atentos los autos y méritos del dicho proceso y cumplidamente su acusación y querrela así por testigos como por confesión de la dicha Paula de Guiluz, damos y pronunciamos su intención por bien probada, por ende debemos declara y declaramos la dicha Paula, negra, haber sido hereje apóstata e idolatra, fautora y encubridora de herejes, y haberse pasado a la maldita y perversa secta de los brujo, creyendo salvarse en ella. Y por ello haber caído e incurrido en sentencia de excomunión mayor y en todas las otras penas e inhabilidades en que caen e incurren los herejes que debajo de título y nombre de cristianos hacen y cometen semejantes delitos y como quiera que con buena conciencia la pudiéramos condenar en las penas en derecho establecidas contra tales herejes; más atento que la dicha Paula de Guiluz, esclava, en las confesiones que ante nos hizo, mostró señales de contrición y arrepentimiento, pidiendo a Dios nuestro señor perdón de sus

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 553.

<sup>24</sup> Jiménez Montserín, M., *op. cit.*, p. 206: “*Reconciliación*. Es absolución de las censuras en que ha incurrido el hereje confiteante arrepentido, a la que precede una especial fórmula de abjuración”.

delitos, y a Nos penitencia con misericordia, protestando que de aquí adelante quería vivir y morir en nuestra santa fe católica, y estaba presta de cumplir cualquier penitencia que por Nos le fuese mandado, considerando que Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva, si así es que la dicha Paula, negra, se convierte a nuestra santa fe católica de todo corazón y fe no fingida, y que ha confesado enteramente la verdad, no encubriendo de sí ni de otra persona, viva ni difunta, cosa alguna; queriendo usar con ella de misericordia, la debemos admitir y admitimos a reconciliación.<sup>25</sup>

Concedida la reconciliación, la siguiente fase procesal consistía en la imputación de la pena, así como en la realización de una abjuración pública:<sup>26</sup>

Y mandamos que en pena y penitencia de lo por ella hecho y cometido el día que la señalaremos, salga a la iglesia catedral de esta ciudad con los otros penitentes en cuerpo con sogá al pescuezo, y con una coróza con insignias de bruja y hechicera, y un auto penitencial de paño amarillo con dos aspas coloradas de [I] Señor San Andrés, y una vela de cera en las manos, donde le sea leída esta nuestra sentencia. Y allí, públicamente, abjure los dichos sus errores que ante Nos tiene confesados y toda otra cualquier especie de herejía y apostasía<sup>27</sup> [...] y la condenamos a cárcel y hábito de dos años, y que el dicho hábito le traiga públicamente, encima de sus vestiduras, y tenga y guarde carcelería en el hospital general de esta dicha ciudad, sirviendo a los pobres de él.

<sup>25</sup> Cevallos Gómez, Diana Luz, *op. cit.*, apéndice II, pp. 558 y 559.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 560: “Y otro día del dicho auto sea sacada caballera en una bestia de albarda, desnuda de la cinta arriba, con las dichas sogá y coróza, y traída por las calles públicas acostumbradas de esta ciudad, y con voz de pregonero que publique su delito”.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 559: “Y hecha la dicha abjuración mandamos absolver y absolvermos a la dicha Paula, negra, de cualquier sentencia de excomunió en que por razón de lo susodicho ha caído e incurrido, y la unimos y reincorporamos al gremio y unió de la santa madre Iglesia católica y la restituimos a la participació de los santos sacramentos y comunió de los fieles y católicos cristianos de ella”.

Y que todos los domingos y fiestas de guardar, vaya a oír la misa mayor y sermón, cuando le hubiere, a la iglesia catedral de ella, con los otros penitentes; y los sábados en romería al convento de San Francisco, extramuros de esta ciudad, donde de rodillas y con mucha devoción rece cinco veces el Paternóster con el Ave María, Credo y Salve Regina; y confiese y reciba el santísimo sacramento del altar, las tres Pascuas de cada un año, los días que viviere [...] [y que] le sean dados doscientos azotes. Y la desterramos perpetuamente de la dicha Isla de Cuba.<sup>28</sup>

Otra peculiaridad que resalta del proceso de Paula lo es la prohibición de usar ornatos de elegancia en su persona:

y declaramos la dicha Paula, negra, sea inhábil y la inhabilitamos para que no pueda traer sobre su persona oro, plata, perlas ni piedras preciosas, seda, chamelote ni paño fino, ni usar de las otras cosas que por derecho común, leyes premáticas de estos reinos e instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición a los semejantes inhábiles prohibidas, lo cual todo lo mandamos que así haga y cumpla so pena de impenitente relapsa. Y por nuestra sentencia definitiva juzgando así lo pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos.<sup>29</sup>

José Enrique Sánchez señala que las prácticas *hechicileras* del negro, el libre o el esclavo se pueden tomar a manera de manifestaciones de resistencia ante la sociedad que lo oprimía. En este sentido, el negro empleaba sus conocimientos en la hechicería “como medio para obtener la libertad, poseer fortunas, vengarse de sus enemigos y amos, encontrar cónyuge, liberarse del castigo, o averiguar si le esperaba una mejor suerte en el futuro”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 559 y 560.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 560.

<sup>30</sup> Sánchez B., José Enrique, “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1636)”, *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, Santa Fe, Ariel, 1996, p. 41: “Es así como detrás de las 46 causas de los reos negros acusados de brujería, hechicería y reniego ante el Santo Oficio, a lo largo de los primeros 25 años del funcionamiento del Tribu-

## VI. EL CASO DE ANA DE LA VEGA, NUEVA ESPAÑA, 1648

Ana de la Vega era una mulata libre, de 60 años de edad, natural y vecina de la Puebla de los Ángeles, cuyo oficio era el de ser curandera, partera y tamalera. Su caso se encuentra reseñado en la relación del *tercer auto de fe* de 1648, llevado a cabo en la ciudad de México.<sup>31</sup> El inquisidor relator cuenta que su causa comenzó con delaciones diversas que le imputaban cargos por embustera, hechicera y hereje, entre las cuales resaltan las siguientes:

Estando una mujer gravemente enferma, en cama [...] desahuciada de conseguir salud, por decir los médicos que su cura más pertenecía a mujeres y, que así, fuese traída una comadre curandera [...] fue llamada, y cuando entró a visitarla, luego que la vio en la cama, desde lejos la dijo: nora mala para vos; ¿cómo no me habéis llamado antes para curaros? Y llegándose a la cama, la preguntó otra mujer que allí estaba: ¿pues qué tiene [...] la enferma? Díganoslo; y ella respondió: está rociada muy bien; y la mujer la replicó: ¿pues qué, comadre, está enhechizada? ¿diéronle el hechizo por la boca o en qué manera? A que le volvió a responder: pues si por la boca se lo hubieran dado, no durará tres días; echáronle por encima de la ropa los polvos del hechizo y está en Güexocingo [...] la persona que se los echó por enojo y disensión que han teni-

nal de la Inquisición en Cartagena de Indias, subyace en el fondo un conflicto latente que se expresaba frecuentemente, de un lado, en la sevicia de los amos, y la rebeldía, las agresiones, los homicidios y huida de los esclavos, regularmente motivados por los malos tratos, castigos y torturas de que eran objeto los segundos; de otro lado, en el inconformismo, la miseria y el marginamiento del que eran objeto, como casta, los negros libres. Tal conflicto nos sugiere la interacción de dos mentalidades paralelas, que convergen antagónicamente en la sujeción y la resistencia”.

<sup>31</sup> “Relacion del tercero avto particvlar de fee qve el Tribvnal del Santo Officio de la Inquisicion de los Reynos, y Prouincias de la Nueva Epaña, celebró en la Iglefia de la Cafa Professa de la Sagrada Religion de la Compañia de Jevs a los treinta del mes de Março de 1648 años”, en García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México publicados por Genaro García*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1910, t. XXVIII, pp. 132-269.

do. Y luego fue a su casa y trujo con qué medicinar a la enferma, a la cual hizo traer en pie, entre dos personas, andando y haciendo ejercicio, porque no echase por la boca el hechizo, y la ahogase. Y habiendo continuado la cura por dos o tres días, mandó llevar a la enferma a Güexocingo, prometiendo ir a curar allá, como fue después de tres o cuatro días; y en una evacuación se halló una cosa blanca, como palito, que afirmaba ser gusano muerto y tener cabeza; pero las personas que estaban presentes no vieron nada de lo que ella decía ser gusano. Y deseosa la enferma de saber quién le había hecho tanto mal, le dijo: dígame, pues, comadre, ahora, qué persona es la que me dio el hechizo que tengo; y la respondió que su nuera y que había intervenido una negra que había ido a la ciudad de la Puebla por el hechizo, que lo dio un indo, a quien se le dieron catorce pesos por él, y dándola, había dicho: muera rabiando hasta que el diablo se la lleve.<sup>32</sup>

En otra ocasión se decía que

ella había curado a una mujer delante de ciertos médicos y comadres, que afirmaban estar preñada, y ella decía no estarlo, sino enchizada, y que en su presencia dio una bebida a la mujer y con ella le hizo echar tres demonios, unos menores que otros, con dos cuernos cada uno, y a la postre la había hecho echar como un sieso<sup>33</sup> de caballo.<sup>34</sup>

La credibilidad de Ana estaba en entredicho, creyendo los que de esto se enteraban ser embustes, mentiras y maldades. Pese a ello, era tenida y reputada por quienes la conocían y la trataban por hechicera:

por haber fingido temblores de tierra, que ninguno sentía; y por haberles contado que había hecho abortar, con un bebedizo, a una mujer, con licencia de su confesor, imponiéndole tan enorme maldad y levantándole tan desaforado e increíble testimonio. Y

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 177 y 178.

<sup>33</sup> *Sieso*. Del latín *sessus*, asiento. El ano con la porción inferior del intestino recto.

<sup>34</sup> García, Genaro, *op. cit.*, pp. 178 y 179.

comúnmente, así por los embustes y emblecos en su trato y modo de curaciones, como por su mala traza, cara y talle, era tenida y reputada, por cuantos la conocían y trataban, por bruja hechicera, y conocida más por *Anica la Bruja*, que por *Ana de la Vega*.<sup>35</sup>

Una vez presa, y en las audiencias respectivas, alegó no saber la causa de su prisión; tras haberle señalado algunas imputaciones, alegó en su defensa que

ella trataba de ser curandera sin bellaquería alguna, y que temía le hubiesen levantado algún testimonio [...] Y con notable osadía pidió que se hiciese en ella justicia enhorabuena; que en la cárcel estaba; que si ella hubiera hecho algo, lo dijera, y que no había curado con embustes —que si Dios era servido, daba salud a los enfermos—, sino con el palo iloche, que es muy conocido contra la ventosidad, molido con sal y manteca, y con agua caliente echaba las ayudas, y untaba un unguento hecho de manzanilla, y yerba de Santa María, y yerba buena, eneldo,<sup>36</sup> hinojo,<sup>37</sup> zempoalzáchil y liquidámbar,<sup>38</sup> todo frito y colado; y que daba unas

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>36</sup> *Eneldo*. Hierba de la familia de las umbelíferas, con tallo ramoso, de seis a ocho decímetros de altura; hojas divididas en lacinias filiformes, flores amarillas en círculo, con unos veinte radios, y semillas pareadas planas en su cara de contacto, elípticas y con nervios bien señalados. Se ha usado el cocimiento de los frutos como carminativo.

<sup>37</sup> *Hinojo*. Planta herbácea de la familia de las umbelíferas, con tallos de 12 a 14 decímetros, erguidos, ramosos y algo estriados; hojas partidas en muchas lacinias largas y filiformes; flores pequeñas y amarillas, en umbelas terminales, y fruto oblongo, con líneas salientes bien señaladas y que encierra diversas semillas menudas. Toda la planta es aromática, de gusto dulce, y se usa en medicina y como condimento.

*Hinojo marino*. Hierba de la familia de las umbelíferas, con tallos gruesos, flexuosos, de tres a cuatro decímetros de altura; hojas carnosas divididas en segmentos lanceolados casi lineales; flores pequeñas, de color blanco verdoso, y semillas orbiculares casi planas. Es planta aromática de sabor algo salado, abundante entre las rocas.

<sup>38</sup> *Liquidámbar*. Bálsamo, unas veces líquido, y otras, viscoso, de color amarillo rojizo, aromático y de sabor acre, procedente del ocozol. Tiene propiedades emolientes y detersivas —lo que tiene virtud de limpiar o purificar—.

bolitas que dan los indios para lanzar las flemas; y que había dado la cabeza de un escorpión a un hombre, para que la trajese consigo contra los hechizos, según a ella se lo habían dicho muchos personajes.<sup>39</sup>

Aunado a las denuncias, la poca instrucción de Paula en la doctrina católica fue otro elemento que sirvió al fiscal para acusarla de hechicera, pues “sólo supo el *Pater Noster* y el *Ave María*, y eso no enteramente”.<sup>40</sup> Frente a esto, a De la Vega no le quedó más remedio que aceptar:

la había engañado el demonio, que es sutil; y que la perdonasen, por amor de la Virgen; y que sin saber, y a tiento, curaba, preguntando a los indios herbolarios qué era bueno para aquesta o aquella enfermedad; y que no conocía al diablo ni había hecho pacto con él; y que ella no era bruja; y que si la llamaban *Anica la Bruja*, Dios se lo perdonase, porque ella no se metía con estos cambalaches ni embustes, y que el sacar dinero era su pecado y embuste.<sup>41</sup>

Fue condenada a auto en forma de penitente, vela verde en las manos, sogas a la garganta, coraza en la cabeza con insignias de hechicera y de pacto con el demonio, en *abjuración de levi*,<sup>42</sup> en

*Ocozol*. Árbol norteamericano de la familia de las hamamelidáceas, de unos 15 metros de altura, con tronco grueso y liso, copa grande y espesa, hojas alternas, pecioladas y partidas en cinco lóbulos dentellados; flores verdosas unisexuales, apétalas, y fruto capsular. El tronco y las ramas exudan el liquidámbar.

<sup>39</sup> García, Genaro, *op. cit.*, pp. 184 y 185.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Abjuración*. Detestación de la herejía. Es un solemne rechazo de las herejías, con explícita afirmación de la verdad católica, mediante la cual la obligación de permanecer en la fe cristiana se corrobora con un juramento y una pena.

*Abjuración de formali*. La que hace quien está declarado por hereje.

*Abjuración de vehementi*. La del que está declarado por sospechoso de herejía con sospecha vehemente (*Vehemente*. la persona que obra de forma irreflexiva, dejándose llevar por los impulsos. *Sospechas vehementes*: aquellas que mueven de tal modo a creer una cosa, que ellos solos equivalen a prueba semiplena).

doscientos azotes, y en destierro perpetuo —preciso— de la ciudad de la Puebla de los Ángeles y diez leguas alrededor, “y que no lo quebrantase, so la pena de serle doblados los azotes y el destierro, en cuanto a las leguas”.<sup>43</sup>

## VII. SOBRE LA IMPUTABILIDAD DE LAS HECHICERAS

En los casos que se reseñaron en los apartados anteriores se muestran diferencias claras en cuanto a las penas a que fueron mercedoras las diversas brujas o hechiceras, en los tribunales de México y de Cartagena. Si se toma el hecho de que entre los delitos considerados como supersticiones se contemplaban, por ejemplo, los sortilegios y las adivinaciones con fines amorios, de mejora de fortuna o de búsqueda de la salud, entre otros, se puede señalar que entre ellos se mezclan prácticas heréticas, consistentes

unas veces en invocaciones a la Divinidad, a un santo o la utilización, para tales fines, de objetos litúrgicos o de sacramentales agua bendita, santos oleos, etcétera, y otras en echar suertes con habas, maíz, cedazos o algún otro instrumento, a través del cual el adivino intenta averiguar aquello que se le ha consultado.<sup>44</sup>

Ahora bien, el sortilegio se convierte en herético cuando en él se advierten invocaciones diabólicas, lo que implica un mayor grado de punibilidad. Bajo este contexto podemos ubicar a Ana de la Vega, cuya sentencia fue menor en comparación de la de Paula Eiguiluz. Aunque las dos se vieron obligadas a participar en un auto de fe, De la Vega solo sería tenida como penitente, mientras Eiguiluz sí fue condenada como hereje apóstata, encubridora de herejes, etcétera, lo que equivalía a relajarla al brazo

*Abjuración de levi.* La del declarado por sospechoso con sospecha leve. Cfr. Jiménez Monteserín, M., “Léxico inquisitorial”, *Historia de la... cit.*, t. I, p. 185.

<sup>43</sup> García, Genaro, *op. cit.*, p. 185.

<sup>44</sup> García-Molina Riquelme, Antonio M., *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM, 1999, p. 58.



secular y posteriormente enviarla “al quemadero”. Afortunadamente para Paula, fue conmutada su pena y aceptada a la reconciliación.

Además, a De la Vega no se le prohibió el uso de joyas; tampoco se le condenó a trabajos comunitarios ni se le imputó la observación de ciertos ritos religiosos *ad perpetuam*. Con estas peculiaridades quiero señalar la diversidad imperante en el juicio de los inquisidores cartaginenses respecto de los mexicanos. Los primeros consideraron más graves y perjudiciales las actividades de Paula; mientras que los segundos no observaron esta característica en las acciones de Ana.

### VIII. EL EDICTO DE LA INQUISICIÓN LIMEÑA, 1629

En la cuaresma de 1629, los inquisidores peruanos, a través de un edicto de fe, dictaron las disposiciones que se tendrían que aplicar a los hechiceros, astrólogos judiciares y quirománticos. Este edicto tiene su origen en la petición del inquisidor fiscal, ya que había parecido ante los otros inquisidores informándoles que

muchas personas, con poco temor de Dios y en gran daño de sus almas, y escándalo del pueblo cristiano, se dan al estudio de la astrología judiciaria y la ejercitan con mezcla de muchas supersticiones, haciendo juicios por las estrellas y sus aspectos sobre los futuros contingentes, sucesos y casos fortuitos o acciones dependientes de la voluntad divina, o del libre albedrío de los hombres, y sobre los nacimientos de las personas, el día y la hora en que nacieron, y adivinando por rogaciones los sucesos y acaecimientos que han tenido por lo pasado o han de tener para adelante, el estado que han de tomar sus hijos, los peligros, las desgracias, la salud, enfermedad, pérdidas o ganancias de hacienda, que han de tener, cosas que han de suceder, la muerte de que han de morir, etc.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Santos García, S. J., *op. cit.*, pp. 146 y 147.

Los inquisidores limeños dieron un matiz a estas sugerencias en la descripción de las formas en que se manifestarían las prácticas mágicas:

que para saber y adivinar esas cosas ejercitaban la nigromancia, etc., usando sortilegios, hechizos, brujerías, invocaciones de demonios, por cuyo medio adivinan los dichos futuros contingentes, o las cosas pasadas, como descubrir hurtos, declarando las personas que los hicieron y la parte o sitio donde están las cosas hurtadas, y señalando lugares donde hay tesoros debajo de tierra, o en el mar y otras cosas escondidas, etc. Decir las cosas o muertes ocurridas en ciudades muy apartadas, y declaran por las rayas de las manos y otros aspectos, las inclinaciones de las personas y los sucesos que han de tener; interpretando sueños, echando suertes con habas, trigo, maíz, monedas, sortijas, mezclando las cosas sagradas con las profanas, como los evangelios, aras consagradas, agua bendita, etc., que llevan consigo y dan a otras personas, ciertas cédulas, memoriales, recetas, palabras y oraciones supersticiosas, con círculos y rayas, reliquias de santos, piedra imán, cabellos, cintas, polvos, y otros hechizos semejantes, dando a entender que con ellos se libran de muerte violenta y de sus enemigos, que tendrán buenos sucesos en sus negocios.<sup>46</sup>

Asimismo, se considerarían como brujos y adoradores de Satanás a los que cubrieran las siguientes características y realizaran las siguientes prácticas hechiceriles:

las personas que quieran otros daños o maleficios en sus personas o en sus cosas, invocando a Dios nuestro señor, a la Virgen Santísima su madre y a los Santos, con mezcla de otras invocaciones y palabras indecentes, diciéndolas por ciertos días y a ciertas horas de la noche [...] muchas personas, especialmente mujeres, dadas a supersticiones, con más grave ofensa de Dios nuestro señor, no dudan adorar al demonio, para saber las cosas que desean; le queman incienso y perfumes, le invocan y adoran con nombre de ángel de luz, salen al campo a deshoras de la noche, toman

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 147 y 148.

ciertas bebidas de hierbas y raíces, llamadas: achuma, chamico y coca, conque se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.<sup>47</sup>

Los funcionarios inquisitoriales, al advertir que los hechos referidos eran contrarios a la “eterna sabiduría de Dios” e introducidos por el demonio, “violando la pureza y sinceridad” de la fe católica, determinaron imponer a los habitantes adscritos en su jurisdicción la delación obligatoria de todos los presuntos practicantes de estas actividades vanas y supersticiosas:

queriendo proveer en esto lo que conviene por la obligación de nuestro cargo, mandamos, amonestamos y requerimos en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor, que si supieseis de cualquiera persona que usa o enseña tales prácticas, lo vengáis a manifestar ante Nos, o a nuestros comisarios, diputados para esto fuera de esta ciudad, dentro de los seis primeros días siguientes, después de la publicación de nuestro edicto... Y porque lo susodicho venga a noticia de todos y nadie pueda pretender ignorancia, mandamos que esta nuestra carta sea publicada en todas las iglesias de este distrito. Dada en la Sala de nuestra Audiencia en la Inquisición de Lima.<sup>48</sup>

El edicto tuvo sus consecuencias, dando origen a un número considerable de acusados por brujos, hechiceros y supersticiosos. Así, por ejemplo, fue acusado Luis Enríquez, que era un jugador natural de Sevilla, por tener “trato familiar con el demonio”. Entre sus prácticas se relatan las siguientes:

llevando un gallo a un campo donde no hubiese ruido de perros, cortándole la cabeza y poniéndola encima de un palo y tornado a media noche por ella, se hallaba dentro de una piedrezuela como una avellana, con la cual refregándose los labios, la primera mujer hermosa que se viese, en hablándola, se moriría de amor por

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 149.

quien esto hiciese. Otra [...] era que: matando un gato en el mes de enero y metiéndole una haba en cada coyuntura, y enterrándolo, las habas que así naciesen, yéndolas mordiendo, mirándose a un espejo, tenían virtud para hacer a uno invisible.<sup>49</sup>

Enriquez fue admitido a reconciliación; abjuró y se arrepintió; salió en un auto de fe con mordaza en público, y fue condenado a diez años de cárcel y hábito de penitencia. Otra procesada fue Luisa Melgarejo, cuyo único dato que señala nuestra fuente es que era mujer de Juan de Soto.<sup>50</sup> Lo interesante de su causa es que los inquisidores le recogieron ni más ni menos que cincuenta y nueve cuadernos, en los que describía sus éxtasis, suspensiones y revelaciones, con los cuales “tenía embaucadas a muchas personas y hacía mucho daño al pueblo”.<sup>51</sup>

Teodoro Hampe señala que durante la trayectoria del Santo Oficio peruano se procesaron 209 personas por el delito de hechicería, de las cuales tres cuartas partes eran mujeres. Establece además un perfil típico de la hechicera encauzada, el cual corresponde “a una mujer más bien joven, de raza mestiza, mulata o negra, analfabeta y de pobre condición económica, que ejercía sus adivinaciones y conjuros por encargo de gentes también incultas, menesterosas, que se ubicaban en los sectores marginales de la sociedad urbana”.<sup>52</sup>

## IX. DIVERGENCIAS EN LA CREACIÓN DE NORMAS

A continuación trataré de matizar algunas de las diferencias que se pueden comparar entre el edicto anterior, de 1629, y otro dado en Cartagena en 1610. Por principio de cuentas ha sido

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> Hampe Martínez, Teodoro, *Santo Oficio e historia colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)*, Lima, Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1998, p. 17.

la intención demostrar que a pesar de contar con un conjunto normativo base, el que se dictaminaba desde España, las inquisiciones americanas explotaron más su facultad en la creación de normas adecuadas para su buen funcionamiento, que obedecer *estricto sensu* las reglas generales.

Así, en el caso del edicto peruano de 1629 se denota una fuerte tendencia por delimitar los ámbitos en los cuales se ubicarían los ejecutantes de diversas prácticas mágicas consideradas por los funcionarios limeños como hechicería. El tribunal de Cartagena, debido a su instauración tardía, quiso apresurar su independencia del tribunal de Lima, y en noviembre de 1610 llevó a efecto su primer edicto de fe. En su apartado denominado “Diversas herejías” —así lo intitula José Toribio Medina— compele a todos aquellos adscritos a su jurisdicción a delatar a los que

tengan o hayan tenido familiares, invocando demonios y hecho cercos, preguntándoles algunas cosas y esperando respuesta de ellos; o hayan sido brujos y brujas; o hayan tenido pacto tácito o expreso con el demonio, mezclando para esto cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura lo que sólo es del Creador [...] que para el [...] fin de saber y adivinar los futuros contingentes y casos ocultos, pasados o por venir, ejercitan el arte de la nigromancia, geomancia,<sup>53</sup> hidromancia, piromancia o nomancia, quiromancia, usando sortilegios, hechizos, encantamientos, agujeros, cercos, brujerías, caracteres,<sup>54</sup> invocaciones de demonios, teniendo con ellos pacto expreso o a lo menos tácito, por cuyo medio adivinan los dichos contingentes o las cosas pasadas, como des-

<sup>53</sup> *Geomancia*. Especie de magia y adivinación que se pretende hacer valiéndose de los cuerpos terrestres o con líneas, círculos o puntos hechos en la tierra.

<sup>54</sup> *Carácter*. Señal o figura mágica. Seguramente está ligado con el concepto religioso de *carácter*, que significa señal espiritual que queda en una persona como efecto de un conocimiento o una experiencia importantes, como en la religión católica, la dejada por los sacramentos del bautismo, confirmación y orden.

cubrir hurtos declarando las personas que los hicieron y la parte donde están las cosas hurtadas.<sup>55</sup>

Además, el edicto de 1629 solo contempla a los habitantes de su jurisdicción, sin hacer distinción de calidades. El edicto de 1610 sí hace referencia, aunque incluyente, de algunas índoles, al señalar las siguientes características de los denunciantes: “[que sean] de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sean, exentos o no exentos, y cada uno y cualquier de vos a cuya noticia viniere lo contenido en esta nuestra carta, en cualquier manera”.<sup>56</sup>

En otra lectura de este edicto se puede observar una diferencia más respecto al de 1629: su origen. En principio, el edicto de 1629 deviene de una preocupación por parte del fiscal: la profusión de las prácticas hechiceriles. Mientras que el edicto de 1610 surge de una iniciativa de los inquisidores de Cartagena por hacer patente la instauración del nuevo tribunal, y que si bien hacen alusión a la petición del promotor fiscal, dan un énfasis mayor a la cuestión de no haberse aplicado la correcta vigilancia del aparato inquisitorial: “de algunos días y tiempo a esta parte, por Nos, en muchas ciudades, villas y lugares de este distrito no se había hecho Inquisición ni visita general, por lo cual no habían venido a nuestra noticia muchos delitos que se habían cometido y perpetrado contra nuestra santa fe católica y estaban por pugnir (*sic*) y castigar”.<sup>57</sup>

Otra diferencia la conforman las prácticas de las hechiceras en Lima y en Cartagena. En la tabla que precede se puede observar la especificidad contemplada entre uno y otro edicto, siendo más enfático el de 1629 en cuanto a los nombres de las herramientas utilizadas, por ejemplo; mientras que el de 1610 pone más atención a las formas de invocación:

<sup>55</sup> Toribio Medina, José, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1978, p. 30.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>57</sup> *Idem*.

EDICTO DE 1610	EDICTO DE 1629
<p>Ítem, que muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a supersticiones, con más grave ofensa de Nuestro Señor, no dudan de dar cierta manera de adoración al demonio, para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio; encendiendo candelas y quemando incienso y otros olores y perfumes y usando de ciertas unciones en sus cuerpos, le invocan y adoran con el nombre de Ángel de Luz, y esperan de él las respuestas o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden, para lo cual las dichas mujeres otras veces se salen al campo de día y a deshoras de la noche y toman ciertas bebidas de yerbas y raíces con que se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.</p>	<p>Ítem, que muchas personas, especialmente mujeres, dadas a supersticiones, con más grave ofensa de Dios, Nuestro Señor, no dudan adorar al demonio, para saber las cosas que desean; le queman incienso y perfumes, le invocan y adoran con nombre de Ángel de Luz, salen al campo a deshoras de la noche, toman ciertas bebidas de hierbas y raíces, llamadas achuma, chamico y coca, conque se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder.</p>

## X. A MANERA DE CONCLUSIÓN

A través de los enfoques comparativos de los cuales he partido, llegué a la conclusión de que, a partir de las similitudes y las diferencias dadas entre los tribunales inquisitoriales, se pueden obtener delimitaciones precisas, que hacen factible el fin de esta investigación: “descubrir si lo particular tiene una resonancia más amplia y si lo general posee variaciones individuales importantes”.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Elliot, John H., *op. cit.*, p. 237.

Primero, se logró establecer una diferencia *de facto* entre la institución matriz y sus derivados americanos, que, en buena medida, se debió a la yuxtaposición de un cosmos vigente en España, pero inoperante en América. De aquí surge la necesidad, por parte de los funcionarios de la Inquisición novohispana, por adecuar el aparato normativo a las necesidades de una nueva sociedad.

La Inquisición, al verse obligada a cohabitar en una realidad con abundante diversidad cultural —lo que implicó la práctica de un sinfín de tradiciones dentro de un amplio espacio geográfico—, tuvo que actuar acorde a criterios particulares y propios de cada virreinato, que, en contrapartida, se podrían admitir como “tolerantes” respecto a su homóloga española.

Por otro lado, la profusión de medidas cautelares propició la creación de un imaginario colectivo, que determinaría la forma de actuar de los inquisidores novohispanos. Es decir, a los funcionarios inquisitoriales les pareció más congruente castigar a los hechiceros según lo que hicieran durante sus prácticas hechiceriles, que lo que lograran con ellas, siempre y cuando el resultado no fuera contrario a la fe.

Los inquisidores crearon códigos de conducta que la mayoría de las veces propiciaron choques entre los habitantes de un distrito inquisitorial. Los hechiceros y los brujos, como portadores de las artes mágicas y pactos con el demonio, se considerarían elementos nocivos para una sociedad en desarrollo, razón por la cual habría que imponer un freno de manera que no surgieran nuevos fanáticos a estas “artes”. Los tribunales inquisitoriales no consideraron que estas prácticas mágicas fueran de tal arraigo popular, y sin darse cuenta —en su intento por acabar con ellas— promocionaron aún más el éxito de tal o cual brujo o hechicero.

Ahora bien, no se tiene un dato preciso que pueda hacer un balance global de la reincidencia en la práctica de la brujería o de la hechicería, pero hay constancia de que sí la hubo.<sup>59</sup> Si se

<sup>59</sup> Diana Cevallos señala que a Paula Eguiluz, por ejemplo, se le fincaron tres procesos por practicar la brujería. *Cfr.* Cevallos Gómez, Diana Luz, *op. cit.*, pp. 429-524.



toma en cuenta el concepto del castigo, o lo que es lo mismo, la relajación al brazo secular, es creíble que al no imputar una pena capital, y al verse beneficiado económicamente el hechicero gracias a sus “artes”, este volviera a las andadas. Así, y como lo definiera Elia Nathan,<sup>60</sup> la Inquisición se convirtió en un mecanismo de transmisión de una “ideología brujeril”, a través de sus edictos o sus autos de fe, hacia los novohispanos, dándole entonces una cotidianeidad a la trasgresión y, con el paso del tiempo, una inevitable perdurabilidad.

La movilización social; la trata de esclavos, que propiciaba la llegada de nuevos negros o mulatos con esa calidad; los nuevos descubrimientos; la invasión de obras consideradas como prohibidas, entre otras características de no menor importancia, llevaron a los inquisidores americanos a ejercer, de manera cotidiana, su facultad de creación de normas, con la intención de delimitar los espacios públicos, agrupándolos en una esfera general de acatamiento y observancia de ley cristiana.

A manera de colofón, no pude pasar por alto las palabras de los inquisidores de México al introducir el auto de fe de 1646. Quede entonces el sentido con que está escrito, y sírvase de él para repensar la idea de una preocupación en los funcionarios inquisitoriales americanos acorde a su realidad:

<sup>60</sup> Nathan Bravo, Elia, “La Inquisición como generadora y trasmisora de ideologías”, *Inquisición novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, p. 285: “[...] en los procesos inquisitoriales se generó, validó y transmitió la ideología brujeril; concretamente, éstas 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”.

Será eterna infamia del mundo esta nación, que, heredando maldiciones, vivirá eternas calamidades; será el oscuro y feo lunar del orbe en el honestísimo semblante de la fe divina; fundará vínculo en ella el desprecio del idólatra, la befa del mahometano, el escarnio del hereje y el vilipendio generalmente del mundo. La monarquía de España, cuyo ardiente celo de la fe tantos créditos ha granjeado, de victorioso en las civiles discordias con estos monstruos, y cuya santidad y pureza jamás ha(n) permitido libre la licencia de la herejía, ¿qué de lágrimas ha vertido, tierna? ¿qué de castigos ha fulminado, rigurosa? ¿qué de leyes ha establecido, severa? ¿qué de cuidados ha lucido, vigilante? ¿qué de envidias ha motivado en las demás naciones, diligente? Cuando ha tratado de desterrar estas sombras, de arrancar esta cizaña, de abrazar esta espinosa selva, de degollar (a) esta germinada hidra de engaños, este espeso nublado de errores, es vencido de la malicia aquel cuidado, no porque incurra el constante celo de la Monarquía ni una ligera culpa en la omisión de lo que debe, sino porque no basta el cuidado a remediar perfectamente un vicio cuando la ficción lo encubre, cuando la hipocresía lo desmiente.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> García, Genaro, “Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas (1646-1648)”, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México publicados por Genaro García*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1910, t. XXVIII, pp. 16 y 17.



ENTRE LA VERDAD Y LA MENTIRA.  
CONTROL Y CENSURA INQUISITORIAL  
EN TORNO A LAS RELIQUIAS  
EN LA NUEVA ESPAÑA

Carolina Yeveth AGUILAR GARCÍA\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Antecedentes del culto a las reliquias*. III. *Un santo varón: el apóstol de Tierra Caliente*. IV. *Reliquias virtuosas, indignas y supersticiosas*. V. *Reliquias falsas*. VI. *Conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN

Las prácticas religiosas de la sociedad novohispana eran diversas. Destacan el culto mariano, a los santos, los ángeles y las ánimas del purgatorio. La sociedad ejercía su devoción de forma colectiva, agrupándose en cofradías y hermandades, participando en festividades y procesiones. La devoción también se daba de forma privada, a través de prácticas domésticas, como el uso de escapularios, oraciones, altares, imágenes y estampas de santos. Un elemento que igualmente participó del culto público y del privado fueron las reliquias; es decir, todos aquellos restos corporales y objetos asociados a una entidad divina, a un santo, a un mártir, o a un siervo de Dios, que implicaban una transmisión y conservación de las virtudes del santo al que habían pertenecido.

El control y censura de las reliquias en la Nueva España era ejercido por dos instituciones: el Tribunal del Santo Oficio, en

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

cuanto a materia de fe y supersticiones; es decir, la práctica y uso de las mismas, y por el arzobispado, a través del juez provisor y vicario general, en cuanto a la autorización, validación y permiso para el culto público. En el caso del presente trabajo, me centraré únicamente en la actividad del Santo Oficio durante el siglo XVII, mostrando algunos elementos de la actividad inquisitorial en cuanto a la censura y al control de reliquias en territorio novohispano; se comentarán algunos casos sobre reliquias falsas y controversiales, que permiten observar elementos sobre la censura y el proceder del tribunal ante la devoción generada por objetos o restos corporales que eran considerados por la sociedad como reliquias prodigiosas, pero que no contaban con la aprobación de la autoridad eclesiástica.

## II. ANTECEDENTES DEL CULTO A LAS RELIQUIAS

La devoción a las reliquias tiene su origen en los primeros años del cristianismo, acrecentándose durante la Edad Media, en donde a la par de las transformaciones sociales, económicas y geográficas existió un cambio en la liturgia y el culto religioso. Cabe resaltar la importancia de los santuarios y las peregrinaciones a lugares santos, como Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela. Junto a los santuarios estaba la creciente devoción y culto a las reliquias de santos y de otras figuras tradicionales. Una de las funciones de las reliquias era la de incentivar la fe, ya que ayudaban a los fieles a recordar y reflexionar sobre la vida y la muerte. Por otro lado, la función social de las reliquias era el de ser objetos taumatúrgicos, a través de los cuales se realizaban milagros en torno a la cura de enfermedades y la prevención de accidentes. Posteriormente, la Contrarreforma impulsó el culto, el nacimiento y la promoción de nuevas reliquias y figuras de santidad, ello en contraposición a las críticas que la reforma protestante hacía sobre las reliquias.

El uso y el culto de reliquias se remonta a las prácticas domésticas de inicios del cristianismo, pero también encuentra su

fundamento en el derecho canónico y en diversos concilios. En el Concilio de Trento, en la sesión XXV (del 2 de diciembre de 1563), se recomendaba a los clérigos lo siguiente:

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos (1, Corintios 3.6) de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados (*Hicronym ad versus vigilant*), y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los ordenó, y ahora también los condena la iglesia, los que afirman que no se deben honrar ni venerar las reliquias de los santos.<sup>1</sup>

Se estipulaba el destierro y el repudio a todas aquellas supersticiones en la invocación de los santos y en la veneración de las reliquias. Se ordenó que no se admitieran nuevos milagros ni reliquias, a menos de que fueran reconocidas y aprobadas por un obispo, certificando su veracidad a través de la opinión de teólogos y de personas piadosas.<sup>2</sup> También se recomendaba que “ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener combitonas, ni embriagueces”.<sup>3</sup>

La palabra “reliquia” proviene del latín *relicæ*, lo que queda, y hace referencia a todos aquellos restos que se obtenían de los cuerpos de los santos, aunque también podían ser objetos que tuvieron contacto con ellos (telas, astillas). Posteriormente, el término de reliquia también hizo referencia a los lugares santos y a los objetos provenientes de ellos. Las reliquias pueden clasificarse en tres grados o clases:

Primer grado: se refiere a los cuerpos de los santos, o a fragmentos de los mismos (incluye cenizas y huesos).

<sup>1</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, trad. de don Ignacio López de Ayala, Barcelona, Imprenta de don Ramón Martín Indar, 1847, pp. 328-330.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>3</sup> *Idem*.

Segundo grado: objetos usados por los santos o que estuvieron en contacto con ellos mientras estaban vivos (por ejemplo, hábito religioso, cilicios, telas, etcétera).

Tercer grado: fragmentos de tela que hayan estado en contacto con reliquias de primer grado.

Las reliquias que procedían directamente del cuerpo de un santo se denominaban según la parte a que hacían referencia: *ex ossibus*, huesos, *ex pelle*, piel, *ex indumento*, ropa, *ex capillus*, cabello, entre otras. También se consideraban reliquias los *agnus dei*, que eran fragmentos de cera en forma de medallón, en la cual se representa al cordero de Dios o algún santo o santa, y eran bendecidas por el papa. El derecho canónico establecía que “más que una reliquia, es una sagrada imagen de Dios, porque representa a Cristo místicamente”.<sup>4</sup> Los *agnus dei* se bendecían cada siete años, y se prohibía adornarlos con oro o colorearlos, así como venderlos a altos precios o por mero lucro.<sup>5</sup> La autenticidad de una reliquia era determinada por el sumo pontífice. Para ello se expedía un certificado llamado *auténtica*, mediante el cual se le daba validez.<sup>6</sup>

Las reliquias que llegaron a Nueva España fueron traídas por los religiosos de las diversas órdenes que migraban a tierras americanas; mientras que otras eran enviadas desde Europa, y destinadas a particulares, que a su vez las distribuían en las ciudades. Las reliquias circulaban tanto en el ámbito laico-privado como en el ámbito clerical. Sin embargo, existieron otras reliquias que nacieron en la Nueva España, y cuyo culto generó la mala opinión y la censura de las autoridades inquisitoriales.

<sup>4</sup> Murillo Velarde, Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, México, El Colegio de Michoacán, 2008, canon 418, título XLV, libro tercero, p. 708.

<sup>5</sup> Podían ser vendidos “según su materia y habida razón del precio por la traída de Roma hasta acá”. *Idem*.

<sup>6</sup> Aguilar, José de Jesús, “Reliquias. ¿Devoción o idolatría?”, *Desde la Fe*, semanario de la Arquidiócesis Primada de México, núm. 504, 22-28 de octubre de 2006, pp. 3 y 4. También véase Bazarte Martínez, Alicia, *Desde el claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el exconvento Jerónimo de San Lorenzo*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2007, pp. 108-129.

### III. UN SANTO VARÓN: EL APÓSTOL DE TIERRA CALIENTE

Las reliquias funcionaban como elemento de identidad y de arraigo a una determinada región, lo que nos remite a la importancia que tuvieron los santos locales, los santuarios de peregrinación y las parroquias o conventos que albergaban reliquias. En 1673, el Santo Oficio tuvo noticia de que en la provincia de Michoacán se daba culto al hueso de un brazo perteneciente al agustino fray Juan Bautista, cuyo cuerpo se encontraba en un nicho del convento agustino de Valladolid.<sup>7</sup>

La reliquia del fraile, ubicada al centro de un altar que el mercader Juan de Peredo había colocado para la fiesta de Corpus Christi, era objeto de culto por parte de algunos vecinos. El hueso había sido regalado a dicho comerciante por el obispo de Michoacán, fray Francisco de Sarmiento de Luna, lo que también le otorgaba cierta legitimidad, ya que implícitamente contaba con la anuencia del prelado. También se daba culto al sombrero pardo del religioso, mismo que se llevaba a algunos enfermos para su curación.

El fraile al que nos referimos se llamó en el mundo Juan Bautista Moya y Valenzuela, nacido en Jaén, España, en 1504. Según sus biógrafos, desde pequeño fue virtuoso y de gran espíritu. Ya como fraile agustino, fue elegido prior de su congregación en la ciudad de México, y tiempo después enviado a misionar a lo que hoy conocemos como el estado de Guerrero; posteriormente partió a misionar en Tierra Caliente (Michoacán), en donde fundó poblados como Puricato, Pungarabato y Huétamo. Fue reconocido por su noble espíritu, así como por diversos sucesos milagrosos, como el don de la bilocación y la dotación de agua a las comunidades indígenas. Murió en 1567, a los 63 años de edad.

<sup>7</sup> Archivo General de la Nación de México, en adelante AGNM, Inquisición, vol. 624, fjs. 301-314.



Sus exequias fueron tumultuosas, y al final del servicio funerario la población se arremolinó para obtener un fragmento del hábito, a modo de reliquia.<sup>8</sup> Fue una figura querida y respetada por los habitantes de Valladolid, generándose en ellos un sentimiento de orgullo por haber contado con tan honorable varón. A pesar de su origen español, el fraile agustino fue asimilado y adoptado por los indios de Tierra Caliente, quienes lo recordaron, rindiendo culto a los fragmentos de cuerpo que estaban depositados en el convento agustino, así como a los que se encontraban en diversos puntos de la región.

El caso de fray Juan Bautista es particularmente atractivo, ya que al igual que otros muchos santos varones, fue objeto de lo que William A. Christian Jr. llama “canonización popular”.<sup>9</sup> A pesar de que la beatificación y la canonización era un privilegio del sumo pontífice, el derecho canónico estipulaba que podía darse veneración a cualquier cristiano con fama de santidad, siempre y cuando fuera culto privado. El problema en cuanto al hueso de nuestro fraile agustino vino cuando el culto se hizo “público”, situación estrictamente prohibida, ya que al no estar canonizado, no se le podía llamar santo públicamente

ni erigir templos, o altares en su honor, ni celebrar días festivos, ni exponer públicamente sus reliquias a la veneración, ni hacer conmemoración de él en el divino oficio, o en la misa, ni invocarlo en las letanías, ni exponer su imagen, principalmente pintada con aureola, en la iglesia, o una capilla a la veneración.<sup>10</sup>

No obstante, la población rendía culto a los restos corporales del fraile, por lo que el Santo Oficio ordenó recoger el fragmento que se exhibía en el altar del mercader Juan de Peredo.

<sup>8</sup> Navarrete, Nicolás P., *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa, 1978, pp. 214-235.

<sup>9</sup> Christian Jr. y William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 166.

<sup>10</sup> Murillo Velarde, *op. cit.*, p. 707.

#### IV. RELIQUIAS VIRTUOSAS, INDIGNAS Y SUPERSTICIOSAS

La canonización popular fue efectiva para el caso de los varones y las monjas ejemplares. En ocasiones la devoción hacia estos se impuso sobre la opinión de doctos y de prelados. El 4 de agosto de 1637 se fijó en la puerta principal de la iglesia del Real y Minas de Taxco un edicto en el cual se mandaba prohibir la devoción y el uso de cruces, Cristos, niños Jesús, láminas, firmas, retratos, imágenes, estampas, cuentas y reliquias de una religiosa llamada sor Luisa de la Ascensión, del convento de Santa Clara de Carrión, u otra cualquier cosa que se hubiera dado o tuviera por reliquia suya.<sup>11</sup>

Sor Luisa de la Ascensión (1565-1636) fue una monja y poetisa del Real Convento de Santa Clara, de la ciudad de Carrión, España. Era considerada por la población de ese lugar y los alrededores como una religiosa milagrera y casi santa, ya que los rumores señalaban que tenía los dones de la revelación y la bilocación, siendo ejemplo de ello la creencia de que se había aparecido ante los indios jumanos del norte de México para adoctrinarlos, además de aconsejar y acompañar a Felipe III en su lecho de muerte. Se dice que acudía a verla todo tipo de gente, desde nobles y plebeyos hasta príncipes, como el de Gales. Simultáneamente recibía la correspondencia y visita de otros adeptos que solicitaban permisos especiales para ingresar al convento con la finalidad de conversar con ella.<sup>12</sup>

Fue tal su popularidad, que proliferaron muchos objetos supuestamente milagrosos, como estampas y retratos, o cruces, que contenían el nombre de la religiosa, así como cuentas de rosario, cuyas virtudes se decía eran “tantas que no se pueden saber todas

<sup>11</sup> AGNM, Indiferente virreinal, caja 273, exp. 2.

<sup>12</sup> García Barriuso, P., “El milagrismo. Sor Luisa de la Ascensión, la monja de Carrión, fray Froilán Díaz y el inquisidor Mendoza”, en Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (coords.), *Historia de la Inquisición en España y en América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, pp. 1089-1113.

hasta después de su muerte<sup>13</sup>. Estas reliquias protegían contra los peligros del agua y el fuego, el mar, la peste, los demonios, facilitaban hacer una buena confesión y penitencia, y ayudaban a bien morir. A partir de 1611 llegaron al Santo Oficio las noticias sobre los milagros obrados personalmente por la clarisa, así como aquellos que eran producto del uso de sus cuentas y cruces. Entre chismes y testimonios de los milagrosos sucesos, en 1635 se ordenó su traslado al convento de la Encarnación de las Agustinas Recoletas, en Valladolid, en medio de un mar de gente que acudió a aclamar y a defender a la religiosa. El proceso continuó a pesar de la muerte de la clarisa, acaecida el 28 de octubre de 1636. Un año después se publicó un edicto en el que se prohibía venerar las cruces, cuentas, estampas, y demás reliquias relacionadas con ella.<sup>14</sup>

Aunque no hay rastro en la Inquisición novohispana de la incautación de tales reliquias, nos parece pertinente destacar el caso como un ejemplo de censura inquisitorial, sobre todo porque un año después, en mayo de 1637, se dictó sentencia absoluta, y se mantenía la prohibición de venerar los objetos relacionados con la monja; pero no fue hasta 1655 cuando se dejó de considerar peligrosa y fuera de lugar a la clarisa. ¿Por qué prohibir el uso de las cruces y reliquias de sor Luisa de la Ascensión? Uno de los intereses del Santo Oficio era eliminar todas aquellas supersticiones que atentaran contra la fe. Restos óseos, *agnus dei*, y otros objetos tenían usos poco dignos: servían para adivinar el futuro, para prevenir sobre algunos peligros cotidianos, y se utilizaban en conjunto con oraciones y habas, semillas y otros medios adivinatorios, incluso con fines de hechicería.<sup>15</sup>

No bastaba con el simple hecho de que la religiosa no estuviera canonizada, sino que se deseaba impedir que a objetos comunes y cotidianos que habían estado en contacto con ella se le asignara un poder o capacidad de adivinación o curación que no

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 1095.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 1103.

<sup>15</sup> AGNM, Edictos, vol. I, fjs. 2-4 v.

tenían. Algo similar ocurrió en 1672 con la religiosa poblana sor María de Jesús Tomellín (1562-1637), del convento de La Concepción, quien también gozaba de popularidad, simpatía y buena estima de la sociedad poblana, gracias a sus dones y milagros. Tras su muerte, otras religiosas de dicho convento comenzaron a utilizar fragmentos del hábito con que había sido enterrada, y empleaban tierra de su sepulcro con fines curativos, lo que también llegó a oídos del Santo Oficio, que rápidamente ordenó recoger dichos artilugios.<sup>16</sup>

Otro caso similar fue el del arzobispo virrey don Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), protagonista, sin querer, de varios edictos inquisitoriales (de 1653, 1675 y 1691), en los cuales se prohibía el culto y la devoción que se daba a algunas estampas, en las que aparecía junto a otra insigne poblana: Catarina de San Juan. Dichas imágenes se vendían en Real del Monte y en Puebla, y se mandó recoger el mayor número posible de ellas. A las imágenes de Palafox se les encendían velas y se les colocaba en altares, “poniéndolo en superior lugar a los legítimamente santos”; mientras que la imagen de Catarina de San Juan era de mal gusto, por estar la beata “encima de san Jerónimo, con un Jesús a la vista, de donde salen rayos o resplandores que miran al corazón de dicha Catarina”.<sup>17</sup> La opinión de los doctos era que debía tenerse cuidado, ya que al dar culto a las imágenes se corría el peligro de creer que en ellas había alguna virtud o divinidad, siendo que únicamente eran reflejo de los venerables que representaban; es decir, se podía caer en la latría, la adoración, que solo debía hacerse a Dios y a Cristo.<sup>18</sup> Con todo y la incautación de las imágenes, estas continuaron distribuyéndose, incentivando

<sup>16</sup> AGNM, Inquisición, vol. 624, fjs. 271-276. Sobre el caso de sor María de Jesús Tomellín véase Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999, pp. 165-201.

<sup>17</sup> AGNM, Inquisición, vol. 640, exp. 3; *ibidem*, pp. 207-250.

<sup>18</sup> Murillo Velarde, *op. cit.*, p. 708.

la devoción hacia el arzobispo virrey y hacia la princesa hindú Catarina de San Juan.<sup>19</sup>

## V. RELIQUIAS FALSAS

Juan Calvino (1509-1564), en su *Tratado sobre las reliquias*, argumentaba el porqué su culto debía ser considerado una superstición pagana y un acto de idolatría, ya que denotaba un acto de vanidad y locura. El punto álgido del texto era la imposibilidad de reconocer cuando una reliquia era verdadera, pues se podía caer en la adoración a un hueso de algún animal, o a los objetos de personas no gratas. Por otro lado, criticaba lo absurdo de algunas reliquias, como el santo prepucio, los pañales de Cristo, los dineros de Judas, la quijada del asno que trasladó a Jesús a Jerusalén, entre otras, cuyo origen incierto generaba burla y estupor.<sup>20</sup> En contraposición, la Iglesia católica únicamente establecía que ante la duda sobre la veracidad o falsedad de una reliquia, esta debía guardarse en un lugar decente y sin ser objeto de veneración pública.<sup>21</sup>

Un fenómeno peculiar en el cristianismo fue la falsificación de reliquias. A partir del reinado de Felipe II se observó un incremento en la devoción hacia estos objetos, pero también un afán de coleccionarlos. Ejemplo de ello fue el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, en donde existió una importante colección de reliquias que en el siglo XVI llegó a contar 507 relicarios que contenían 7,422 reliquias.<sup>22</sup> Conventos, colegios, nobles y altos dignatarios también poseían importantes colecciones. La alta demanda fue el origen del robo y tráfico de reliquias, y por ende de su falsificación.

<sup>19</sup> Maza, Francisco de la, *Catarina de San Juan, princesa de la India y visionaria de Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 114.

<sup>20</sup> Calvino, citado por Bouza Álvarez, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 29-32.

<sup>21</sup> Murillo Velarde, *op. cit.*, p. 709.

<sup>22</sup> Bouza Álvarez, *op. cit.*, p. 35.

¿Cómo identificar una reliquia falsa? Se analizaba su naturaleza, su origen. Las reliquias apócrifas se caracterizaban por ser múltiples (cuando había un exceso de ellas, por ejemplo, las numerosas astillas de la cruz), y por su naturaleza absurda (como las plumas de las alas del arcángel san Gabriel). El tamaño también se consideraba como prueba de certidumbre, ya que muchos huesos o fragmentos dentales eran de gran tamaño, por lo que se consideraba improbable que hubieran pertenecido a un ser humano. El uso netamente lucrativo que se daba a las reliquias también era una muestra de su falsedad, pues recordemos que excepcionalmente se podía solicitar una cantidad de dinero mínima por una reliquia, con el fin de cubrir los gastos de traslado de Roma a Nueva España, mas no se permitía una venta libre y con fines de enriquecimiento.

En febrero de 1699, el fiscal de Puebla, don Francisco de Deza y Ulloa, se querelló en contra de Ignacio de San Juan Salazar, de apenas diecisiete años. A Ignacio se le acusaba de repartir muchas reliquias fingidas: *lignum crucis*, o fragmentos de la cruz; huesos de san Bernardo, de san Fernando, de santa Rosa, de santa Bárbara y de san Gregorio; firmas de santa Teresa y la pluma con que la santa había firmado; fragmentos de un lienzo blanco usado en la primera misa oficiada por san Pedro, y unas hilachas azules del manto de la Virgen María.

En su declaración, Ignacio dijo haber obtenido las reliquias después de acompañar al cura del pueblo de San Salvador el Seco al volcán que llamaban “De Orizaba”, en donde vivía una mujer penitente, que momentos antes de morir les había dado una cajita llena de reliquias, que el cura encargó a Ignacio repartiera entre varias personas, tanto seculares como a monjas y clérigos. Posteriormente declararían que los fragmentos de la cruz los había obtenido de una regla de madera que alguien más le había prestado, mientras que los huesos los obtenía de una calavera que tenía consigo, y de huesos que recogía del suelo. Además, se le conoció que había robado un relicario, del cual decía que era obsequio de un ángel.

Así, ante la expresa declaración de Ignacio sobre la falsedad de sus reliquias, los calificadores del tribunal lo reconocieron como iconoclasta, blasfemo, sacrílego y escandaloso. En febrero de 1700 fue sentenciado a salir en auto de fe, expuesto a vergüenza pública, y se ordenó que fuera recluido en el convento de San Sebastián, de la orden del Carmen (en la ciudad de México), prohibiéndole la lectura de libros místicos, de la sagrada escritura, así como escribir y hablar de dichos temas. Años después, en 1713, Ignacio fue sometido a un segundo proceso inquisitorial, esta vez por el delito de alumbrado, pero también por continuar falsificando reliquias, que dijo obtener de las sepulturas y de algunos animales, además de continuar fabricando relicarios y rótulos específicos para cada una de las supuestas reliquias.<sup>23</sup>

En la opinión de los clérigos y de la Inquisición, la falsedad de las reliquias impactaba negativamente en la cristiandad, pues su culto era indebido y peligroso, ya que fomentaba el desprecio y burla de los herejes hacia la religión católica. Era importante también la forma en que estas se exhibían; por ello era necesario colocarlas en una caja o lugar que las protegiera, para evitar que “el pueblo se aparte de la veneración al ver huesos sin carne y piel”.<sup>24</sup> Es por ello que se castigó el uso indebido de reliquias, como ocurrió en Valladolid de Yucatán, en 1648, cuando un extranjero (no se dice de dónde) llamado Domingo de Robles utilizaba unos pellejos, fragmentos de *agnus dei*, y un rosario con fragmentos del palo “que hizo sombra a la virgen santísima y a su esposo cuando salieron huyendo de Egipto”, traídos de Roma, para “sobar” a varias mujeres; es decir, las utilizaba con fines supuestamente curativos. Robles acudía a los pueblos de Puctun e Izamal, en donde curaba mujeres mediante un ritual, que incluía las reliquias, un bracero, polvos de romero, sahumeros y jalones a los pellejos de la barriga y de la espalda.

Domingo de Robles alegó que sus reliquias eran verdaderas, y que contaba con las auténticas, mismas que tiempo atrás había

<sup>23</sup> AGNM, Inquisición, vol. 537, exp. 1; y vol. 743, exp. 1.

<sup>24</sup> Murillo Velarde, *op. cit.*, p. 709.

entregado al Santo Oficio, ya que previamente había sido llamado al Tribunal a causa de las mismas. Finalmente, no se logró demostrar la veracidad de las supuestas reliquias, y acto seguido se mandó recoger la bolsita en donde eran guardadas, dando fin así a las prácticas curativas del extranjero Domingo de Robles.<sup>25</sup>

## VI. CONCLUSIONES

Como hemos visto en los casos comentados anteriormente, el control y censura de las reliquias en Nueva España seguía varios pasos. En primer lugar, se partía de una denuncia o de alguna noticia sobre el uso y veneración de reliquias; en segundo lugar, se veía el tipo de reliquias de que se trataba, así como su veracidad o falsedad. Las reliquias que eran más fáciles de falsificar eran las de segundo y de tercer grado; es decir, las de contacto, ya que obtener fragmentos de tela, de madera, y de otros objetos era relativamente fácil. Los restos óseos y los pellejos se obtenían de algunos animales, o como en el caso de Ignacio de San Juan, mediante las sepulturas, lo que implicaba otros delitos, como la profanación de cementerios y el contacto con restos corporales sucios e impuros, las supersticiones, y hasta la hechicería. Al mismo tiempo, era más difícil identificar si eran genuinas, pues los certificados de autenticidad también se falsificaban.

En tercer lugar, se consideraba el modo en que se daba culto a una reliquia. Ello comprendía el contexto, el lugar, y si el culto era público o privado. Como ya se dijo anteriormente, no era lo mismo venerar un relicario en la calle, que hacerlo de forma privada en un pequeño altar en casa. También se consideraba la calidad de la persona que estaba involucrada con la reliquia. Se investigaba sobre quién promovía el culto, o quién había otorgado la concesión de la reliquia a otros, de dónde la obtenía, y los instrumentos a partir de los cuales demostraba el visto bueno y la autenticidad de la reliquia.

<sup>25</sup> AGNM, Inquisición, vol. 431, exp. 22.



En los pocos casos que existen sobre reliquias escandalosas, el Santo Oficio ordenaba recogerlas, con el fin de contener el mal uso o el culto indebido. Las reliquias verdaderas, pero no autorizadas para el culto público, debían ser guardadas, mientras que las falsas eran cremadas. La publicación de edictos en los que se advertía de las penas a todo aquel que adorara reliquias no autorizadas o bien objetos que no debían ser considerados como reliquias constituyó un intento de contener las falsificaciones y las falsas devociones.

El estudio sobre las reliquias y su importancia en la Nueva España está aún pendiente. Si bien se ha abordado el tema desde la historia del arte, al estudiar los hermosos trabajos de platería de los relicarios y otros contenedores de reliquias, faltan estudios que nos hablen sobre su trascendencia social y sobre el tipo de reliquias existentes en determinados espacios y periodos, lo que nos permitiría tener un panorama completo sobre las devociones y las figuras de santidad a las que recurría la sociedad novohispana. Temáticas como el culto público y el culto privado y sus ambigüedades también nos permiten observar las prácticas religiosas que se imponían a la norma. A excepción de los trabajos que versan sobre el impulso y la promoción que hizo la Compañía de Jesús a la devoción de las reliquias,<sup>26</sup> faltan estudios sobre el papel de otras órdenes religiosas en cuanto a la promoción de determinadas devociones.

De igual modo, el tema del traslado de reliquias ha sido poco abordado, siendo que en él se pueden encontrar rasgos del sentido de pertenencia y de arraigo a una determinada región, así como de apropiación de figuras de santidad o de venerables, lo

<sup>26</sup> En los *Ejercicios espirituales*, de Ignacio de Loyola, se establecía el deber de los cristianos de alabar las reliquias de los santos, venerándolas mediante oraciones, velas y peregrinaciones. Véase *Carta del Padre Pedro de Morales, de la Compañía de Jesús, para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, general de la misma Compañía, en que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las santas reliquias que nuestro muy santo Padre Gregorio XIII les envió*, edición, introducción y notas de Beatriz Mariscal Hay, México, El Colegio de México, 2000, pp. XV-XLI.

que sin duda configuró el nacimiento de pequeños santuarios o centros de devoción. No olvidemos que la promoción de las reliquias, al ser uno de los elementos de la contrarreforma, implicó algunos cambios en las formas de instrucción religiosa, en la percepción del cuerpo, la muerte y el más allá. Se trató de una renovación de las prácticas cristianas, y en el caso del nuevo mundo, un instrumento para evangelizar y cultivar el espíritu de los nuevos cristianos, ya que, citando a Alfonso de Valdés, “el vulgo más fácilmente con cosas visibles se atrae y encamina a las invisibles”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Alfonso de Valdés (1490-1532), humanista español, influenciado por el pensamiento de Erasmo de Rotterdam. Escribió *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, un diálogo imaginario entre un arcediano y un individuo llamado Lactancio, en el que critica al papado. Versión electrónica: [http://www.cervantes-virtual.com/obra-visor/dialogo-de-las-cosas-acaecidas-en-roma--0/html/fede2498-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](http://www.cervantes-virtual.com/obra-visor/dialogo-de-las-cosas-acaecidas-en-roma--0/html/fede2498-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html)



EL SERMÓN DENUNCIADO  
DE FRAY ANDRÉS DE HERRERA:  
RECEPCIÓN Y CONTEXTO

Doris BIEÑKO DE PERALTA\*

¡Cuántos predicadores se ha sorbido el mar de una ira de un príncipe o de sus privados! ¡Cuántos han llevado al Santo Oficio, por oyentes ignorantes o malévolos, que aunque los den por libres, salen tiznados!

Francisco TERRONES DEL CAÑO,  
*Arte o instrucción de predicadores* [1617]

Todos los que predicán hacen sus sermones aprovechándose de libros ajenos, y lo mismo hacen los que componen libros; y no por ello decimos que lo que predicán y escriben no es propio: porque el hacer un sermón y el componer un libro más consiste en forma y disposición de las cosas, que en la invención de la nueva materia.

Diego MURILLO, *Discursos predicables* [1605]

\* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SUMARIO: I. *La denuncia del sermón.* II. *La protagonista del sermón: santa Gertrudis La Magna.* III. *Reconstrucción del contenido del sermón.* IV. *La recepción de sermón.* V. *Conclusiones: el contexto y la denuncia del sermón.*

## I. LA DENUNCIA DEL SERMÓN

El 30 de mayo de 1624, los asistentes a la misa en la catedral de Mérida fueron testigos de la colocación de una imagen de santa Gertrudis. Para ese entonces, la devoción a esta santa de origen alemán apenas se estaba propagando en el imperio español, y aunque no tenía una larga tradición, hay que reconocer que se estaba difundiendo con bastante rapidez en el mundo de la Contrarreforma. En situaciones como esta, cuando se estrenaba alguna imagen en la iglesia, se acostumbraba solemnizar el acto con un sermón. En este caso el papel del orador fue conferido al maestro fray Andrés de Herrera, mercedario originario de la ciudad de México, quien entonces residía en Mérida en casa del gobernador desde 1623.

Fray Andrés era uno de los más reconocidos predicadores criollos de su época; el cronista de su orden, fray Francisco Pareja, quien escribe en 1688, le dedica un capítulo entero a su vida.<sup>1</sup> También se expresa en términos muy elogiosos de su destreza como orador: “sujeto de grande capacidad muy logrado en cátedra y púlpito”, asistido con “buenas prendas de literatura y gobierno”.<sup>2</sup> No sería entonces de extrañar que se le pidiera preparar el sermón para la celebración de la colocación de la imagen de la santa. La asistencia al evento fue concurrida: estaba presente el obispo, maestro fray Gonzalo de Salazar, el cabildo eclesiástico, incluyendo al deán, el arcediano y el chantre; además del padre guardián de San Francisco y numerosos habitantes de la

<sup>1</sup> Pareja, Francisco, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España... escrita en 1688*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989, vol. 1, libro III, cap. XII.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 342 y 394.

ciudad. Sin embargo, la reacción de la audiencia ante la disertación de este orador exquisito no fue la usual.

Cuatro días después de haber pronunciado el sermón, empezaron las denuncias que realizaron siete testigos ante el comisario del Santo Oficio de Mérida.<sup>3</sup> El primer denunciante fue espontáneo. Se trataba de un fraile agustino, natural de la ciudad de México, con el grado de maestro en teología, llamado fray Luis León de Castañeda. El resto de los testigos fueron llamados, y también pertenecían al clero, entre ellos la mayoría eran franciscanos españoles: el guardián fray Rodrigo de Sigura, fray Felipe Gutiérrez, fray Alonso de Mudara; y un criollo: fray Lucas de Arrellano. Además, había dos dignidades de la catedral: el arcediano, doctor Gaspar Núñez de León, criollo, y el chantre, licenciado Bartolomé de Honorato.

Cabe señalar que el denunciado, fray Andrés, nunca fue llamado para ofrecer su versión. El proceso nunca inició, y solo se recogieron denuncias, que fueron enviadas a la ciudad de México junto con una carta del comisario de Yucatán, fechada el 8 de julio de 1624, y recibida el 28 de septiembre del mismo año.<sup>4</sup> Quizá los inquisidores de México desestimaron el asunto, o quizá no se procedió porque el acusado, como informa la apostilla en la portada del documento, “murió en la Nueva Veracruz”.<sup>5</sup>

El tema del sermón, como era de esperarse, fue la vida y los milagros atribuidos a la monja santa Gertrudis. Antes de analizar el contenido del mismo, haré un paréntesis para aclarar quién era esta santa, hoy poco conocida.

## II. LA PROTAGONISTA DEL SERMÓN: SANTA GERTRUDIS LA MAGNA

Santa Gertrudis la Magna era una monja medieval de origen alemán. Sus biógrafos españoles fusionaron dos monjas de

<sup>3</sup> Las denuncias fueron recabadas los días 3, 6, 7, 10, 13, 14 y 15 de junio.

<sup>4</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, fs. 570-589.

<sup>5</sup> *Idem*.

la orden de San Benito, del siglo XIII, en una sola. Las dos eran contemporáneas y homónimas: la noble Gertrudis de Hackeborn (ca. 1232-1292), quien fue abadesa del convento de Helfta y hermana de santa Metchild (o “Santa Metildis” en versión española), y la otra Gertrudis, llamada Gertrudis de Helfta (ca. 1256-1302), una escritora y mística del mismo lugar, que nunca desempeñó el oficio de priora. De hecho, no parecen existir indicios de que se le rindiera culto en el mundo germánico en los siglos XIV y XV. Así, a finales del siglo XVI “Santa Gertrudis” fue reinventada en el mundo hispánico como una abadesa benedictina de origen noble, escritora y mística; y santa Metildis fue presentada como su hermana y confidente. De esta confusión surgió también la iconografía de la santa alemana en el mundo hispano e iberoamericano en los siglos XVII y XVIII: se le representaba como una monja vestida con hábito negro benedictino, sosteniendo un báculo de abadesa en la mano. Uno de sus atributos característicos fue el corazón rojo e inflamado, que a veces resguardaba en su interior a un pequeño niño Jesús, e incluso ocasionalmente aparecía con el niño en sus brazos.

#### Santa Gertrudis

Grabado de oficio de misa *Die XVI Novembris. Officium in festo Sanctae Gertrudis Magnae...*

Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México 1721. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Foto: Cortesía INAH.



La propagación de esta devoción se inició en el mundo ibérico a finales del siglo XVI y principios del XVII, e indudablemente estaba relacionada con el proceso contrarreformista. Santa Gertrudis fue percibida en aquel momento como una panacea contra la “herejía” luterana, pues sus hagiógrafos la habían hecho nacer mucho antes que Lutero, en un pueblo alemán llamado Mansfeld, que fue la patria del monje agustino. De este modo, la monja y su obra se convirtieron en un anticipado antídoto simbólico contra el protestantismo. No sería de extrañar entonces su rápida propagación en el mundo de habla hispana.

La difusión de su culto en la Edad Moderna estuvo asociada con la publicación de su autobiografía y de sus escritos en la Cartuja de Colonia en 1536 por Juan Lanspergius, como parte de un movimiento de reacción contra la Reforma de Lutero.<sup>6</sup> Es muy probable que fuera conocida desde entonces en España, tal como lo sugiere José Carvalho, también gracias a varias menciones que aparecen en la obra de Luis Blosio, autor francés dedicado a difundir las visiones de varias santas religiosas.<sup>7</sup>

Un gran estímulo para la expansión de la devoción a esta santa se dio con la publicación de sus obras en España. La primera edición castellana en latín, preparada por el benedictino fray Juan de Castañiza, data de finales del siglo XVI,<sup>8</sup> pero pronto fray Leandro de Granada tradujo sus obras y su biografía al español y las publicó como *Libro intitulado insinuación de la divina piedad, revelado a sancta Gertrudis monja de la Orden de San Benito*. La versión española se publicó en 1603 en la imprenta de Diego Cussio, y se

<sup>6</sup> Los manuscritos originales de Gertrudis no se han conservado. En 1536 se publicó en latín *Insinuationum Divinae Pietatis Libri quinque*, Coloniae, Melchoris Novesiani, 1536. Véase Moreira de Freitas Carvalho, José Adriano, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 44 y ss.

<sup>8</sup> Castañiza, Juan, *Insinuationum Divinae Pietatis Libri Quinque*, Madrid, Juan Iñiguez de Lequerica, 1599.



volvió a imprimir como primer volumen que contenía los libros I, II y III, en Salamanca en 1605 y en Madrid en 1614.

El segundo volumen, que consistía en los libros IV y V, fue editado bajo el título *Segunda y última parte de las admirables y regaladas revelaciones de la gloriosa santa Gertrudis, que contiene su feliz y dichosa muerte, no menos privilegiada y favorecida de su querido esposo, que su santa vida...*, en Valladolid en 1607 por Juan de Bostillo. Se reimprimió dos veces, en Madrid en 1614, y en Sevilla en 1617.<sup>9</sup> Paralela a esta difusión de textos impresos fue la circulación de sus imágenes, pues desde entonces se “inventó” y “codificó” en España la iconografía de la santa, que al parecer carecía de tal referente en el mundo germánico.

Los impresos y las imágenes también llegaron a la Nueva España, donde su presencia está comprobada a partir de diversas fuentes desde los inicios del siglo XVII. En las primeras décadas de este siglo la difusión se dio principalmente a través de sus obras impresas, aunque también se han conservado algunas imágenes de la santa, como, por ejemplo, su representación en un escudo de monja pintado posiblemente por uno de los hijos de Luis de la Vega Lagarto.<sup>10</sup> Además de esta imagen que sí existe, también tenemos referencias de otras que no son posibles de localizar actualmente, como la de la catedral de Mérida, que fue causa del sermón.

La mayor cantidad de esculturas y de cuadros que representan a santa Gertrudis y los pasajes de su vida datan, sin embargo, de finales del siglo XVII y del siglo XVIII. En la ciudad de México abundan sus imágenes: una escultura en el retablo de san Felipe de Jesús en la Catedral, un cuadro en la capilla Medina Picazo, del convento de Regina Coeli, varias representaciones en el templo de la Enseñanza, así como esculturas en fachadas de

<sup>9</sup> También hubo una edición de ambos volúmenes en el siglo XVIII en Madrid en la Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, 1732.

<sup>10</sup> Tovar de Teresa, Guillermo, *Un rescate de la fantasía: el arte de los Lagarto, iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, El Equilibrista y Turner Libros, 1988, p. 176.

la Profesa y Monserrate. En la ciudad de Puebla de los Ángeles, además de varias obras en manos de particulares, se puede mencionar, por ejemplo, el cuadro existente en la parroquia de Santiago Apóstol y la referencia que hace Veytia de una imagen milagrosa de bulto que estaba en Espíritu Santo de la Compañía.<sup>11</sup> En 1747 la santa alemana fue nombrada patrona de la ciudad de Puebla contra las pestes y epidemias, a instancias del obispo Domingo Pantaléon Álvarez de Abreu, y se concedió a las dominicas de Santa Rosa una fiesta para celebrarla.<sup>12</sup>

Gracias a numerosas representaciones coloniales podemos afirmar que la devoción se expandió en la zona de Tlaxcala, Querétaro, San Luís Potosí, Baja California, Oaxaca, Chiapas y Yucatán. Estas y otras referencias abundantes permiten afirmar que aunque hoy la devoción de santa Gertrudis es escasa y poco conocida, en la época virreinal y todavía en el siglo XIX fue considerablemente difundida.<sup>13</sup>

Es importante también aclarar brevemente cuál fue el día de la fiesta de la monja alemana, pues los “sermones de santos” se acostumbraban pronunciar el día de la fiesta del santo. Como ya mencioné, el sermón fue pronunciado el 30 de mayo. En este caso el pretexto para el sermón parece haber sido el hecho de la colocación de la imagen, ya que parece que en las primeras décadas de difusión de esta devoción no se celebraba el día asignado posteriormente para la fiesta de santa Gertrudis. Un ejemplo de ello puede ser la noticia de que en los tiempos de María de Jesús

<sup>11</sup> Fernández de Echeverría y Veytia, Manuel, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, México, Ediciones Altiplano, 1963, vol. II, p. 363.

<sup>12</sup> Archivo General Municipal de Puebla, *Libro que contiene los patronatos que esta muy noble, muy fiel y leal ciudad de Puebla de los Ángeles de esta Nueva España tiene acordados...*, pp. 73 y ss.

<sup>13</sup> Para más información sobre la historia de esta devoción en la Nueva España remito a mi artículo en coautoría con Antonio Rubial García: “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 83, 2003, pp. 5-54, en [http://www.analesiie.unam.mx/pdf/83\\_05-54.pdf](http://www.analesiie.unam.mx/pdf/83_05-54.pdf)

(1582-1637), en el convento de la Concepción de Puebla se festejaba el día de santa Gertrudis junto con el de santa Teresa de Jesús (15 de octubre). Para la segunda mitad del siglo XVII, cuando la monja alemana fue inscrita en *Martirologio Romano* en 1677 (pues formalmente nunca fue canonizada), se había instaurado en la Nueva España el 16 de noviembre.<sup>14</sup>

Este es el contexto de difusión de la devoción y el culto a santa Gertrudis. Aunque no he encontrado referencias que puedan esclarecer por qué se decidió colocar una imagen suya en la catedral de Mérida ni quiénes eran los promotores de tal acto, el hecho mismo de haberlo realizado se circunscribe perfectamente en la primera etapa de la difusión de la devoción, que ocurrió en las décadas iniciales del siglo XVII, aunque parece que la devoción a esta santa iba a continuar en Mérida en épocas posteriores.<sup>15</sup>

### III. RECONSTRUCCIÓN DEL CONTENIDO DEL SERMÓN

A pesar de que el sermón de fray Andrés de Herrera nunca fue publicado, se puede reconstruir parcialmente su contenido. Según los manuales de la época, los sermones de santos, como cualquier otro sermón de un tema único, consistían usualmente de cuatro partes: exordio, narración, confirmación y epílogo.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> En *Martirologio Romano* para la fiesta fue designado el 17 de noviembre, pero por sobreponerse con la fiesta de san Gregorio Taumaturgo, uno de los patronos de la ciudad de México, se pidió el cambio para Nueva España al 16 de noviembre.

<sup>15</sup> Así, existe una referencia a la “fiesta de Santa Gertrudis” que se celebraba en la catedral de Mérida a inicios del siglo XIX, en 1804. Véase AGN, *Bienes nacionales*, leg. 43, exp. 20, fs. s/n. Por otro lado, el cronista franciscano López de Cogolludo no incluye ninguna mención a la imagen de santa Gertrudis en su descripción de la catedral de Mérida, hecho que hace pensar que para la segunda mitad del siglo XVII quizá no tuvo mayor importancia, y por ende no existe nexo entre la mencionada fiesta de inicios del XIX y estreno de imagen de santa en la catedral en 1624. Véase Cogolludo, Juan López de, *Historia de la Provincia de Yucatán*, Madrid, Juan García Infanzón, 1688, pp. 206-210.

<sup>16</sup> Terrones del Caño, Francisco, *Arte o instrucción de predicadores (1617)*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. 99.

En este caso será imposible conocer el hilo completo de argumentación del fraile mercedario; sin embargo, a partir de los testimonios de los denunciantes, quienes refirieron los puntos del discurso, que a su juicio eran inapropiados, malsonantes y “escrupulosos”, podremos reconstruirlo en parte.

El mercedario eligió varios pasajes de la vida de la santa, exagerando —a juicio de los asistentes— su santidad. Todo indica que la fuente principal de su inspiración era la obra impresa en romance de santa Gertrudis, que para entonces ya tenía tiempo circulando en la Nueva España (uno de los testigos afirma que fray Andrés había reconocido “que literalmente había sacado esto del libro de Santa Gertrudis a la letra”).<sup>17</sup> Incluso, es altamente probable que los pasajes de la vida de la santa alemana referidos en el sermón fueran retomados principalmente del prólogo que escribió a su traducción española fray Leandro de Granada. Cotejemos, pues, ambos discursos.

Los testimonios de los denunciantes concuerdan en que Herrera inició el sermón afirmando que Cristo había estado corporalmente en el corazón de santa Gertrudis, así como estaba en el Santísimo Sacramento, según lo había revelado el mismo Cristo a la hermana de la santa, la monja Metildis: “hallarme has en el corazón de Gertrudis y en el Sacramento del altar”.<sup>18</sup> Efectivamente, en el prólogo de Leandro de Granada se menciona que “en tierra en ninguna parte estaba más a su gusto [Cristo], que en corazón de Gertrudis, excepto el Santísimo Sacramento”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, f. 575v. También habría que preguntarse cómo fray Andrés consiguió un ejemplar de la obra de santa Gertrudis en Mérida. Descarto que se trataba de ya mencionados impresos: *El joyel espiritual*, de Blosio (1609), y la edición latina de Juan de Castañiza (1599), otras dos obras sobre el tema que circulaban entonces, pues al comparar su contenido con el sermón no encontré analogías sugerentes. Lo más probable es que utilizó Granada, Leandro de, “Prologo”, *Libro intitulado insinuación de la divina piedad, revelado a sancta Gertrudis monja de la Orden de San Benito*, Salamanca, Antonia Ramírez, 1605.

<sup>18</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, f. 573 y s.

<sup>19</sup> Granada, Leandro de, *op. cit.*, p. 18.

El siguiente punto del sermón señalado por los denunciantes fue el llamado “trocamiento de corazones”: Cristo y la santa intercambiaron sus corazones, y le dijo a Gertrudis que ella vivirá por Cristo y él por ella. Leandro de Granada lo relata así:

Otra vez trocó el corazón con ella, para que Gertrudis de todo orase como Cristo, humillándose con corazón de Cristo, amando a Dios en el corazón de Cristo, procurando el bien del prójimo con el corazón de Cristo, y por decirlo en una palabra, para que en todo fuese Cristo.<sup>20</sup>

El mercedario también comentó que la santa tuvo llagas de Cristo, aunque, según los testigos, no aclaró si se trataba de estigmas interiores o exteriores. Seguramente esta referencia debió de incomodar a los frailes franciscanos; son conocidas sus pretensiones de que los estigmas son atributo exclusivo de san Francisco, pues los tuvo visibles, y que el resto de los santos no deberían representarse con tales. Este punto delicado también está presente en el ya mencionado prólogo, y si el mercedario (como supongo) se basó en gran medida en él, sin duda sus expresiones debieron de exacerbar el ánimo de los franciscanos presentes:

La una [de las mercedes] fue imprimirle sus cinco llagas en el corazón, merced que por junto llena a Gertrudis de mercedes, pues dándole sus armas y blasón, muestra el grande amor que le tenía, pues le da lo más precioso de su caudal. Grandes mercedes hacen los reyes en premio de las heroicas obras, que en su servicio se hacen, más las armas y el blasón a nadie se da, sino al hijo mayor; y pues Cristo da su blasón a Gertrudis, por hija mayor la tiene. Muestra también este rey la confianza que de Gertrudis hace, pues le entrega el preciado escudo de sus armas, seguro de que tiene valor para defenderle, que de otra manera no se lo entregara.<sup>21</sup>

Si a Francisco imprime Cristo sus llagas, es después de muchos años, en que había experimentado cuán mentirosas eran las

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 18.

promesas de la carne, después de mucho sudor, con que había rendido su cuello al yugo de la ley, después de mucho ejercicio de caridad, con que había consumido el mortal fuego que en el apetito arde.<sup>22</sup> De hecho, en el prólogo hay otra idea, que quizá en parte pudo ser aprovechada por fray Andrés: se exalta a la monja alemana sobre san Francisco y santo Domingo, e incluso se le pone al mismo nivel (sin mencionarlo explícitamente) con san Pedro:

A Francisco y a Dominico, varones fuertes y de pecho invencible, [Cristo] escoge para estribos de su Iglesia. A Gertrudis, mujer flaca, por piedra fundamental más necesaria en el edificio que el estribo. Porque como la ama tanto, en esto la quiere hacer semejante a que es piedra, sobre quien toda la Iglesia se funda.<sup>23</sup>

Fray Andrés de Herrera siguió con su argumento y exaltó la santidad de la monja comparándola con san Pablo y san Juan Evangelista, e incluso con la Virgen María. En sus palabras, san Pablo fue arrebatado solo al tercer cielo,<sup>24</sup> y después de esta experiencia no pudo describir lo que había visto allí. Santa Gertrudis, en cambio, fue llevada al cielo empíreo, donde comulgó durante la misa que había celebrado el mismo Cristo; además, la santa pudo comunicar lo que había experimentado en ese lugar.

Respecto a la comparación con la Virgen María, expresó que “era tanta la santidad de Gertrudis que después de la Virgen no se hallaba otra mayor; tanto que si Cristo no naciera de María naciera de Gertrudis”.<sup>25</sup> Y aunque san Juan Evangelista había descansado en el pecho de Jesús (un tema iconográfico bastante frecuente), Gertrudis fue más consentida de Cristo, pues ella lo tuvo a sus pechos. ¿Cómo? Siendo la preferida de Cristo y sien-

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 11 y 12.

<sup>24</sup> Los testigos divergen en este detalle: cinco opinan que fue el cuarto cielo, y dos, que se trataba del tercero. Sin embargo, según la tradición, san Pablo fue arrebatado al tercer cielo. No está claro el porqué de esta divergencia.

<sup>25</sup> *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, fs. 571 y s.

do objeto de comparación con la Virgen María, tampoco podría haber faltado el siguiente argumento, que fray Andrés de Herrera desarrolló durante el sermón: “un día de Navidad estando la santa en oración «sintió dentro del pecho como un bulto o cosa que se movía, y vido luego delante de sí un niño recién nacido”.<sup>26</sup> A continuación Gertrudis amamantó con su propia leche al niño Jesús que había nacido de ella. Este mismo episodio del niño Jesús también está presente en el prólogo y en la obra de Gertrudis:

Otra merced le hizo un día de su nacimiento, y fue que sintió nacer en su corazón un tierno niño lleno de dulzura, y amor, con lo cual ella maravillosamente se encendió y regaló. Y por el entendimiento vino a merecer, que Cristo le dijese un muy dulce regalo, y fue que así como él era por la divinidad figura de la sustancia del Padre, así ella era figura de su humanidad.<sup>27</sup>

Otra [vez] hizo [Dios], que de sus pechos saliese por muchos días leche, la cual visiblemente bajaba a mamar el niño Jesús a horas señaladas, haciendo en esto Cristo evidentísima prueba del ardentísimo amor que le tenía, pues le hace madre suya, y se sustenta de su leche, dando a entender con esta figura, que el amor que de la voluntad de Gertrudis salía, significado por aquella aparente leche, era para el manjar dulcísimo y purísimo.<sup>28</sup>

El relato de la “segunda encarnación”, esta vez la encarnación espiritual de Cristo en la monja alemana, permite establecer la analogía con la Virgen María que hizo el fraile mercedario. En fin, por más escandalosas y malsonantes que parezcan estas proposiciones, es evidente que Herrera se apoyó para su discurso en pasajes ya enumerados en el prólogo de fray Leandro de Granada y desarrollados a lo largo de la obra de Santa Gertrudis. Cabe señalar que estos libros nunca fueron censurados en España ni en Nueva España.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Granada, Leandro de, *op. cit.*, p. 18.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 18 y 19.

Es importante aclarar también que la lectura que hizo Herrera de la obra de Gertrudis, aunque fue considerada quizá como extravagante y escandalosa por los asistentes al sermón (uno de ellos, el clérigo Gaspar Núñez de León, lo calificó de “doctrina escandalosa y ajena de la verdad y edificación que pide el púlpito”), en realidad fue bastante ortodoxo si tomamos como referentes los relatos generados en España y en la Nueva España en torno a la santa. Todavía en el siglo XVIII en un *Breve resumen* de su vida, impreso varias veces en la Nueva España, se seguía repitiendo, por ejemplo, el milagroso nacimiento y amamantamiento del niño Jesús.<sup>29</sup> La evidencia iconográfica del siglo siguiente también confirma que la idea de la lactación del niño Jesús por santa Gertrudis estaba bastante difundida, hecho que comprueban las pinturas del templo franciscano de Iztacuixtla, de San Martín Texmelucan [imagen 2] y de la parroquia de la Soledad, en la ciudad de México [imagen 3].

Juan de Villegas y Pedro Rafael Salazar, Escenas de vida de santa Gertrudis.

Detalle: óleo sobre tela, siglo XVIII. Templo franciscano de San Martín Texmelucan, estado de Puebla.

Foto: Doris Biëńko de Peralta.



<sup>29</sup> Anónimo, *Breve resumen de alguno de los muchos favores que hizo Dios a la esclavida virgen santa Gertrudis*, México, Imprenta Real de doña María de Ribera, 1745.



Anónimo, *santa Gertrudis amamando al Niño Jesús*.

Detalle: óleo sobre tela, siglo XVIII. Parroquia de Santa Cruz y la Soledad, ciudad de México.

Foto: Doris Bieńko de Peralta.



De este modo, aunque el sermón censurado de fray Andrés no tuvo una gran difusión, el testimonio de la pesquisa inquisitorial permite circunscribirlo como una de las primeras lecturas e interpretaciones de la obra de santa Gertrudis, y al mismo tiempo demuestra una sorprendente continuidad con los relatos novohispanos posteriores en torno a la santa. Debido a estas circunstancias, la razón de la denuncia podría residir fuera del contenido del sermón mismo. Por eso es importante reconstruir el contexto y las condiciones de su recepción.

#### IV. LA RECEPCIÓN DEL SERMÓN

Como ya he mencionado, el maestro fray Andrés de Herrera era un predicador muy conocido, natural de la ciudad de México y proveniente de una familia criolla. Según el cronista Pareja, su padre, Luis de Herrera, era “hombre muy conocido en esta ciudad, pero más estimado por los hijos que tuvo”.<sup>30</sup> Tres de ellos

<sup>30</sup> Pareja, Francisco, *op. cit.*, p. 462.

eran religiosos: además de fray Andrés, fray Juan de Herrera, “el sabio”, otro mercedario famoso (dos veces provincial de la orden y rector de la Universidad), y el agustino fray Luis de Herrera.<sup>31</sup> Los tres fueron teólogos y catedráticos de la Real Universidad. Su sobrino —don Cristóbal de Grimaldos y Herrera—, hijo de su hermana, doña Leonor de Herrera, fue doctor en leyes, y también siguió la carrera de sus tíos como catedrático, e incluso fungió como oidor de la Real Audiencia en Manila.

En esta familia de prominentes criollos, fray Andrés era el mayor de los tres hermanos; profesó en la orden mercedaria el 10 de septiembre de 1611 junto con su hermano fray Juan de Herrera, y estudió teología en la Universidad. Según el cronista criollo fray Francisco Pareja, Andrés de Herrera era tan talentoso, que siendo estudiante participaba en las oposiciones a cátedras, y se ganó el título del “nuevo Aristóteles”.<sup>32</sup> Al concluir sus estudios, su orden le dio nombramiento de lector de artes, y después, de teología; después consiguió el grado de presentado de su provincia y magisterio de la religión. Su carrera iba en ascenso, y para agosto de 1620 ya era comendador del convento de La Merced de la ciudad de México. Parece extraño que un individuo tan capaz y culto no entendiera bien la obra de santa Gertrudis.

Por otro lado, ¿qué sentido tendría colocar la imagen de una santa alemana en la catedral de Mérida?, si —al parecer— para los lugareños esta carecía de significado, pues posiblemente no conocían sus milagros ni los relatos sobre favores que le había hecho Cristo, ni mucho menos habían leído su obra (hecho que explica la inquietud causada después del sermón). Aunque no se puede descartar que su presencia se debía a su simbolismo antiluterano, intentando así proteger a los territorios de Yucatán de la propagación de ideas protestantes o de los piratas.

<sup>31</sup> León Cazares, María del Carmen, “Una relación afortunada, o de cómo la existencia de la Universidad propició el establecimiento y desarrollo de la Orden de la Merced en México”, en González González, Enrique y Pérez Puente, Leticia (coords.), *Permanencia y cambio I. Universidades hispánicas 1551-2001*, México, UNAM, 2005, p. 538.

<sup>32</sup> Pareja, Francisco, *op. cit.*, p. 463.

Pero tampoco hay que excluir la posibilidad de que el escándalo se originó por un descuido en las cuestiones formales del sermón. Fray Andrés, como cualquier predicador de la época, había prometido probar lo dicho con citas y lugares de las sagradas escrituras, y según los testigos nunca lo hizo.<sup>33</sup> En los llamados “sermones de santos” era bastante frecuente que el orador incurriera en exageración y alabara al santo con demasiado énfasis, tal como parece haber sucedido en este caso. Los manuales de la época para predicadores prevenían contra estos excesos:

advierto que en las alabanzas de los santos me alargó menos de lo que se acostumbra: para enseñar en la misma práctica lo que deben hacer en semejantes sermones: que no todo el tiempo se les ha de pasar (como algunos hacen) en alabar a los santos sin tratar de la reformatión de las costumbres.<sup>34</sup>

Así, no hay que tratar solo de alabar a los santos, sino que el sermón sobre el santo debería ser pretexto y punto de partida para una enseñanza moral, elemento que a juzgar por las denuncias no estuvo presente en el sermón de santa Gertrudis.<sup>35</sup> Además, existe la posibilidad de que la manera de predicar de fray Andrés, aclamado orador de la corte, fue demasiado novedosa para el público de Mérida. Y finalmente se puede sugerir otra opción distinta: quizá la razón de la denuncia no se encuentra en el sermón mismo, sino en otras circunstancias externas. ¿Fueron efectivamente los enunciados del fraile los que originaron la denuncia, o existieron otros factores que interfirieron en la acusación?

<sup>33</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, f. 571.

<sup>34</sup> Murillo, Diego, *Discursos predicables sobre todos los Evangelios*, Zaragoza, Angelo Tavano, 1605.

<sup>35</sup> Herrero Salgado proporciona varios ejemplos de sermones de santos. Véase Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996, p. 324; también Chinchilla Pawling, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 68-71.

Además de las posibles proposiciones en las cuales podría haber incurrido fray Andrés en su sermón, es necesario preguntarnos también qué hacía este mercedario, quien, usando la expresión del comisario de la Inquisición, “andaba fuera de su orden” en la casa del gobernador de Mérida desde hace más de un año.<sup>36</sup> Cabe señalar que el cronista fray Francisco Pareja jamás alude a su estancia en este lugar.

## V. CONCLUSIONES: EL CONTEXTO Y LA DENUNCIA DEL SERMÓN

Tal como ya lo mencioné, unos años antes de llegar a Yucatán, en agosto de 1620, fray Andrés fue nombrado comendador del convento de La Merced en la ciudad de México, y según el cronista Pareja, “procedió con grandísimo celo de los aumentos del convento, así en lo espiritual como en lo temporal”.<sup>37</sup> Parece que entonces empezaron sus problemas con el vicario general de la provincia (de origen peninsular), fray Juan Gómez, quien lo obligó a dejar el cargo en marzo de 1622.<sup>38</sup> El asunto no terminó allí, pues Gómez decidió proseguir contra el fraile criollo

<sup>36</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. s/n, f. 570.

<sup>37</sup> Pareja, Francisco, *op. cit.*, p. 465.

<sup>38</sup> La constancia de las rencillas entre dos personajes también está presente una denuncia inquisitorial del mercedario fray Juan Menéndez contra su correligionario fray Diego Rodríguez en 1623, quien realizaba pronósticos con ayuda de astrología judiciaria con el fin de saber quién iba a ganar en el pleito: “Que ha muchos días que en el dicho convento corre fama con escándalo, de que algunos religiosos usan muy al descubierto la astrología judiciaria, alzando figuras de nacimiento y para saber los sucesos y futuros contingentes, especialmente sobre las diferencias y pleitos que tienen el padre vicario fray Juan Gómez con el padre provincial fray Antonio Gutiérrez y el comendador pasado fray Andrés de Herrera y que el principal profesor de esta ciencia es fray Diego Rodríguez, al cual halló este declarante el otro día de el mes de mayo pasado en las secretas de el dicho convento, y pidiéndole éste si tenía un papel que darle, le dio uno de que hizo presentación que le sacó de su fratriquera con otro pedazo del mismo tamaño, lleno de cuentas de guarismo ...”. AGN, *Inquisición*, vol. 335, exp. 94, fs. 369-368v. Sobre fray Diego Rodríguez véase Trabulose, Elías, “La vida conventual de un científico novohispano”, *Historia Mexicana*, núm. 152, 1989, pp. 743-769.

y lo acusó de “graves cargos de infidelidad y mal gobierno”, declarándolo “administrador”.<sup>39</sup> Estas “calumnias”, según Pareja (quien se identificaba con la facción criolla), tenían origen en administración de una sucesión testamentaria:

cómo en su tiempo [de fray Andrés] se fue cobrando la legítima del padre fray Diego de Burgos, y se iba logrando a favor del convento, pues de ella se dieron al padre maestro fray Juan de Herrera [hermano carnal de fray Andrés] y padre presentado fray Diego Caballero 3,800 pesos para negocios de la provincia, así en el Real Consejo de Indias; como para ir a votar el capítulo general que se celebró en Zaragoza el año de 1622 [...], y asimismo se pagaron algunas y muchas deudas de este convento, y se hizo un frontal y casulla de tela rica, que costó a cuarenta y tres pesos la vara, y otras obras, como todo consta por el libro común de este convento en el año de 1622, y todos los dichos aumentos no debían parecer bien. Se publicó la visita de este convento en 18 de abril del dicho año de 1622 en que se hicieron muchos y muy graves cargos de infidelidad y mal gobierno, a que siempre dio el dicho padre maestro [fray Andrés de Herrera] bastantes y verdaderos descargos que nunca se admitieron, antes se dio sentencia contra el dicho padre maestro muy grave, declarándolo por mal administrador, infiel, y otras cosas muy ajenas de la judicatura religiosa y paternal piedad, y se le candenó [sic.] en muchas cantidades de alcance voluntario y de privación de voz activa y pasiva como se ejecutó en el capítulo siguiente que se celebró el año siguiente de 1623 en que no votó ni pareció.<sup>40</sup>

Posiblemente por esta causa fray Andrés de Herrera buscó refugio en la casa del gobernador de Yucatán. El vicario general, fray Juan Gómez, procedió no solo contra fray Andrés. Tiempo antes, después de la celebración del primer capítulo de la Provincia de la Visitación en 1620, decidió sustituir al provincial recién electo (que no cumplía más de un año en su cargo), fray Antonio

<sup>39</sup> Pareja, Francisco, *op. cit.*, p. 465.

<sup>40</sup> *Idem.*

Gutiérrez.<sup>41</sup> En el pleito se involucró a Audiencia gobernadora y al recién llegado virrey, marqués de Gelves. El vicario general destituyó al provincial y nombró en su lugar a un vicario provincial, otro criollo llamado fray Cristóbal de Cervantes (quien también había participado en la elección de 1620 y quedó en segundo lugar). No solo se cambió al provincial, sino también se reconfiguró al definitorio (pues dos de los cuatro miembros de él habían fallecido y uno renunció). Así, fray Juan Gómez, fray Cristóbal de Cervantes y el definidor restante designaron el 1 de julio de 1622 los sustitutos del definitorio, “sin tomar en cuenta la voluntad de los electores”.<sup>42</sup>

Entre los nuevos definidores se encontraba el hermano carnal de fray Andrés, fray Juan de Herrera. Recordemos que desde marzo de 1622 ya existían acusaciones contra fray Andrés por parte del vicario general; es posible entonces pensar que la alianza más fuerte de los Herrera debió de ser con el recién nombrado vicario provincial criollo (sustituto de padre provincial), quien también tuvo injerencia en la designación de definidores.

En el segundo capítulo, celebrado el 30 de enero de 1623 (al que no asistió fray Andrés), el vicario provincial, Cervantes, ganó las elecciones, pero la paz en la provincia de Visitación no duró mucho tiempo. El vicario general, fray Juan Gómez, quedó en desacuerdo con él respecto a la administración de legados testamentarios de las legítimas de los criollos, los hermanos Acevedo, que Pareja estimó en unos sesenta mil pesos. Cervantes decidió aplicar estos ingresos en la construcción del convento de la ciudad de México y en el aumento de sus rentas, mientras que el vicario, padre Gómez, insistía en remitir los recursos a las autoridades peninsulares de la orden (al parecer situación muy parecida al caso de Andrés de Herrera). El vicario, con el apoyo del virrey marqués de Gelves, le formó causa criminal al provincial

<sup>41</sup> María del Carmen León Cázares explica que no se conocen las causas de este conflicto. Véase León Cázares, María del Carmen, *Reforma o extinción. Un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, UNAM, 2004, p. 163.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 163 y ss.

criollo, lo privó de su cargo, lo despojó de su hábito, lo aprisionó, lo expulsó de la orden y planeaba enviarlo a destierro a Filipinas como un criminal.

Estas decisiones causaron mucha inconformidad e inquietud entre los mercedarios. Muchos se salieron del convento y andaban en las calles. Durante el tumulto suscitado el 15 de enero de 1624 contra el virrey, los frailes inconformes aprovecharon la ocasión y liberaron a su provincial encarcelado.

Así, mientras fray Andrés estaba en Mérida, en abril de 1624 su hermano Juan de Herrera y el provincial liberado viajaron a España para aclarar la situación (hecho que indudablemente muestra que para entonces los Herrera apoyaban a Cervantes). Allá, tanto el provincial Cervantes como fray Andrés fueron reivindicados.<sup>43</sup>

Entretanto, el “nuevo Aristóteles” estaba en Mérida. Quizá la recepción del sermón en parte fue trastornada por las noticias del alboroto en la orden de la Merced que llegaban desde México. Así, las acusaciones contra fray Andrés de Herrera podrían tener también un trasfondo político. De hecho, llama la atención que tanto en la apostilla de la denuncia inquisitorial como en la crónica de la orden se menciona que Herrera murió en Veracruz esperando la llegada de su hermano Juan. Así que después de su actuación en Mérida, él sintió necesidad de trasladarse a otro lugar, desde el cual podía tener noticias de la flota. El destino, sin embargo, le tenía preparado otro fin: murió en septiembre de 1625 en el convento mercedario de Veracruz, antes de que fueran restituidos sus honores y sus preeminencias. Casi cuatro siglos después, es imposible precisar con exactitud cuáles de los elementos tuvieron un papel determinante en la denuncia. Podemos solo conjeturar que muy probablemente la coyuntura del momento influyó en la recepción del sermón.

<sup>43</sup> Además del relato del cronista Pareja, tenemos los análisis de estos acontecimientos por Trabulse, Elías, “La ciencia en el convento”, en Rubial García, Antonio (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, México, FCE-El Colegio de México, 2005, t. II, pp. 206-211. También León Cázares, María del Carmen, *op. cit.*, pp. 161-169.

DE CALIFICADORES Y TRANSGRESIONES:  
EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO EN DOS  
PROCESOS INQUISITORIALES DEL SIGLO XVIII.  
ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

Annia GONZÁLEZ TORRES\*

SUMARIO: I. *El proceso de Joseph Lázaro: idolatría a comienzos del siglo XVIII y el discurso de la tradición.* II. *El caso de María Cayetana Loria y el bachiller Ángel Vázquez: ilusos, superstición, y el discurso de la modernidad.* III. *Consideraciones finales.*

Durante el periodo colonial las concepciones religiosas se entretijeron profundamente con los ámbitos de la cotidianidad hasta formar parte medular de la vida de la población. Sin embargo, en el siglo XVIII el cambio en el pensamiento europeo y el pensamiento español, orientado por la razón y guiado hacia la modernidad, visualizaba como exageradas las manifestaciones devocionales de los habitantes, por lo que se adoptó una actitud de “hostilidad hacia los dogmas tradicionales”;<sup>1</sup> partiendo de esto, se orientaron las acciones e interpretaron los sucesos a partir de la razón y no por lo divino y milagroso, que hasta entonces le había dado sentido a la existencia de los pobladores. Empero, el cambio de concepciones no impactó del mismo modo las relaciones del hombre con lo sagrado y sus diversas manifestaciones, por lo que la religiosidad del

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> Anderson Smith, Matthew, *La Europa del siglo XVIII (1713- 1789)*, México, FCE, 1996, p. 183.



periodo del pensamiento ilustrado se seguía expresando y viviendo con los elementos representativos de la época barroca,<sup>2</sup> en un tiempo en que los paradigmas habían cambiado y se encontraban en un momento de desacralización.

En este contexto, la presente ponencia se basará en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII: el primero, iniciado en 1710 y concluido en 1712, contra Joseph Lázaro, de casta lobo, acusado de idolatría; y el segundo, contra María Cayetana Loria, mulata, y el bachiller Ángel Vázquez, mestizo, por ilusos, entre 1778 y 1792, con el objetivo de analizar los cambios y continuidades en el discurso eclesiástico de los calificadores encargados de realizar la censura teológica de los hechos presentados ante el Tribunal, enmarcados en el binomio tradición/modernidad, propio del siglo XVIII novohispano.

### I. EL PROCESO DE JOSEPH LÁZARO: IDOLATRÍA A COMIENZOS DEL SIGLO XVIII Y EL DISCURSO DE LA TRADICIÓN

Joseph Lázaro era natural de Totolapan y residente del Sahuillo, de la jurisdicción de Actopan; hijo de una india chichimeca y de Agustín de Sierra, mulato libre, criado en la hacienda de Totolapan.<sup>3</sup> La investigación en su contra comenzó el 7 de septiembre de 1710, cuando el juez eclesiástico de esa doctrina, el br. Pablo Gómez Castellanos, lo hizo comparecer para responder por una acusación de idolatría hecha en su contra por indígenas del pueblo, que enfrentaban una investigación ante el juzgado eclesiástico ordinario por este mismo delito, puesto que de las

<sup>2</sup> De acuerdo con Antonio Rubial, el periodo barroco en la Nueva España va de 1550 a 1750. Véase Rubial, Antonio (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: *La ciudad barroca*, México, Colegio de México-FCE, 2005, p. 15.

<sup>3</sup> Sus padres fueron vecinos de Actopan, y murieron cuando él era niño; sin embargo, en las audiencias que se celebraron en el Santo Oficio en la ciudad de México se establece que sus abuelos maternos y paternos fueron naturales del pueblo de Santiago, jurisdicción de Actopan.

declaraciones de Magdalena María, Justina Nicolasa y Mónica Angelina, se concluía que Joseph Lázaro había participado en actos contrarios a la fe católica. En el inicio de la investigación se establece que era de suma importancia controlar el “contagio” que había en el pueblo de las creencias y las prácticas indígenas hacia otros sectores de la población novohispana.

En su declaración ante el juez eclesiástico aseguró que haría unos tres años que Mónica Angelina, Nicolasa Magdalena, Justina Nicolasa y María Juana,<sup>4</sup> indias, llegaron

Al rancho del declarante como a las seis de la tarde y que se bañaron dichas indias y la dicha Nicolasa que es comadre de este dicho declarante por haberle llevado a bendecir unos santos, le dijo que iban al cerro de los *mamadis* que quiere decir *queridos* y que los iban a ver porque dichos ídolos que dentro están hablan con Dios y que si no los visitan no puede llover y creyendo este declarante lo que dichas indias dicen fue con ellas y llegado que fueron a dicha cueva la halló muy ahumada del humo de las velas que a los ídolos les ponen. Y luego que este declarante entró le dijeron dichas indias que si no lo tocaba se había de morir de mal de rabia y él creyendo eso lo tocó, y que ofrecieron por modo de sacrificio a estos ídolos chocolate, tamales y otros géneros de comida, diciéndole a este confesante cómete todo eso porque son las sobras de estos *amados*, que están benditas y que este lo creyó y lo comió y lo demás lo trajo y se lo dio a los indios chichimecos de quien es fiscal por el padre prior ministro de esta doctrina.<sup>5</sup>

Lázaro afirmó que después de ese día no volvió a la cueva, hasta que los ministros lo llevaron y le mandaron que destruyera los ídolos; reconoció que él no aceptó “porque le habían dicho que uno se murió por haber escarbado otra cueva de ídolos”,<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Se asienta en el proceso que María Juana, india, no pudo ser aprehendida, porque huyó del pueblo. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 715, exp. 13. El señor fiscal del Santo Oficio contra Joseph Lázaro, de casta lobo, por idolatría, fs. 497v.

<sup>5</sup> *Ibidem*, fs. 489v- 490.

<sup>6</sup> *Ibidem*, fs. 490.

con lo cual observamos que estaban muy extendidos en el imaginario de los pobladores de la región los rituales propiciatorios en cuevas, que incluían piedras como intermediarios de los hombres y Dios. Al recibir las primeras diligencias, el Tribunal del Santo Oficio ordenó que se citaran a todos los testigos para sustentar las acusaciones hechas por el delito de idolatría, incluyendo a las indígenas presas por esta transgresión, cuyas declaraciones habían derivado en esta acusación ante el Tribunal.

La idolatría era una de las transgresiones más censurables para los eclesiásticos y los teólogos del siglo XVII, cuya herencia se prolonga hasta la fecha de este proceso, pues se considera ligada al pacto demoniaco; en palabras de Pedro Ciruelo, tenemos que

todas las supersticiones y hechicerías vanas las halló y enseñó el Diabolo a los hombres; y, por ende, todos los que las aprenden y ejercitan son discípulos del Diabolo, apartados de la doctrina y ley de Dios que enseña en la Santa Iglesia Católica.<sup>7</sup>

De igual forma, se establece que en tiempos antiguos hubo una idolatría “clara y manifiesta”, y que la que existía en ese tiempo era “disimulada”, practicada por falsos católicos en perjuicio de la fe. Alonso de la Peña Montenegro afirma que

Es la idolatría un pecado gravísimo, porque con él el pecador, cuanto es de su parte, quita la honra a Dios y la da a la criatura. Opónese a la virtud de la religión, y no sólo es contra esta virtud, el acto externo acompañado del intento, sino por sí solo: y así también será pecado de idolatría si uno que no tuviese por deidad al ídolo, con todo eso le adorase: porque esta adoración extrínseca es intrínsecamente mala, y con ella se da adoración a la criatura, lo cual es grave ofensa que se hace a Dios y opuesto a la misma virtud de religión.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Editorial Maxtor, 2005, p. 25.

<sup>8</sup> Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Tratado

Enmarcado en este discurso de los eclesiásticos del siglo XVII, tenemos la censura de lo narrado en este proceso, que estuvo a cargo de fray Antonio Pinto de Aguilar, quien examinó los hechos para determinar el grado de culpabilidad y transgresión presente en los actos descritos y la remitió al Tribunal el 15 de diciembre de 1710. El calificador determinó que tanto las indígenas como Joseph Lázaro “son supersticiosos e idólatras heréticas, y esto la misma confesión lo prueba porque la superstición no es otra cosa, según la definen todos los autores y entre ellos Nuestro Padre Santo Tomás [como] un indebido culto o vana religión”.<sup>9</sup> Por lo que, para el calificador, el creer “que en la criatura reside la divinidad” es lo que los convierte en idólatras heréticas. Además, los califica de sospechosos de superstición y de pacto demoniaco, por creer que las piedras tenían potestad sobre las nubes. A través de la censura del fraile calificador es posible observar la continuidad del pensamiento eclesiástico del periodo barroco, que, permeado por los cánones contrarreformistas, caracterizó a los procesos inquisitoriales contra los transgresores a la fe del siglo XVII, y en el caso mencionado, hasta inicios del siglo XVIII.

Las audiencias de su proceso se celebraron entre el 4 y el 14 de febrero de 1711. En ellas él insiste en ser ajeno de las acciones idolátricas que se le imputan y en reconocerse como buen cristiano; la audiencia de acusación se celebró el 15 de abril de 1711; en ella, el fiscal presentó la acusación contenida en 17 capítulos, en los que se le acusa de

1. Los ritos y las ceremonias ejecutados fueron en contra de la fe católica, por lo que faltó a su deber como fiscal de velar y guardar por ella, por lo que “dio mal ejemplo a los recién convertidos”.

*IV De la Idolatría*, Madrid, Oficina de Pedro Marín, 1771, p. 171. Este autor establece que la superstición es “falsa religio, id est, cultus rituosus quo vel colitur Deus modo indebito, vel creatura cultu divino [falsa religión, es decir, culto vicioso por el cual se reverencia a Dios de forma inadecuada o a la criatura se da el culto debido a Dios]”. *Idem*.

<sup>9</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 13, *op. cit.*, fs. 502v.

2. Haber participado de los ritos indígenas, en lugar de reprender a las indígenas y denunciarlas ante el juez eclesiástico.
3. Creer que en la cueva de los *Mamadis* se encerraban las nubes, y que las piedras eran dueños de las aguas.
4. Ser sospechoso de haber incurrido en la idolatría en otras ocasiones.
5. Haber ofrendado a las piedras cera, chocolate, tamales y ropa.
6. El creer que comenzó a llover por efecto del sacrificio y los ritos efectuados en la cueva, lo cual lo hacía sospechoso de pacto demoniaco.
7. Creer supersticiones “mezclando cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura, lo que es solo del creador”.
8. Intentar disminuir sus delitos ante el Tribunal del Santo Oficio, con lo que incurrió en perjurio, cuando habían sido declarados ante el juez eclesiástico del partido de Actopan.
9. Por extender su idolatría entre los indígenas de quienes era fiscal.
10. De haber omitido estas acciones rituales idolátricas a su confesor.<sup>10</sup>

El 18 de septiembre de 1712 se decidió la sentencia: Joseph Lázaro fue encontrado culpable de idolatría al término del proceso; fue condenado a escuchar misa en la iglesia de Santo Domingo con una vela encendida en las manos y una soga al cuello, portando la corozca con insignias de idólatra, a realizar abjuración de *levi*, vergüenza pública, destierro perpetuo del pueblo de Actopan y seis leguas en contorno, y servicio durante cuatro años a los pobres del hospital de San Juan de Dios, en donde debía escuchar misa todos los sábados y rezar un rosario todos los días durante los primeros seis meses. Joseph Lázaro murió en este lugar el 29 de septiembre de 1714 de un fuerte dolor en el costado.

<sup>10</sup> *Ibidem*, fs. 523- 527v.

## II. EL CASO DE MARÍA CAYETANA LORIA Y EL BACHILLER ÁNGEL VÁZQUEZ: ILUSOS, SUPERSTICIÓN, Y EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD

El proceso inquisitorial sostenido contra María Cayetana Loria y el bachiller Ángel Vázquez, vicario de la parroquia de Ixmiquilpan, se inicia por los hechos narrados en un cuaderno escrito por el sacerdote, en donde narra los milagros y las apariciones acontecidos a María Cayetana, que era su hija de confesión. Los hechos contenidos en este cuaderno resultaron en una acusación contra ellos por ilusos; sin embargo, a través de lo plasmado en este escrito y en sus declaraciones durante el proceso se ponen de manifiesto elementos representativos de la religión popular que se hallaban presentes en el pensamiento de los habitantes del pueblo, puesto que a pesar de tratarse de un escrito que refiere las experiencias sobrenaturales de dos personas, estas muestran el carácter distintivo de la reelaboración de los conceptos y las expresiones religiosas desde la marginalidad; es decir, desde el propio pueblo.

En este escrito se narran los antecedentes de los milagros, un poco de su vida antes de llegar al pueblo, y se exalta la devoción que mostró desde niña, aclarando que siempre se vio atraída por la mortificación y el deseo de servir a Dios. A lo largo de la temporalidad se narran cinco sucesos milagrosos (sin la visión de ningún ser celestial), y 41 apariciones de Cristo, la Virgen, San José y los ángeles, en la siguiente proporción:

CRISTO (REPRESENTADO POR EL SEÑOR DE JALPAN)	LA VIRGEN DEL CARMEN	SAN JOSÉ	ÁNGELES
33	4 (en dos de ellas aparece con el Niño Jesús)	1	3

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 5, fs. 2- 52v.

María Cayetana Loria, mulata, era hija de un hombre natural de la ciudad de México y de una mujer originaria del pueblo

de Ixmiquilpan —ni sus calidades ni sus nombres son mencionados en el texto—; vivió su niñez en la capital novohispana, y desde sus primeros años demostró ser muy devota y virtuosa, siempre deseosa de una dirección espiritual esmerada. El libro narra que desde su juventud se dedicó a la búsqueda de un padre espiritual que satisficiera sus expectativas, al igual que fue víctima de las primeras visiones provocadas por el demonio. En este sentido, es necesario remarcar que este tipo de conducta era narrada en libros espirituales y hagiografías, por lo que no es de extrañar que cuando alguien trata de justificar un comportamiento digno de manifestaciones divinas, se enfrasque en una descripción de este tipo de comportamiento.

En las apariciones que narra el escrito, el Señor de Jalpan salva a María Cayetana en repetidas ocasiones, otorgándole diversos dones y objetos milagrosos, como polvos, un rosario, cigarros, e incluso una garra de tigre con poderes curativos, además de narrar las conversaciones que sostuvo María con las apariciones celestiales, en las que se manifiesta como depositaria del favor de Dios y se ve beneficiada con la convivencia de la sagrada familia. En estas conversaciones se incurre en diversas creencias idolátricas y heréticas, siendo la de la existencia de hermanos de Cristo la de mayor relevancia.

De todas las apariciones que enumera el libro, solo una se manifestó al confesor Ángel Vázquez, siendo que en las otras cuarenta se presentaban a María Cayetana Loria y le enviaban mensajes a su padre espiritual a través suyo. Además de presentarse las apariciones milagrosas, el libro también narra un total de once posesiones demoniacas que sufrió Cayetana a finales de 1777 y a principios de 1778. Cuando el bachiller Ángel Vázquez y María Cayetana, por mandato divino, viajaron a la ciudad de México para presentar el cuaderno de milagros al arzobispo, este lo consideró de competencia del Tribunal del Santo Oficio, por lo que fue remitido a los calificadores de la Inquisición con el encargo de buscar las ideas heréticas en él contenidas.

Es importante resaltar que a pesar de que este sacerdote desconocido se aparecía continuamente a Cayetana cuando ella hacía oraciones y pedía la ayuda del Señor de Jalpan, a lo largo del escrito se mantiene la idea de que ella se hallaba ignorante de que esta aparición y las subsecuentes fueran visitas que le hacía Cristo, ni que ella era la hija que Dios le encomendaba al sacerdote, aspecto que, como se verá más adelante, remarcaron los calificadores de la Inquisición para determinar que se trataba de *milagros supuestos*. Sin embargo, aunque Cayetana nunca parece enterarse de que los ojos Cristo se hallaban puestos en ella y en el pueblo, el bachiller Ángel Vázquez sí lo declara a las autoridades inquisitoriales.

El Tribunal del Santo Oficio recibió el caso enviado por el arzobispo y ordenó la lectura del expediente, después de lo cual determinó que se trataba de una causa relativa a la fe que se hallaba bajo la jurisdicción de la Inquisición. El inquisidor fiscal consideró que el clérigo había dado crédito a la narración de su hija de confesión, misma que contenía muchos errores relativos a la fe, por lo cual expresa que todo lo que narra el libro de milagros es “una pura ficción y falsedad digna de especial atención para corregir y castigar a estos embusteros tan perjudiciales a sus propias ánimas como a las de los demás fieles”.<sup>11</sup> Debido a esto, se remite a la censura de los calificadores del Santo Oficio el 16 de junio de 1778, encargando esta tarea a fray Antonio de León, de la orden de Predicadores, a fray Mateo, de la Santísima Trinidad, fray Juan de Santa María, de la orden de Carmelitas Descalzos, y a fray Antonio Blanco Valdez, de la orden de Frailes Menores.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 1, causa seguida en este Santo Oficio en el pueblo de Ixmiquilpan contra María Cayetana Loria y el br. Don Ángel Vázquez por ilusos, 1778, fs. 76v.

<sup>12</sup> Los calificadores son “hombres versados en Teología encargados de elucidar hechos o dichos considerados heréticos”. Rodríguez Delgado, Adriana, “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano”, en Bienko, Doris y Bravo, Berenise (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI- XVIII*, México, INAH-Conaculta, 2008, p. 113.



FRAILES CALIFICADORES	CENSURAS
Mateo de la Santísima Trinidad y Juan de Santa María, Carmelitas Descalzos.	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Califican al padre Manuel de “fingido sacerdote”.</li> <li>— No creen que las visiones, locuciones y milagros sean verdaderos.</li> <li>— Consideran que si las apariciones descritas fueran ciertas, por su regularidad, no habría necesitado de un confesor.</li> <li>— Juzgan de extraordinario que asegure que Cristo le administró los sacramentos, siendo que en las Escrituras solo lo hizo con tres personas: María santísima, san Juan y san Pedro.</li> <li>— Cuando las apariciones son verdaderas, se manifiestan a mayor velocidad. Además carecen de efectos de luz vivo y suave o pálido y débil (dependiendo de si son divinas o demoniacas).</li> <li>— Rechazan que hayan sido provocadas por el demonio, sino que son inventadas por ella.</li> <li>— Notan que ella quería que su confesor se convenciera de que se le aparecían, le hablaban y la favorecían Cristo, la Virgen María, san José y los ángeles, pero no que él supiera que ella tenía conocimiento de ser la “hija encomendada”. Por lo que consideran que quería engañar al confesor.</li> <li>— Juzgan que en las constantes referencias a su ignorancia sobre la identidad de “la hija encomendada” y la de las apariciones se muestra “gran malicia y sencillez fingida”.</li> <li>— Por las narraciones de su vida, creen que poseía “alguna capacidad” y no la “simplicidad” en la que insiste en el texto.</li> <li>— Las apariciones hacen proposiciones heréticas: proponen que la Iglesia se ha equivocado al solemnizar “los Dolores de María” y en orar y suplicar por ellos; además de sugerir que Cristo, la Virgen y los ángeles mienten.</li> <li>— Con respecto a la visita del 18 de marzo, se asienta que el 19 de ese mes no es el “santo” de san José, sino que desde el siglo XV se dedicó ese día para su culto.</li> <li>— Opinan que son especialmente graves los pasajes en los que se afirma que Cristo tiene un hermano.</li> <li>— Finalmente, manifiestan que está lleno de contradicciones y que las confesiones y misas que ofició el confesor sin licencias son sacrílegas.</li> </ul>

FRAILES CALIFICADORES	CENSURAS
Antonio de León, orden de Predicadores, regente de estudios del Colegio de Santo Domingo.	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Advierte en el confesor una “nimia” credulidad por haber sido persuadido de estas visiones tan “desatinadas”.</li> <li>— Afirma que el confesor cometió un grave pecado al decir misa y confesar sin licencias.</li> <li>— Cree que escribió el libro para vengarse del cura, y que por él quiso enmendarse al mostrar a su hija espiritual en estado de gracia.</li> <li>— Crítica que el pasaje en el que el pretendiente la “conoció carnalmente”, estando en el mesón de Guadalupe, se muestra la doctrina de la resistencia permisiva.</li> <li>— Señala que contiene doctrinas heréticas que sugieren que Cristo no es el único hijo de la Virgen, y que tanto ella como él pueden mentir y propagar doctrinas falsas.</li> </ul>
Antonio Blanco Váldez, Orden de Frailes Menores	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Considera que los pasajes de su niñez solo convencen a “un espíritu vano y soberbio”.</li> <li>— La juzga soberbia “por creerse digna de la comunión diaria”.</li> <li>— Juzga que los milagros que refiere fueron obra del demonio, ya que “Dios no hace caso de súplicas de las almas necias”.</li> <li>— Opina que los milagros verdaderos se dirigen al divino culto y la gloria de Dios, y los falsos, “a la gloria propia”.</li> <li>— Señala que Cayetana era muy terca, nada mortificada ni humilde.</li> <li>— Que llevó a cabo acciones pecaminosas, como la inclinación que sentía por el confesor.</li> <li>— Nota en ella los vicios de la avaricia, soberbia, lujuria y “gula espiritual”.</li> <li>— Piensa que las visiones fueron ocasionadas por el confesor, que era un mago con pacto demoníaco.</li> <li>— Afirma que hay doctrinas idólatras, puesto que al orar no se debe pedir el favor de <i>la imagen</i>, sino de lo que <i>representa</i>, ya que las imágenes por sí solas son incapaces de conferir beneficios, y que en el libro nunca se invoca a Cristo o a la Virgen, sino a las imágenes.</li> <li>— Considera que el libro está lleno de contradicciones y proposiciones falsas y heréticas, que además no muestra ningún progreso espiritual.</li> <li>— Piensa que es especialmente peligrosa la proposición de que Jesús no es el único hijo de la Virgen.</li> </ul>

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 1, fs. 7- 44v, 82- 90v y 150- 206v; AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 3, fs. 56v- 83v, 101- 106 y 141- 168v.

Después del análisis y la exposición de los argumentos en torno a las doctrinas y los sucesos expresados en el libro de apariciones, los calificadores del Santo Oficio llegan a las siguientes conclusiones:

CALIFICADOR	CONCLUSIÓN
Carmelitas	Este cuaderno contiene visiones, apariciones y locuciones falsas, milagros supuestos, expresiones o proposiciones contrarias e inconsecuentes respectivamente heréticas, erróneas, impías, perniciosas, capciosas, blasfemas, contrarias al uso, práctica y mandato de la Iglesia universal.
Dominico	Todo cuanto contiene ese libro y cartas es una sarta de ficciones y embustes, y si las dichas apariciones efectivamente han sucedido que todo esto ha sido ilusión diabólica, sino procurada expresamente, a lo menos tácitamente consentida y aprobada. A esto se agrega una vehemente presunción de incontinencia y sollicitación.
Franciscano	El libro está lleno de falacias, estratagemas y embustes de una mujer ilusa, sacrílega, idólatra, maleficiada, y un confesor idólatra, hereje, impío, hechicero con pacto demoniaco, que conspiraron en el texto, que contiene prodigios, visiones y apariciones dolosas, siendo una doctrina heretical, blasfema, escandalosa y temeraria.

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 1, fs. 44v, 90v y 150v.

Como puede verse, las censuras de los calificadores coinciden en calificar de heréticas las doctrinas contenidas en el libro de milagros y apariciones, que se adjudican a Jesús y a la Virgen María, en su representación del Señor de Jalpan y la Virgen del Carmen. Sin embargo, en cuanto a la naturaleza del origen de estas visiones que inspiraron la narración, discrepan, puesto que los frailes carmelitas consideran que se trata de invenciones, en tanto que el dominico y el franciscano aluden a la intervención del demonio en estos hechos, y el último de los calificadores le dio la categoría de mago y hechicero al confesor. De lo anterior cabe resaltar que el pensamiento ilustrado que califica estas creencias

como supersticiosas se halla presente en la postura de los carmelitas, quienes incluso califican los hechos extraordinarios narrados como *milagros supuestos*, misma categoría que utilizaba Feijoo para referirse a las creencias inspiradas por la ignorancia y reproducidas por el pueblo, pues para él “el pueblo parece tener reunidas todas las sinrazones e ignorancias de la humanidad”.<sup>13</sup>

En la audiencia con los calificadores celebrada el 17 de enero de 1792, lo calificaron de hereje formal, que había impulsado a una “embustera, hipócrita, fingidora de falsas revelaciones, milagros y apariciones”.<sup>14</sup> De esta forma, los votos en definitiva se leyeron al final del mes de enero de ese año en la sala del Tribunal, en los que se determinó que debía abjurar *de vehementi*, ser privado definitivamente de confesar, y recluso por seis años en el Colegio Apostólico de San Fernando de esta ciudad; además, durante los primeros cuarenta días de su reclusión debía hacer ejercicios espirituales, ayunar los martes y los viernes, rezar de rodillas los salmos penitenciales, y los sábados, el rosario, y que al término de este tiempo quedaba desterrado de la ciudad de México y del pueblo de Ixmiquilpan por diez años y en una distancia de veinte leguas al contorno de estos sitios.

Mientras aguardaba su traslado al Colegio de San Fernando, se informó al Tribunal de la muerte de María Cayetana Loria el 3 de febrero de 1792, y el bachiller fue enviado al colegio a finales de ese mismo mes. Sin embargo, durante los primeros días de su reclusión se hicieron informes que aseguraban que había perdido el juicio y era presa de arranques dementes, por lo que fue llevado al hospital de Nuestro Padre San Pedro, en donde permaneció hasta 1795, fecha del último informe, en el cual se notifica que había recuperado la cordura, y que llevaba una vida ordenada cumpliendo sus penitencias.

<sup>13</sup> Ortiz, Alberto, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006, p. 117.

<sup>14</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 5. El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra el bachiller don Ángel Vázquez, presbítero y confesor por iluso, 1788, fs. 89.

### III. CONSIDERACIONES FINALES

El Siglo de las Luces trajo consigo modificaciones administrativas, económicas, políticas, sociales, y, por supuesto, cambios en torno a la percepción de la religión y sus manifestaciones. Por lo tanto, “la Ilustración que, entendida, según Kant, como ‘la salida del hombre de su inmadurez culpable’, pronto acusó a la Iglesia de oscurantista y opuesta al espíritu de las luces”.<sup>15</sup> Las creencias y devociones fueron vistas desde otra perspectiva, en un contexto en el que la religión seguía siendo importante, pero en el que la *razón* era el eje principal del pensamiento. Sin embargo, los embates en contra de las devociones populares no solo se lanzaron desde el ámbito civil, sino también desde el eclesiástico, ya que “como la Ilustración tuvo una versión católica, la crítica a la religión popular se realizó también desde dentro de la Iglesia aplicando los mismos criterios ilustrados”.<sup>16</sup>

A la vez, las censuras teológicas hechas al texto del segundo proceso abordado dejan patente el cambio que se había producido en el pensamiento eclesiástico con respecto a los milagros, las apariciones y las posesiones demoniacas, considerados como supersticiones producidas por la ignorancia. Este cambio, aunque no fue generalizado, es posible observarlo de forma clara en la censura de los carmelitas. Su postura a través de determinar que los hechos narrados fueron fingimientos y milagros supuestos sigue la lógica de Feijoo con respecto a los milagros, en la que se refleja un cambio en el pensamiento religioso del siglo XVIII, dado que es opuesta a la gran proliferación de milagros reconocidos en los siglos XVI y XVII, que seguían los postulados del Concilio de Trento (1545-1563), que estableció las bases ideológicas sobre las cuales se articularon los concilios provinciales que dictaron los parámetros de la actividad religiosa en Nueva España.

<sup>15</sup> González Martínez, José Luis, *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México, Ediciones Dabar, 2002, p. 28.

<sup>16</sup> *Idem*.

De tal manera que la presencia de lo milagroso tuvo una gran preponderancia dentro de la idea de la religión existente en la Nueva España durante sus dos primeros siglos. Es claro, entonces, que el cambio de pensamiento en torno a los milagros por parte de los religiosos, al igual que a la concepción y la práctica religiosa, fueron parte de los cambios introducidos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por la monarquía borbona, cambios que se reflejaron de forma más lenta en el imaginario y el discurso de los eclesiásticos novohispanos, pero que estuvo presente en este periodo de debate entre la tradición y los albores de la modernidad.



## LICENCIAS PARA IMPRIMIR LOS PRONÓSTICOS DE TEMPORALES: IMPRESOS DE “BUENA Y SEGURA ASTROLOGÍA”, SIGLO XVIII

Marcela ZÚÑIGA SALDAÑA\*

Sabios astrónomos americanos,  
águilas que medís la Tierra y Cielos  
despreciando falacias con que vanos  
pierden mucho el tiempo y sus desvelos,  
hoy, a vuestros respectos soberanos.  
Aunque activos aviven más sus celos.  
Consagro, atenta, femenil tarea.  
Con luces bellas de la Diosa Astrea  
María Francisca GONZAGA  
DEL CASTILLO<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *¿Qué se entendía por pronósticos de temporales?*  
II. *La censura previa a la impresión de libros.* III. *Solicitantes  
de licencias para imprimir pronósticos.* IV. *Autores de pronósti-  
cos: los cuestionadores de las estrellas.* V. *Censores de pronósti-  
cos: los guardianes del “futuro naturalmente necesario”.*

\* École des Hautes Études en Sciences Sociales.

<sup>1</sup> Gonzaga del Castillo, María Francisca, *Ephemeris calculada al meridiano de México para el año del Señor de 1757*, México, Hros de Ma. De Rivera, “Dedicatoria” (The National Union Catalog/John Carter Brown Library, exp. LAVANDE-RAS, fray Manuel Domínguez. *Cfr.* Tovar Ramírez, Aurora, “Ephemérides calculada al meridiano de México para el año del Señor de 1757. Por doña María Francisca Gonzága de el Castillo”, *Cadernos Pagu*, núm. 15, 2000, pp. 103-127).



## I. ¿QUÉ SE ENTENDÍA POR PRONÓSTICOS DE TEMPORALES?

“Pronóstico” viene del griego *prognosis* (conocimiento anticipado). Eran el cómputo de los fenómenos astronómicos, más específicamente meteorológicos, basados en el calendario litúrgico, por lo que también se les llamaba calendarios. Ya que se trataba de las anotaciones resultantes de la observación astronómica del cosmos, también se les llegó a dar el título de *espectáculo lunisolar*. En ocasiones se agregaba un almanaque o una efeméride. El primero era a la vez un calendario y un pronóstico, donde se registraban los datos astronómicos y las noticias relativas a las celebraciones civiles y las festividades de la Iglesia católica, comenzando por el Adviento. La segunda, del griego *ephemeris* (diario), se refería a la anotación manual de las coordenadas de los planetas y de las estrellas fijas, respecto a la eclíptica y al ecuador; es decir, los registros sobre los eclipses, distinciones lunares, ecuaciones de tiempo y otros elementos necesarios para los cálculos astronómicos y astrológicos.<sup>2</sup> Estas denominaciones se utilizaban de manera indiferente, ya que sus contenidos eran combinados sin ninguna distinción; no obstante, las solicitudes de licencias hacían referencia básicamente a los pronósticos.<sup>3</sup> Además de estos mencionados, podemos agregar las guías de forasteros que Felipe de Zúñiga y Ontiveros solía agregar a su pronóstico o calendario durante la segunda mitad del siglo XVIII.

<sup>2</sup> Chartier, Roger y Lüsebrink, Hans-Jürgen (dirs.), *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe XVIe-XIXe siècles*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1996, p. 469.

<sup>3</sup> También salieron con el nombre de Piscatore y Heliotropio, Fernández Hurtado, Antonio, *El nuevo piscatore español almanak universal sobre el año santo de 1700... van al fin anotadas varias curiosidades que hasta aora no se han visto*, Zaragoza, Manuel Roman, 1700, p. 48, 8vo; Marino de Medina, José, *Heliotropio crítico, racional prognóstico computado al meridiano de la Puebla...*, 1752.

## II. LA CENSURA PREVIA A LA IMPRESIÓN DE LIBROS

La censura que se llevaba a cabo de manera previa a la impresión por medio de las licencias para imprimir libros corría a cargo del gobierno civil y la Iglesia,<sup>4</sup> en tanto que la censura posterior a la impresión la llevaba a cabo la Inquisición. Pero en lo referente al proceso de concesión de licencias para imprimir los pronósticos de temporales, calendarios y efemérides se asignó a la Inquisición como la única encargada, por tratarse de textos que eran susceptibles de utilizar la “astrología judiciaria”, la cual se refería a cualquier tipo de deducción basada en “superstición, presagio y [a]divinaciones perniciosas”, totalmente prohibidas y del interés inquisitorial desde la conformación del Santo Oficio. La línea permitida a seguir por los autores de este tipo de impresos era la astrología natural o física, la que trataba de “juicios y observaciones naturales para efecto de ayudar a la Navegación, Agricultura y Medicina”.<sup>5</sup>

Fue precisamente durante el siglo XVIII cuando proliferó la publicación de pronósticos y demás calendarios; conforme al espíritu ilustrado de la época, se fomentó la observación de fenómenos en la ciencia astrológica y astronómica, y su explicación se hizo accesible a todo público. Se trataba en ellos una variedad de temas de interés popular, como podía ser la prevención y la curación de padecimientos, la cría de ganado, la programación de navegaciones, y el cultivo de granos y hortalizas. No hay que

<sup>4</sup> Zúñiga Saldaña, Marcela, “Licencias para imprimir libros en la Nueva España, 1748-1770”, en Castañeda, Carmen (coord.), *Del autor al lector. I. Historia del libro en México*, México, Porrúa-Conacyt-CIESAS, 2002, pp. 163-178.

<sup>5</sup> En 1620 se vuelve a hacer hincapié en perseguir los textos que trataran de “astrología judiciaria, magia, supersticiones, encantamientos, augurios o sectas heréticas”, mismo que se vuelve a publicar en 1712 (Archivo General de la Nación (AGN), Edictos, v. 1). *Cfr.* Ramos Soriano, José Abel, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1821)*, México, FCE-INAH, 2011, pp. 97-106.

olvidar que desde 1637 se impartía la cátedra de astrología y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México, lo cual generaba mayor interés en este tipo de publicaciones, así como estudiosos aptos para llevarlas a cabo.<sup>6</sup>

Además de conocer el proceso que se seguía en la censura previa de este tipo de impresiones, encontramos información sobre quiénes eran los impresores que las realizaban, sus autores, los examinadores, el tiempo que tomaba su expedición desde el momento en que se remitía la solicitud, y los puntos básicos que se tomaban en cuenta para considerar si el texto era benigno y digno de impresión, tal como lo indicaba el edicto del 8 de marzo de 1616. Frecuentemente se hacía hincapié en los edictos sobre la persecución de temas de “supersticiones, astrología judiciaria y otras hechicerías”, que resultaban prohibidas desde las disposiciones establecidas a partir del Santo Concilio de Trento.<sup>7</sup> Las previsiones temporales debían estar concebidas “conforme a las reglas de la buena y segura astrología”, estatutos que se determinaban en la bula de Pío Sixto V, en su Constitución XVII *Coeli et Terra Creator* (creador del cielo y de la tierra), emitida el 5 de enero de 1568, que se refería a la idolatría, brujería y esoterismo contenidos en las tesis astrológicas, en las cuales los censores debían basarse al momento de llevar a cabo sus exámenes.

Los documentos que conciernen a los mecanismos seguidos en el otorgamiento de licencias de pronósticos (solicitud, exámenes, pareceres, y concesión o rechazo de las mismas) los podemos encontrar en los volúmenes del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación. Resultan casos muy recurrentes no solo porque se trataba de impresiones que se realizaban cada año, sino porque diferentes autores podían llevar a cabo estos cálculos

<sup>6</sup> Aunque desde mediados del siglo XVI fray Alonso de la Vera Cruz ya había introducido de cierta manera su estudio al complementar sus cursos de filosofía con el libro *Da Sphaera*, de Campano de Nuvara, que trataba sobre el sistema geocéntrico de Tolomeo.

<sup>7</sup> Concilio Ecuménico que se llevó a cabo por la Iglesia católica romana de manera intermitente en el periodo de 1545-1563, en Trento, Italia.

lunares y fechas eclesiásticas en un mismo año.<sup>8</sup> Como se puede ver en los casos de mediados de siglo, donde se calculaban hasta siete pronósticos por año; mientras que a finales del mismo y principios del XIX encontramos solo una solicitud por año (1797-1812). Existen diferentes investigaciones y recopilaciones de calendarios y pronósticos, desde perspectivas bibliográficas, históricas y astrológicas; podemos citar las de José Mariano Beristáin, Nicolás León y José Toribio Medina, entre las primeras,<sup>9</sup> y las de José Miguel Quintana, Roberto Moreno de los Arcos, Elías Trabulse y Alberto Lamadrid, entre las segundas y las terceras, por mencionar solo algunas.<sup>10</sup> Hemos localizado 204 solicitudes para imprimir pronósticos en el periodo que va de 1696 a 1812.

<sup>8</sup> Las aportaciones que hizo Roberto Moreno de los Arcos en este tema son notables, especialmente en su participación titulada “Astronomía mexicana del siglo XVIII”, en Moreno Corral, Marco Arturo (comp.), *Simposio de Historia de la Astronomía en México*, México, Instituto de Astronomía, UNAM, 1982.

<sup>9</sup> Beristáin, José, Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional o catálogo y noticia de los literatos que o nacidos o educados o florecientes en la América septentrional española han dado a luz algún escrito o lo han dexado preparado para la prensa*, México, Alejandro Valdés, 1816-1821, 3v.; León, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Fco. Díaz de León, 1902-1908, 6v.; Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago, casa del autor, 1912, 8 v.; ed. *fac simile*, Amsterdam, N. Israel, 1965, 8v., Mexico, UNAM, 1989, 8 v.; del mismo autor, *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, Santiago, Imp. Cervantes, 1908; *La imprenta en Oaxaca, Guadalajara, Veracruz, Mérida y varios lugares, 1720-1820*, México, UNAM, 1991, p. 429; González de Cossío, Francisco, *La imprenta en México (1553-1820). 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, México, UNAM, 1932, pp. XVII y 354; González de Cossío, Francisco, *La imprenta en México, 1594-1820: cien adiciones a la obra de José Toribio Medina*, pról. de Agustín Millares Carlo, México, José Porrúa e Hijos, 1947, p. 205; Gavito, Florencio, *Adiciones a la imprenta en la Puebla de los Ángeles de J.T. Medina*, pref. y comp. bibliográfica de Felipe Teixidor, México, Panamericana, 1961, pp. X y 621.

<sup>10</sup> Lamadrid Lusarreta, Alberto A., “Guías de forasteros y calendarios mexicanos de los siglos XVIII y XIX, existentes en la Biblioteca Nacional de México”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, núm. 6, julio-diciembre de 1971, pp. 9-135; Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, t. III; una buena recopilación de licencias de almanaques en el siglo XVII ha sido rea-

Los trámites de solicitud de licencia para imprimir pronósticos de temporales se llevaban a cabo un año antes de la publicación de los mismos. Desde la fecha en que se dejaba la solicitud en el Santo Oficio, el tiempo que se tomaba en emitir la licencia era aproximadamente de un mes, aunque encontramos casos en que tardaban menos de quince días, e incluso cinco. Así pues, el solicitante remitía su solicitud entregando el manuscrito del pronóstico; enseguida se le asignaba censor, a quien se le enviaba para que fuera revisado; una vez que el calificador emitía su parecer, la licencia era expedida por los inquisidores de la ciudad de México ese mismo día o el siguiente.

Aun cuando en la *Novísima recopilación de las leyes de España* aparece publicada la ley expedida el 21 de julio de 1767 sobre la “Prohibición de imprimir pronósticos, piscatores, romances de ciegos y coplas de ajusticiados”, encontramos en la Nueva España los pronósticos sin interrupción durante todo el siglo XVIII.<sup>11</sup> Lo cierto es que notamos un vacío en la continuidad de las solicitudes para imprimir pronósticos, especialmente el año siguiente de promulgada esta ley; no obstante, es probable que dicha disposición no se haya aplicado de manera estricta en el reino, ya que no encontramos ninguna otra referencia que repruebe o critique el contenido de los pronósticos, especialmente a partir de esa fecha. Se refiere a la ley IV, del libro VIII, en su título XVIII, que trataba “De los libros prohibidos y papeles prohibidos”, sobre aquellas impresiones como “perjudiciales en el público, además de ser una lectura vana y de ninguna utilidad a la pública instruc-

lizada por Quintana, José Miguel, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII (de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora)*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1969, p. 298; Moreno de los Arcos, Roberto, “Astronomía mexicana del siglo XVIII”, en Moreno Corral, Marco Arturo (comp.), *Historia de la astronomía en México*, México, FCE, 1986.

<sup>11</sup> *Novísima recopilación de las leyes de España. Dividida en XII libros en que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe II. En el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775: y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas y expedidas hasta 1804. Mandada formar por el señor don Carlos IV*, Madrid, s/i, 1805, t. IV, libro VIII, tit. XVIII, ley IV, p. 152.

ción”, se consideraba que los autores de talento que se dedicaban a redactar tales obras debían escribir cosas que “fomenten la educación, el comercio, las artes, la agricultura y todos los descubrimientos útiles a la nación”.

### III. SOLICITANTES DE LICENCIAS PARA IMPRIMIR PRONÓSTICOS

La mayoría de las veces era el mismo autor quien solicitaba licencia para imprimir su propio calendario o pronóstico, y después se daba a la tarea de buscar impresor. No obstante, no conocemos con precisión los detalles de los acuerdos que se llevaban a cabo entre autor e impresor, pero podemos distinguir diferentes tipos; cuando el autor, de manera independiente —o por medio de algún mecenas—, se hacía cargo directamente de los gastos de impresión de la obra, lo que implicaba que él llevaría a cabo los trámites de la licencia; o bien cuando el impresor se encargaba por completo de la edición del pronóstico, pagando al autor por el costo de su obra o remunerándolo antes y/o después de la impresión con relación a las ganancias obtenidas. Otra de las modalidades era cuando de manera equitativa se dividían tanto derechos como obligaciones, y por lo tanto las ganancias iban por partes iguales. De las 204 solicitudes tenemos que 109 fueron llevadas a cabo por el autor, y el resto, por los impresores, a excepción de cuatro solicitantes ocasionales y sin relación aparente con el medio editorial.

El autor o impresor que llevaba a cabo la solicitud para imprimir no podía saber quién era el censor encargado del examen de su obra, a menos que este último debiera hacer algunas indicaciones directas al otro, al final o durante la revisión. De la misma manera, el censor podía remitir su dictamen, incluyendo las especificaciones que posteriormente el autor debía “añadir, quitar o enmendar”, tratándose de ciertos pasajes, frases o palabras.

#### IV. AUTORES DE PRONÓSTICOS: LOS CUESTIONADORES DE LAS ESTRELLAS

Bien conocido en este ámbito era el impresor Felipe de Zúñiga y Ontiveros (30/1752-1787).<sup>12</sup> Tenía el título de agrimensor; es por ello que sus cálculos y consejos se referían más que nada a la reacción de la tierra a través de la actividad astrológica, y los efectos que esto producía en las cosechas. En la imprenta de la Biblioteca Mexicana imprimió una *Breve explicación del pronóstico de temporales* (1752). También hizo imprimir con la viuda de José Bernardo de Hogal una *Ephemeris calculada y pronosticada al meridiano de México* (1752). En 1769, el calificador Francisco Larrea le sugirió incluir a la *Efemeris un catálogo diario de los santos y fiestas* tanto movibles como fijas, “por que no se introduzca algún abuso en materias de tanta importancia”. El hijo de Felipe, Mariano (17/1793-1812), también agrimensor y “philomatemático de la corte”, lo sucedería en la publicación de estos impresos; él sería el único que se dedicaba a elaborar este tipo de textos en este periodo.<sup>13</sup>

El doctor José Antonio García de la Vega (18/1753-1774) era “médico y matemático de la corte”; se encargaba de hacer cálculos astronómicos referentes a la medicina, la náutica y la agricultura, precisamente las disciplinas permitidas a tratar en los pronósticos. La revisión del cálculo cronológico que incluyó en su pronóstico de 1774 corrió también por cuenta del calificador Larrea.<sup>14</sup>

El presbítero del arzobispado de México, doctor Pedro Alarcón (16/1711-1756), era catedrático de matemáticas en la Real Universidad; en algunas ocasiones agregaba un almanaque o una efeméride a su pronóstico. Don Manuel Domínguez Saavedra

<sup>12</sup> Número de ocasiones y periodo en que se encuentra su nombre en las solicitudes de licencia.

<sup>13</sup> No obstante, en 1795 José Antonio de Villaseñor (23/1734-1795) compuso también un pronóstico; aparece como “contador, cosmógrafo, agrimensor”.

<sup>14</sup> AGN, Inquisición (Inq.), v. 1182.

(7/1755-1761) también era agrimensor, prebendado en sagrada teología y secretario de la provincia de la Visitación de la Orden de La Merced; se desempeñaba como “profesor en el arte de pintura y ciencias matemáticas”. Juan Martel Núñez de Villavicencio (5/1703-1710), José de Escobar (5/1716-1732) y Miguel Espinosa de los Monteros (5/1741-1755), “maestro del nobilísimo arte de arquitectura”, en su pronóstico de 1752 incluyó, además de las predicciones meteorológicas, un soneto sobre el Día de la Gloria de San Antonio y una demostración sobre la creación del mundo, revisadas por Domingo de Sosa.

Don Cristóbal Antonio de Salvatierra García Monroy Espinosa de los Monteros [sic] (4/1753-1756) era “maestro en las artes de leer, escribir y contar”, y examinador general. El manuscrito de su *Cálculo astronómico y juicio conjetural de los tiempos* (1756) fue mandado expurgar por el calificador Felipe Montalvo, ya que el autor debía quitar la frase: “Latrocinios, hurtos, acontecimientos de corsarios, confusión de las gentes, mudanza de leyes y costumbres, envía incendios, rayos y truenos”; además del último capítulo entero, titulado “Noticia de Salomón”, porque se equivocaba el autor en el cálculo cronológico, diciendo que la construcción del templo había sido antes del diluvio universal, lo cual iba “contra el contexto de todas las escrituras en el Antiguo y Nuevo Testamento”. Debía llevar Salvatierra un ejemplar de su pronóstico impreso, así como el manuscrito, al Tribunal antes de sacarse a la venta, para que fuera cotejado.

El *Pronóstico y calendario Benedictino* (1775), de Domingo Laso de la Vega (3/1773-1775), fue remitido a expurgación por Francisco Larrea; debía cambiar la parte donde aparecía el signo de géminis como “Castor y Pólux” por “Castor y Apolo”, por ser el sol “cosa que ignoran pocos y para que no se rían de él los facultativos y los que tienen alguna tintura de letras humanas”.<sup>15</sup> Otra de las expurgaciones fue la de “Dios Niñito que ha nacido entre las pajas, en los rigores del frío”, contraria a las *sagradas escrituras*,

<sup>15</sup> AGN, Inq., v. 1182.



porque Jesús ni siquiera había nacido entre las pajas, sino que fue colocado en el pesebre después de haber nacido.<sup>16</sup>

Entre los autores que aparecen de manera más ocasional solicitando licencia para imprimir sus pronósticos encontramos a Carlos Sigüenza en 1700, quien fallece antes de llevarlo a las prensas, por lo que su sobrino Gabriel López Sigüenza llevó a cabo los trámites de la licencia; Luis Gómez Solano (2/1702-1703), catedrático de astrología y matemáticas;<sup>17</sup> el bachiller Rodrigo Alfonso Rodríguez (1706); el “maestro aprobado del arte de boticario”, Julián Gutiérrez Zenteno (2/1710-1711); Juan Antonio Lobato (1714); el “Piloto y profesor en ciencias matemáticas”, José Antonio de Espinosa (1726); Diego Osorio (1751); María Francisca González del Castillo (1757), la única mujer que compuso un pronóstico en la Nueva España.<sup>18</sup> La impresión corrió a cargo de Juan José de Arizmendi; el manuscrito lo revisó Ponce de Lebel.<sup>19</sup>

En cuanto a los pronósticos calculados al meridiano de la ciudad de Puebla de los Ángeles, encontramos a Miguel Francisco de Ilárregui (21/1749-1782), contador de la catedral, astrólogo y maestro de matemáticas, quien en 1756 remitió al administrador de la viuda de Antonio de Hoyal alrededor de 1,400 calendarios que había hecho imprimir en Puebla para que fueran vendidos en México, los cuales se retuvieron en la Real Aduana; al momento de procurar su pase para poderlos recoger, el calificador Casimiro de Montenegro determinó que no contenían nada contra las leyes. Los secretarios del Santo Oficio expidieron el pase, pero en la ciudad de Puebla se debía mandar al autor ante nota-

<sup>16</sup> El censor cita el Evangelio de San Lucas donde se refiere a este pasaje y el “orden temporáneo de ese misterio” (AGN, Inq., v. 1333).

<sup>17</sup> Moreno, Roberto, “Astronomía mexicana del siglo XVIII”, *cit.*

<sup>18</sup> Tovar Ramírez, Aurora, “Ephemérides calculada al meridiano de México...”, *cit.*

<sup>19</sup> Gonzaga Castillo, Francisca, *Efemeris calculada al meridiano de México...*, México, Juan José de Arizmendi, 1757. También en Beristáin, I, 306; AGN, Inq., v. 1062, expediente (c.) 5, foja (f.) 240, año: 1757. *Cfr.* Tovar Ramírez, Aurora, “Ephemérides calculada al meridiano de México...”, *cit.*

rió para hacerle ver que el pronóstico se había impreso “sin las licencias necesarias” y que no incurriera en lo mismo bajo pena de 50 pesos. Por su parte, el comisario de Puebla debía advertir al “impresor o impresores de aquella ciudad” que se abstuvieran de imprimir pronósticos o calendarios, solo con las licencias correspondientes.<sup>20</sup>

Juan Antonio de Mendoza y González (8/1712-1724) era también contador de la catedral de Puebla; en el dictamen que emitió el doctor Brizuela en 1713 le hace observaciones sobre el efecto de la purga, las que no correspondían al autor determinar si eran por vómito o no; lo mismo en lo tocante a las sangrías: no debía precisar si serían de pies o brazos, era suficiente que “se ponga que esto sea con consulta del médico” para poder aceptar su impresión.<sup>21</sup> También aparece como autor en Puebla el “médico de la corte”, Miguel Murientes Aragón (8/1714-1734); el bachiller, clérigo, presbítero y celador de la catedral, Juan Antonio de Rivilla Barrientos (12/1759-1776),<sup>22</sup> y Agustín Montaña Pronóstico (1779).

La responsabilidad del autor ante el resultado final de la impresión era un aspecto importante, mismo que el censor Francisco Larrea hace notar, reprobando la excusa que muchos autores exponen por errores de escritura e incluso de fondo, culpando al impresor; y refiriéndose a un error de las notas cronológicas, expresa:

Se ve claramente que sólo un año ha crecido 655 años que un matemático y aún una vieja que no sepa contar es un aumento gravísimo por decir defecto: supongo que le echará la culpa al impresor a cuyo nombre sale la impresión, de quiénes la imprenta?,

<sup>20</sup> AGN, Inq., v. 976, e. 31, ff. 133 y 134.

<sup>21</sup> AGN, Inq. v. 746, t. 2, f. 425.

<sup>22</sup> En 1773 acude José María Beltrán a solicitar la licencia para imprimir el pronóstico que había calculado Rivilla Barrientos antes de morir. Lo curioso en este caso es que encontramos nuevamente su nombre en 1776 como autor de un pronóstico; no sabemos si se trata de un error de fecha o si alguien estuviera firmando sus trabajos a su nombre.

y si el impresor introdujera en el diario algún santo no canonizado ni beatificado por la Iglesia a alguna fiesta no aprobada por la misma; a quién se le había de hacer cargo de la introducción del error sino al mismo calculador y autor en cuyo nombre sale el impreso?<sup>23</sup>

#### V. CENSORES DE PRONÓSTICOS: LOS GUARDIANES DEL “FUTURO NATURALMENTE NECESARIO”

Esta expresión se desprende de los lineamientos que los censores debían seguir al revisar los pronósticos; estos debían prever un futuro natural sin conjeturas, sin que el autor cayera en lo que se daba por llamar en “calidad de oficio” o previsiones de “libre albedrío”.

Los revisores, calificadores o censores del Santo Oficio eran generalmente eclesiásticos; un mismo revisor podía tener la encomienda de examinar más de uno a la vez. Su tarea era asegurarse de que los textos fueran conforme a la “Corrección de Pío V y los doce documentos de la Astrología natural”. No siempre encontramos referidos en los expedientes de licencias los nombres de los “maestros calificadores”, como se les solía llamar también.

A Francisco Larrea se le consignó el examen de la *Efemérides del año 1773*, compuesta por Felipe de Zúñiga, el *Índice Planetario*, por Juan de Rivilla Barrientos, y el *Pronóstico de temporales*, de José García. Una vez revisadas las tres “obrillas” referentes al mismo año, consideró que “no se necesita hacer censura separada pues pongo mi dictamen bajo de una cuerda”.<sup>24</sup> Hace notar en esa ocasión el refrán latino *Tractant fabrilia fabri*, refiriéndose a la labor que los tres autores presentaban en esa ocasión, “escribiendo cada uno según el humor de su inclinación”. A Felipe de Zúñiga de Ontiveros lo llama labrador; por ello es que consideraba lógico que este expusiera las reglas para que los labradores lograran buenas cosechas de frijol y maíz. El bachiller Barrientos, como

<sup>23</sup> AGN, Inq., v. 1042, f. 154.

<sup>24</sup> AGN, Inq., v. 1182, c. 10, ff. 142-143.

clérigo, exponía una tabla para los temporales y letra dominical de cada año. En cuanto a García de la Vega, como médico se dedicó sobre todo a pronosticar enfermedades y la manera de curarlas. Su dictamen aseguraba que “todos tres caminaran acertados en sus proposiciones”.<sup>25</sup>

No obstante, hizo algunas observaciones sobre las notas cronológicas del pronóstico de García de la Vega, las que sugería corregir aunque “no tocan en calidad de oficio”. Por el contrario, pensaba que el soneto que este había incluido el día del patriarca san José (19 de marzo) era intolerable, ya que empleaba “expresiones insufribles en el Tribunal de la fe”, como la de “Dios tirano a Saturno”, o cuando aseguraba que “gime el Dios marino”, inaceptables cuando hay que reconocer “un sólo Dios verdadero y todo poderoso”. Debía, pues, el autor quitar el soneto que había incluido en su pronóstico, antes de imprimirlo. Larrea remitió, así, su “triple-dictamen”; tres días después se despachaban las licencias para cada una de las obras.

El padre Francisco Larrea (24/1765-1780), del Colegio de Santo Domingo, hacía observaciones específicas, respaldando sus argumentos con citas de las escrituras clásicas y de la Biblia, ya que consideraba que respecto a la astrología, “estaban las obras de semejante arte expuestas a mil peligros y hierros”.<sup>26</sup> Sus dictámenes eran directos y críticos; en alguna ocasión se lanzaría contra los autores y su actividad: “los profesores de esta facultad [que] hierran por la mayor parte o siempre las predicciones de estos futuros”, ya que “solamente miran las estrellas y sus efectos y no penetran la condición de este mundo inferior en que se han de recibir”.<sup>27</sup> Consideraba que los errores que cometían los astrólogos eran tan delicados, pues “el mentir de las estrellas es muy seguro mentir, porque ninguno ha de ir a preguntárselo a ellas, sin embargo de esta falibilidad o del arte que no creo o de sus

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, v. 796, v. 37, ff. 144 y 145.

<sup>27</sup> *Ibidem*, v. 1042, f. 186.

profusiones”.<sup>28</sup> Si bien remitía sus dictámenes que aprobaban las obras, pero no se detenía de dar su opinión: “no contiene cosa alguna digna de especial alabanza o reprensión, sino las vulgaridades comunes de los astrólogos” o cuando se presentaban errores en la escritura de algunas palabras lo adjudicaba a “que el pobre astrólogo se demuestra de ser muy mal gramático”.<sup>29</sup> No obstante, en otro de sus dictámenes deja claro que “no culpo el arte en la parte que es inculpable sino al alferés; las reglas de aquel son rectas, pero a este le falta la penetración de todo lo que debe considerarse para acertar en sus predicciones”.<sup>30</sup>

Otro de los censores que aparece con frecuencia emitiendo pareceres y dictámenes es fray Antonio Casimiro Montenegro (15/1752-1761), del convento de Predicadores de México. En 1754 mandaría expurgar el pronóstico de José Antonio García de la Vega, considerando “*inductiva herroris*”, y digno de borrarse donde decía: “los ajustes de matrimonios logran inclinación a su efecto”, porque consideraba que el consentimiento de la voluntad del matrimonio “no tiene más causa que Dios que la mueve y el libre albedrío que su majestad le dio”; insistió en que se borrara este extracto porque “cualquier malicioso con tantito hábil que sea” podía tomar el argumento a su conveniencia. En otra ocasión, el maestro calificador Montenegro hace notar que la frase “se contaron muchas mentiras” era reprobable, pues “también el mentir es acción humana que depende del libre albedrío de los hombres” y que no se podía pronosticar matemáticamente.

Otros de los calificadores que encontramos fueron Miguel de Artoche (3/1720-1724), presbítero del arzobispado; fray Matheo de la Santísima Trinidad solo aparece con *La efemeris 36 calculada y pronosticada al meridiano de México* por Felipe de Zúñiga (1788), pero se trata de un dictamen bastante preciso.<sup>31</sup> Otro censor ya

<sup>28</sup> *Ibidem*, ff. 156 y 157.

<sup>29</sup> *Ibidem*, f. 158.

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 186.

<sup>31</sup> AGN, Inq., v. 1191, e. 3, ff. 16-20.

había dictaminado esta efeméride; esta situación podía presentarse en ciertos casos, el hecho de remitir el mismo manuscrito a un segundo censor para tener mayores argumentos de dictamen. El primero había expuesto ciertos puntos que consideraba reprochables en cuanto a la astrología, más específicamente sobre la noticia instructiva de octubre, la que trataba del efecto que causaba el grano sembrado en las aves: una embriaguez que experimentaban debido al instinto natural, a lo cual fray Matheo argumenta una defensa sobre la utilización de la fábula.

En vista de que muchos censores se extendían en sus dictámenes “en alabanza del autor o de las obras”, sin tratar a veces los fondos de la materia, para evitar mayores molestias a los funcionarios a quienes correspondía dar seguimiento a la censura, se dispuso en 1756 que los censores debían limitar sus dictámenes a confirmar que la obra no contenía nada “contra la religión, buenas costumbres y regalías de su majestad”, y si eran dignas o no de “la luz pública”,<sup>32</sup> por su utilidad, o si podían perjudicar por sus errores en materias científicas o por los vicios de su estilo y lenguaje.<sup>33</sup> En el caso específico de los pronósticos, se debía también dejar claro que no había nada que fuera considerado “astrología judiciaria”, o que no hubiera censura “en calidad de oficio”. Se les indicaba con frecuencia a los censores la manera en que debían llevar a cabo sus revisiones y sus pareceres, se les recomendaba incluso que procuraran evitar la prohibición tajante de las obras que se pudieran expurgar y “ser útiles al público”.<sup>34</sup>

En 1763 se les exime del salario “exorbitante y demasiado gravoso” que hasta ese momento recibían, ahora “bastándoles el honor de ser nombrados para tan distinguido ministerio”, recibiendo como recompensa de su tarea un libro impreso del que habían revisado. Se debía, pues, llevar a cabo los exámenes “de balde”, práctica que ya era común en Europa, y que no acarrearía escasez de censores. Asimismo, se prohibía imprimir los pare-

<sup>32</sup> Archivo Histórico Nacional (España), Consejos 11275.

<sup>33</sup> *Novísima Recopilación...*, *cit.*, Reglamento del título XVI, ley XLI, f. 146.

<sup>34</sup> *Idem.*

ceres en las primeras páginas del libro, como era requerido hasta ese momento,<sup>35</sup> ya que los censores aprovechaban esa disposición para insertar luego “alabanzas en cartas de sus amigos”; así, solo se debía señalar que el libro había sido aprobado de orden de los superiores y que tenía “las licencias necesarias”.<sup>36</sup> No obstante, después de estas disposiciones seguimos encontrando pareceres extensos y con tono de alabanza, aunque no siempre favorables al autor.

A partir de todo el conjunto de pareceres que revisamos, podemos notar que se llevaban a cabo básicamente tres tipos de correcciones por los calificadores de pronósticos y calendarios, los cuales eran motivo de expurgaciones, y en lo que podemos resumir las bases de la censura de estos textos.

1) Errores en las notas cronológicas; ya fueran errores de escritura o de cálculo. Por ejemplo, el hecho de decir que la creación del mundo fue el año 6955 cuando las Sagradas Escrituras dicen que fue el 5199. O la diferencia que aparece en la datación del Diluvio Universal (de 4727 y 4072), lo que denota evidentemente un error de impresión. En realidad este tipo de errata no se consideraba en la mayoría de los casos “sustancial” pero era “notable para los inteligentes en el cómputo cronológico”.

2) La terminología que era mal empleada, ya fuera que la relación con las figuras sagradas representara también una ofensa o simplemente por error de escritura o por ignorancia del autor.

<sup>35</sup> Por pragmática del 7 de septiembre de 1558 se había dispuesto en una “Nueva orden que se ha de observar en la impresión de libros: y diligencias que deben practicar los libreros y justicias”, que se debía incluir al principio de cada libro que se imprimiera la licencia, la tasa, el privilegio, en su caso, así como el nombre del autor, del impresor y el lugar de impresión; todas estas indicaciones representaban lo que se llamaban “las preliminares” del libro (*Novísima, op. cit.*).

<sup>36</sup> *Idem*. Disposición ratificada en la *Real Cédula de S.M. y señores del Consejo por la qual se confirman, y revalidan varias Reales Ordenes expedidas, y dirigidas al fomento del Arte de la Imprenta, y del Comercio de Libros en estos Reynos, y se hacen diferentes declaraciones en punto a los Privilegios que se concedían para las impresiones, y reimpressiones de Libros en la conformidad que se expresa*, Madrid, Pedro Marín, 1778 (Archivo General de Indias, Indiferente, 1657).

El primer tipo de correcciones en este criterio se trataba generalmente de palabras o frases que el autor incluía sin percatarse que en el fondo podía tener reparos con los evangelios. Así pues, no se podía hacer alusión a un «Redentor cautivo», porque en las escrituras no existía tal cautiverio; o que el Sol era el «Padre de las Luces» resultaba inaceptable desde la cronología del Génesis, lo que se propone cambiarlo por «mayor luminar». En cuanto al segundo tipo de esta categoría eran normalmente palabras mal escritas en su ortografía o sintáxis, como sería «Polux» en lugar de «Apolo», o «Singulus» por «Cingulum».

3) La tercera categoría de errata era la sustancial, producto de un razonamiento personal del autor, llamada de «libre albedrío», en el sentido de subjetividad, era considerada la más «peligrosa» debido a la tendencia de producirse diferentes interpretaciones. Como la sentencia donde indicaba que el 26 de enero de 1775 será un «buen día para la mudanza de trastes y caseros y el 28 de febrero del mismo año sería la revuelta de madrastras, nueras y suegros», debían éstas de manera determinante ser borradas.

Se permitía, pues, al astrólogo prever el futuro “naturalmente necesario”, como la variedad de lunaciones, eclipses, y los que estaban determinados frecuentemente en sus causas, siempre y cuando no fueran “conjeturales”, aquellas que se determinaban de la propia “conjetura” del autor, también denominadas “en calidad de oficio”. Pero si había sentencias, palabras o cualquier indicio de estas, los revisores mandaban su “reparo” con la expurgación, fuera el quitarlas por completo o cambiarlas. Una vez indicadas sus expurgaciones, el censor declaraba que no encontraba nada que fuera contra “las leyes de la Iglesia, de las Buenas Costumbres y las regalías del Monarca”, dictamen que se pasaba a la Inquisición, donde se remitía la licencia que daba paso libre del manuscrito a las prensas.





ALGUNOS CORSARIOS FRANCESES  
JUZGADOS POR LA INQUISICIÓN EPISCOPAL  
EN LA AUDIENCIA DE LOS CONFINES  
Y LA PROVINCIA DE YUCATÁN, 1559-1563

Herlinda RUIZ MARTÍNEZ\*

SUMARIO: I. *Nota introductoria.* II. *Los juzgados en la audiencia de Los Confines.* III. *Los juzgados en la provincia de Yucatán.* IV. *Consecuencia sobre las regiones.* V. *Reflexiones finales.*

I. NOTA INTRODUCTORIA

Durante el siglo XVI, la región caribeña fue frecuentemente asolada por expediciones de corsarios y piratas franceses que buscaban expansión geográfica, política y económica de su reino, con el conocimiento de tierras y riquezas que Iberoamérica ofrecía, a pesar de las restricciones que trazaba la España para que gente no ibera reconociera dichos territorios. Estos personajes eran patrocinados por hugonotes que deseaban buscar nuevas regiones para asentar colonias autónomas de Francia y profesar libremente el calvinismo.

Para 1559, después de cinco guerras entre Francia y España, ambos reinos firmaron la Paz de Cateau-Cambrésis; pero, a pesar de dicho tratado, algunos personajes continuaron acechando las Indias occidentales, como Martin Cote, quien viajó al Caribe

\* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, Michoacán.

entre 1558 y 1559, encabezando una flota conformada por soldados y marineros, quienes, a bordo de cinco naves, estuvieron bajo las órdenes de los capitanes Martín Cote, Jean Blanc, Guillaume (cuyo apellido se desconoce), Jacques de la Brière y Pierre Bruxel.

La flota zarpó del puerto francés Le Havre. No se tiene la certeza de lo ocurrido durante la primera etapa del viaje, pero se sabe que en la región caribeña atacaron los puertos de Santa Marta y Cartagena. Posteriormente, dos de las embarcaciones atacaron los puertos de Trujillo<sup>1</sup> y Caballos (Puerto Cortés, Honduras), pertenecientes a la entonces Audiencia de Los Confines. Después de los asaltos, las naves antes mencionadas se separaron, anclando la barca comandada por Jacques de la Brière en la Audiencia de Los Confines, en tanto que Pierre Bruxel navegó hasta costas yucatecas. Así, los supervivientes de la expedición se asentaron en las villas de Trujillo y Mérida, hasta que algunos de ellos fueron juzgados por la Inquisición episcopal como piratas y luteranos.<sup>2</sup>

Este trabajo tiene por objetivo mostrar brevemente el desarrollo de los juicios inquisitoriales seguidos contra algunos de los implicados en ambos desembarcos, así como las consecuencias que conllevaron los procesos realizados por la Inquisición episcopal.

## II. LOS JUZGADOS EN LA AUDIENCIA DE LOS CONFINES

El primer grupo que se consideró fue el juzgado en la Audiencia de Los Confines, encabezado por Jacques de la Brière,

<sup>1</sup> En 1556 Trujillo era uno de los puertos menos inseguros de Centroamérica. Los ataques en 1556 y 1559 originaron la edificación, en 1575, de un bastión con cuatro cañones. Después se construyó un reducto con 17 cañones. Mariñas Otero, Luis, *Honduras*, 3a. ed., Tegucigalpa, UNAH, 1987, p. 228.

<sup>2</sup> Carlo Ginzburg señala que dicho término era utilizado para advocar a todos los reformados europeos. Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. Francisco Martín, México, Océano, 1997, p. 57.

quien fue acusado, junto a algunos de sus marinos, de asaltar e incendiar algunos edificios religiosos y viviendas en el puerto de Trujillo.<sup>3</sup>

Asimismo, fueron señalados como responsables de asaltar Puerto Caballos, cuyo templo principal también fue saqueado; y a un sacerdote los franceses “Le tiraron y con un arcabuz le dieron por la cabeça de que luego allí murio y muerto no lo quisieron enterrar hasta que un lagarto avistado todo llego y lo metio arrastrando en el agua y allí lo comio”.<sup>4</sup> Después de estas trope-lías, los expedicionarios retornaron a Trujillo, donde algunos de ellos fueron detenidos a raíz de una denuncia levantada por Baltasar Troche, vecino del puerto, quien acusó de pillaje y luteranismo a los galos, por lo que las autoridades episcopales debieron tomar el caso en sus manos.

### 1. *Jacques de la Brière*

El primer juicio realizado fue contra el capitán Jacques de la Brière, cuya causa inició el 22 de diciembre de 1559, luego de la denuncia del fiscal Baltasar Troche, quien lo señaló, junto a los marinos Jacques Plat y Nicolás de Sanctour, por afirmar ciertas cuestiones consideradas luteranas, pues los implicados habían mencionado que la confesión mental a Dios era mejor que la realizada al sacerdote, contradecían lo que ordenaba la Iglesia católica, negaban el sacramento de la eucaristía, la existencia e intercesión de los santos, se expresaban mal del papa y opinaban que no debían existir clérigos.

Para obtener información que pudiera aportar al caso, el juez y vicario de Trujillo, Sebastián Bermúdez, tomó declaración de

<sup>3</sup> Piratas y corsarios franceses, ingleses y holandeses representaron para la región hondureña atlántica una constante amenaza. Con dificultades, los extranjeros fueron vencidos por los pobladores, coadyuvando en parte el clima insalubre que mantuvo despoblado el litoral. Mariñas Otero, Luis, *op. cit.*, pp. 214 y 215.

<sup>4</sup> Proceso contra Jacques, AGN, Inquisición, vol. 31, exp. 4, f. 375.

los españoles y los esclavos residentes de la villa, quienes coincidieron en sus testimonios al mencionar lo que sabían en torno a los asaltos cometidos por los invasores, y algunos detalles al respecto, mismos que habían presenciado o escuchado de terceras personas.

Otro sector interrogado por el juez fue el francés, compuesto por supervivientes de la expedición. Como algunos de los testigos no hablaban español, el juez debió designar un intérprete, y al no encontrar a ningún ibero francoparlante que pudiera auxiliarlo, encomendó como traductor a Bartolomé de Provence, uno de los corsarios, quien tenía conocimientos en ambos idiomas.

Los testigos galos, por su parte, también concordaron en sus declaraciones, que fueron vertidas contra su capitán, argumentando haberlo escuchado emitir comentarios similares a los mencionados por los residentes de la villa, y señalaron al capitán como responsable de leer en el navío obras luteranas, que fueron confiscadas por el juez de Trujillo. Posteriormente, los textos fueron revisados y dictaminados como “perjudiciales y malos”, por lo que fueron quemados.

El 8 de enero de 1560, Jacques de la Brière sostuvo su primera audiencia ante el juez, y en ella, a través del intérprete Bartolomé de Provence, declaró ser católico e hijo de padres profesantes de dicha religión, haber nacido en un pueblo llamado Lisieux, ubicado cerca del puerto Le Havre, y tener 28 años de edad. Después de rezar las oraciones requeridas por el juez,<sup>5</sup> el preso negó todas las acusaciones en su contra, aunque reconoció haber comido carne de res, de cerdo y de pollo durante el viaje, argumentando padecer una enfermedad.

El juez Bermúdez designó como fiscal a Baltasar Troche, pues al no contar con otra persona de confianza para desempeñar el cargo, y aprovechando que Troche tenía conocimiento del caso, lo consideró idóneo para ocupar dicha función, lo cual muestra la carencia de gente calificada para desempeñar una labor tan importante en un juicio inquisitorial y la poca cantidad

<sup>5</sup> Padrenuestro, avemaría, credo y *salve Regina*.

de procesos que se habían presentado en Hispanoamérica que requirieran una atención mayor.

Troche, por su parte, acusó a Jacques de la Brière por los cargos expuestos anteriormente, por lo que el reo, en respuesta, negó todo lo dicho en su contra. Pidió su exoneración y culpó a sus subalternos por levantar falso testimonio. Después de analizar las declaraciones contenidas en el proceso, el juez, probablemente por no tener elementos para sentenciar al capitán galo, optó por remitirlo junto a Jacques Plat, sus procesos y algunos compañeros de viaje, para dar continuidad a las causas de ambos marinos, a la villa de Valladolid, en el valle de Comayagua,<sup>6</sup> donde el vicario Alonso Mejía continuó con los juicios, teniendo por fiscal a José de San Paul.

Tras arribar el 30 de marzo de 1560 a dicha villa, los detenidos fueron trasladados al monasterio de La Merced, donde continuaron sus juicios. Durante las audiencias subsiguientes, De la Brière continuó declarándose inocente de todos los cargos, señalando “que el no tiene que dezir ni alegar ninguna cosa de lo que dicho tiene y porque no ay en esta tierra françes amigo suyo ninguno”.<sup>7</sup> Inclusive, manifestó su negativa a firmar sus declaraciones, así como sus deseos de ser procesado por las autoridades de su reino.

Finalmente, el juez Mejía, después de recibir las opiniones al respecto de fray Jerónimo de Corella, obispo de Los Confines, así como de los miembros de la Audiencia, a quienes previamente había enviado copias del caso, sentenció al francés, el 5 de diciembre de 1560, a la *relajación en persona* o pena de muerte, confiscación de bienes y retirar privilegios a sus descendientes.

Sin embargo, no fue sino hasta el 29 de septiembre de 1561 cuando se llevó a cabo un auto de fe, donde el juez “hizo sacar...

<sup>6</sup> La región de Comayagua era una de las más importantes de la Audiencia de Los Confines en ese tiempo, y demográficamente superaba los 200 habitantes. Lucena Salmoral, Manuel (coord.), *Historia de América Latina*, t. II: *Historia moderna*, 4a. ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, p. 443.

<sup>7</sup> Proceso contra Jacques, AGN, Inquisición, vol. 31, exp. 4, fs. 437, 440-440 v.

al capitán jaque de la brier francés con un sanbenito e una corça e una sog a la garganta”,<sup>8</sup> ordenando que el reo permaneciera de pie en un sencillo tablado de madera que fue colocado en el interior de la catedral de la ciudad. En presencia del pueblo congregado, se leyó un resumen del caso y la sentencia. Acto seguido, el galo fue trasladado, sobre el lomo de una bestia de carga, con las manos atadas y una sog alrededor de su cuello, siendo acompañados por autoridades civiles, religiosas y la población, hasta arribar a un campo a las afueras de la ciudad, donde había una viga en torno a la cual el francés fue amarrado y ahorcado con una cuerda y un garrote.<sup>9</sup> Al ser declarado muerto, le despojaron de su vestimenta y fue incinerado en una hoguera, cumpliendo con la sentencia el alguacil mayor de la ciudad, Juan de Yllescas Bocanegra.

## 2. *Jacques Plat*

El segundo procesado por la Inquisición episcopal fue el piloto Jacques Plat, marino de 36 años de edad, franco-hispano parlante y originario de Honfleur, y estuvo a las órdenes de Jacques de la Brière. Báez Camargo menciona que Plat era platero, lo cual es poco probable, dado que su expediente no menciona nada al respecto;<sup>10</sup> pero posiblemente por su apellido, que en ese momento fue asociado a los plateros, se dio dicha confusión.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f. 446 v.

<sup>9</sup> Ello consistía en colocar la cuerda alrededor del cuello de la víctima y sujetarla a su vez con un garrote que, al girarlo, comprimía el cuello, causando asfixia.

<sup>10</sup> Báez Camargo confunde a Plat y De la Brière, pues cita que el primero era natural de Liciv (Lisieux), cuando se sabe que él era oriundo de Honfleur. Además, menciona que posiblemente se le abrió doble juicio inquisitorial, cuando es sabido que ambos reos fueron remitidos a la villa de Valladolid, donde se dio continuidad a sus causas. Es probable que, como ambos procesos se encuentran en el mismo expediente, se prestara a confusión. Báez Camargo, Gonzalo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México, La Aurora, 1960, p. 44.

Al igual que sus compañeros, después de ser acusado por el fiscal, el reo negó todos los cargos en su contra, suplicando misericordia y la aplicación de algún castigo benevolente. Posteriormente fue remitido a la ciudad de Valladolid, donde continuó su juicio, mismo que, poco antes de finalizar, procedió a ratificación de declaraciones por parte de los grumetes enviados a Valladolid junto al capitán y Plat, lo cual resultó imposible, dado que los testigos abandonaron la región sin ser localizados. Sobre ellos no hay más información, aunque posiblemente huyeron con el propósito de evitar ser juzgados, y se desconoce si en los sitios donde se asentaron a la postre fueron procesados.

El 25 de mayo de 1562, Jacques Plat fue sentenciado a que un domingo o día de fiesta fuera conducido a la catedral de la ciudad con un sambenito y vela encendida en la mano, y allí le leyeran sus faltas, abjurara *de vehementi*<sup>11</sup> y permaneciera toda la misa en dicho lugar. Al terminar la ceremonia, se le condenó, frente a quienes presenciaron el suceso, a portar el hábito de penitente durante un año y permanecer durante ese periodo en la cárcel. Asimismo, las autoridades confiscaron sus bienes, le prohibieron el uso de plata, joyas, seda, armas ofensivas en su persona y la ocupación de cargos públicos. Ese día se cumplió la sentencia, y el 25 de junio de 1563, un año y dos meses después de escuchar su veredicto, fue absuelto.

### 3. *Nicolás de Sanctour*

Otro grumete de la expedición de Cote juzgado en Trujillo y en Valladolid fue Nicolás de Sanctour. Dicho personaje fue procesado en una primera ocasión por blasfemo, y en una segunda por hereje luterano. El primer juicio comenzó con la denuncia de un hombre llamado Jorge, esclavo de un residente de Trujillo, Diego Hernández de Mesa. El africano explicó que su amo sos-

<sup>11</sup> La retractación o abjuración *de vehementi* se aplicó para los condenados por la Inquisición que cometían delitos considerados como los más graves.



tuvo una conversación con Sanctour, quien hizo comentarios que ponían en duda su ortodoxia.

Al momento de declarar, Sanctour expuso ser originario de un principado llamado Nobis, cerca de Sanctour, en la región de Borgoña, en Francia, tener 22 años de edad, ser católico, bautizado e hijo de los propietarios del castillo de Sanctour. Después de rendir su declaración, el marino negó los cargos en su contra y pidió misericordia por sus faltas. Es probable que el sospechoso convenciera al juez de su ortodoxia, dado que pudo demostrar antecedentes católicos en su familia y supo las oraciones de rigor, por lo que el clérigo lo sentenció el 18 de enero de 1560 a “que un domingo [esté] presente a la misa mayor con una mordaza en la lengua y una soga a la garganta y con ellas atadas las manos”,<sup>12</sup> y portar una cruz de madera colgada al cuello por quince días.<sup>13</sup>

Así, mientras el fiscal Juan Sánchez seguía acumulando información sobre Sanctour, este viajó por la región hondureña. Un mes después, el funcionario ordenó nuevamente el arresto del francés, debido a declaraciones consideradas como luteranas, según testificaron algunos compañeros de viaje, generando la apertura de un nuevo juicio. Tras de ser brevemente juzgado en Trujillo, Sanctour también fue enviado a Valladolid, donde el vicario Alonso Mejía continuó con el proceso. Durante las siguientes audiencias, Sanctour negó los cargos en su contra, argumentando enemistad de sus camaradas, y para el 16 de diciembre de 1560 el juez ordenó que el reo fuera torturado. Durante la sesión, el francés se declaró luterano, manifestando arrepentimiento y suplicando misericordia.

Para dictar la sentencia final, Alonso Mejía nuevamente requirió el consejo de la Real Audiencia y el obispo de su jurisdicción para emitir la sentencia.<sup>14</sup> Fue hasta el 23 de mayo de 1562

<sup>12</sup> Proceso contra Nicolás de Sanctour, AGN, Inquisición, vol. 3, exp. 1, f. 4.

<sup>13</sup> Greenleaf, Richard E., *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1992, p. 105.

<sup>14</sup> Greenleaf menciona que probablemente el juez buscó entregarlo a la justicia civil para que lo quemaran, pero debido a su confesión y solicitud de clemencia consideró que debía aplicar un castigo menos severo. *Ibidem*, p. 107.

cuando Sanctour peregrinó por las calles de la ciudad, con las manos atadas y una mordaza en la boca, mientras el prigionero, un esclavo de nombre Gaspar, leía sus culpas. Posteriormente, recibió doscientos azotes.

Dos días más tarde se llevó a cabo una misa en la catedral, estando presente el reo sobre un tablado de madera, donde fue sentenciado a usar un sambenito de reconciliado durante un año, abjurar *de vehementi*, cumplir con cuarenta días de prisión, no ocupar cargos públicos, portar ropa elegante, armas y joyas por el resto de su vida, y la confiscación total de sus bienes, siendo testigos las autoridades civiles, eclesiásticas y el pueblo. El 30 de mayo fue enviado a prisión, y al año siguiente le fue retirado el sambenito.<sup>15</sup>

#### 4. *Charles de Saligante*

El último grumete francés juzgado en la región centroamericana, y que navegó bajo las órdenes de De la Brière, fue Charles de Saligante, un barbero oriundo de la ciudad de Rouen. Su causa dio comienzo el 15 de mayo de 1560<sup>16</sup> con la denuncia de Diego Hernández de Mesa, quien lo acusó por luteranismo. Así, el juez Sebastián Bermúdez ordenó el inicio de las investigaciones, y, al poco tiempo, Saligante fue enviado a la cárcel de Trujillo. Por su parte, el detenido declaró durante la primera audiencia tener 33 años, estar bautizado en el templo de San Eligio, en Rouen, y ser hijo de católicos.

El preso negó los cargos en su contra, argumentando que en caso de haber hecho algo incorrecto o contra la religión católica habría sido porque se encontraba ebrio. Por su parte, los moradores de Trujillo abogaron a favor del francés, argumentando haberlo visto acudir a misa y ayunar en días de vigilia, aunque re-

<sup>15</sup> Cita Báez Camargo: “La Memoria de los sambenitos dice: 1562-Nicolás de Sanctour, francés natural de un pueblo llamado Nobis, en Francia, *hereje luterano*; reconciliado, año 1562”. Báez Camargo, Gonzalo, *op. cit.*, p. 56.

<sup>16</sup> Proceso contra Charles de Saligante, AGN, Inquisición, vol. 32, exp. 9, f. 218.

cordaron que un día, a raíz de una conversación cuyo tema central era un jubileo celebrado en Roma, el acusado se encontraba ebrio y había expresado algunas frases contra el papa, aunque el incidente no pasó a mayores, pues se tenía conocimiento de que el europeo era presa del alcohol con regularidad.

Días más tarde, Bermúdez recibió del vicario de Valladolid, Alonso Mejía, facultades para sentenciar al grumete, con el argumento de desconocer casos similares y no saber de qué manera actuar, a pesar de que en ese momento Mejía enjuiciaba a De la Brière, a Plat y a Sanctour por luteranismo. Así, Charles de Saligante fue sentenciado, durante el auto de fe celebrado en Trujillo el 15 de septiembre de 1560, a portar un sambenito durante tres años y residir en Valladolid durante dicho tiempo, escuchar una misa diaria durante el tiempo que estuviera preso, no vestir ropa elegante, joyas, no portar armas ni beber vino. También se le condenó a abjurar *de vehementi*, pagar una multa de veinte pesos de oro para gastos de la Inquisición, y otros veinte pesos, para obras del templo en Trujillo, además de la confiscación de sus bienes.

Si bien una parte de la sentencia indicaba que el preso cumpliría una estancia en la villa antes mencionada durante tres años, este se presentó ante el obispo de la ciudad, Francisco Marroquín, el 27 de noviembre de 1571. Durante su comparecencia, Saligante suplicó que le fuera retirado el sambenito, puesto que había cumplido con su penitencia, cediendo a ello la autoridad eclesiástica.<sup>17</sup>

Asimismo, le encomendaron que todos los días, hasta la Navidad, acudiera al templo principal, y delante del sacramento recitara diariamente 101 avemarías y se encomendara a Dios para no recaer en herejías. Además, se le obligó, mientras estuviera en la ciudad, a cuidar a los indígenas pobres que se encontraban enfermos en el hospital de los frailes dominicos. El expediente

<sup>17</sup> Según Báez Camargo, la Memoria de Sambenitos y la Lista Pichardo mencionan: “1561-Charles de Saligante, barbero, francés, vecino de la ciudad de Guatemala, *hereje luterano*, reconciliado, año 1561”. Báez Camargo, Gonzalo, *op. cit.*, p. 56.

inquisitorial apunta que Saligante regresó a Europa, desconociéndose las condiciones de su retorno al viejo mundo, debido a que existe un documento que hace mención a su fallecimiento en la cárcel de Sevilla, a causa de una puñalada propinada por un compañero de celda. No se da mayor información al respecto.

### III. LOS JUZGADOS EN LA PROVINCIA DE YUCATÁN

En lo que respecta al capitán Pierre Bruxel, este personaje desembarcó junto con once marinos en costas yucatecas, probablemente en Sisal, dada su cercanía con la capital de la provincia, Mérida, a donde se dirigieron los supervivientes. Sin embargo, el capitán Bruxel y el grumete Guillaume de la Fosse fueron procesados en el entonces convento franciscano por hacer burla a la oración y a una cruz ubicada en una vivienda de Mérida. Después de las declaraciones tanto de acusadores como de acusados, el juez en turno (y fraile de la orden de San Francisco), Francisco Navarro, condenó a los dos marinos a escuchar una misa, con sogas al cuello y una vela en mano cada uno, conminándolos a no reincidir.

Para el 21 de febrero de 1560, los marinos fueron denunciados por piratería y luteranismo. Los implicados eran nuevamente Pierre Bruxel y Guillaume de la Fosse, así como Thomasin Durey, Guillaume Caxiol, Laurent Gueset, Maturin Le Fretièrre, Jacques Lalvet, Jean Oliver, Reulin del Spino, Louis Laxère, Nicolas Fellet y un inglés de nombre John. El proceso contra los personajes antes citados se llevó a cabo de manera conjunta, en el convento franciscano de la ciudad de Mérida, donde se procedió a interrogar a iberos y galos. Por su parte, estos últimos reconocieron haber asaltado el puerto de Cartagena, comido carne de res en cuaresma, leído el Nuevo Testamento<sup>18</sup> y un salmo en francés,

<sup>18</sup> El Nuevo Testamento fue considerado por los peninsulares, erróneamente, como “un libro de Lutero”. Farías Escalera, Edurné, *Los Hawkins: pioneros de la piratería inglesa en América*, tesis de licenciatura, Morelia, Facultad de Historia,

aunque aseguraron no contar con las obras porque las habían dejado embarcadas al momento de arribar a costas novohispanas. El británico, por su parte, se declaró culpable por haber transportado algunos objetos de oro y plata a una carabela, por orden del capitán Guillaume.

El 9 de mayo del mismo año, luego de recibir la acusación del fiscal, los acusados respondieron a los cargos argumentando que habían comido carne de res y pollo en cuaresma, sin guardar la vigilia a falta de pescado (a pesar de haber viajado por la mar durante meses), y haber rezado salmos de David<sup>19</sup> en francés al haberlos aprendido así en su reino. Finalmente, el 8 de junio de 1560 los doce hombres fueron sentenciados a asistir a una misa en el templo principal, en presencia de una multitud congregada, durante un domingo o día festivo, descalzos, con coraza en la cabeza, portar una soga alrededor del cuello, con una vela encendida en la mano, y cumplir con un año de servicio en el templo principal utilizando hábito penitencial. Al inglés lo condenaron a los mismos castigos más “çient açotes los quales le sean dados despues de aver visto la dicha misa”,<sup>20</sup> los cuales le fueron descargados cerca de la plaza principal.

Un año después de cumplir con la purga, se les retiraron los hábitos penitenciales, y las prendas fueron colgadas en el templo principal de Mérida.<sup>21</sup> Dado que no hay más información al res-

UMSNH, 2002, p. 157. Lucien Febvre menciona que tanto en los monasterios como los cristianos “ignoraban” la Biblia; incluso, fue hasta los 20 años cuando Lutero, casualmente, encontró un ejemplar de dicho escrito en una biblioteca. Febvre, Lucien, *Martín Lutero: un destino*, trad. de Tomás Segovia, México, FCE, 1956, p. 34.

<sup>19</sup> El canto de los salmos de David fue un elemento central en la cultura popular de las poblaciones reformadas. Poggio, Eleonora, “Garder la foi dans son coeur. Nicodémites dans la Nouvelle Espagne (1597-1601)”, en Domingo, Paola y Vignaux, Hélène (coords.), *Arts et sociétés en Amérique Latine*, París, L’Harmatt, 2009, p. 43.

<sup>20</sup> Proceso contra Pedro Bruxel y once compañeros, AGN, Inquisición, vol. 32, exp. 1, f. 63.

<sup>21</sup> Gonzalo Báez comenta que el sambenito de Bruxel fue expuesto en la catedral de la ciudad de México y posiblemente Bruxel, Le Fretière, De la Fosse,

pecto, es probable que las autoridades de la capital de la provincia permitieran a algunos franceses radicar en la villa.

#### IV. CONSECUENCIA SOBRE LAS REGIONES

Las causas inquisitoriales desarrolladas en las villas de Trujillo, Valladolid y Mérida ocasionaron algunas reacciones entre la población. La primera de ellas fue la obligación moral que tenían las personas, de acusar a un sospechoso de luteranismo, pues de no hacerlo podrían ser señaladas como encubridoras.

Además, fue posible observar, por una parte, cierta aversión de algunos pobladores hacia los franceses, ello a raíz de opiniones emitidas por ellos contra la fe católica, y, por otra parte, la presencia de estos viajeros generó temor ante posibles ataques piratas. Asimismo, los marinos difícilmente fueron considerados como parte integrante en las villas, por haber radicado muy poco tiempo en ellas por su calidad de extranjería y por ser considerados, dados sus orígenes franceses, como luteranos, aunque en realidad fueran católicos. Inclusive, es probable que algunos de los reos juzgados por la Inquisición episcopal y más adelante la institucional hayan adoptado exteriormente el catolicismo, pero continuaron creyendo en secreto el luteranismo, en especial a quienes se les permitió residir en la región luego de cumplir con el veredicto.

Los expedientes inquisitoriales estudiados en esta investigación no registran la reacción de la gente durante los autos de fe, pero seguramente estos actos ocasionaron curiosidad, pues este tipo de acontecimientos no eran comunes en las áreas de estudio. Asimismo, no hay que descartar posibles señales de compasión hacia los condenados por parte de algunos testigos presenciales, viéndolos como víctimas de los jueces, como ocurrió con un español residente en la ciudad de Mérida, Sebastián de Peñarredonda, quien al momento en que fueron llamados los residentes a ser

Caxiol y John salieron en algún auto de fe celebrado por el obispo Montúfar en la capital novohispana. Báez Camargo, Gonzalo, *op. cit.*, p. 32.

partícipes de la condena que recibirían Brusel y sus grumetes, comentó: “pobre de los franceses sin culpa penitencian aquellos instados que no lo merescen”,<sup>22</sup> opinión que le valió un breve juicio, por haberse apiadado de los extranjeros, y recibió como castigo escuchar una misa portando una mordaza en la boca.

Finalmente, los autos de fe celebrados en las villas de Trujillo, Valladolid y Mérida causaron gran curiosidad entre la gente que presencié los eventos, así como una enseñanza para que conocieran lo que ocurriría en caso de alejarse de la fe católica o consideraran que algunas ideas de Lutero pudieran adaptarse a su vida, por ejemplo, el derecho a leer la Biblia, y la libertad absoluta de pensamiento y expresión.<sup>23</sup>

## V. REFLEXIONES FINALES

Entre los ataques más conocidos en la región caribeña se encuentra el de la flota de Martín Cote, en 1559, cuyas naves se dispersaron, sobreviviendo algunos miembros de su expedición, de los cuales solamente unos cuantos fueron apresados en las villas de Trujillo y Mérida, y procesados tanto por pillaje como por luteranismo; aunque sus castigos fueron diversos, a pesar de haber sido juzgados por los mismos delitos y los mismos jueces en las respectivas villas. Tal aplicación de condenas se debió a que las autoridades inquisitoriales ejercían la justicia a su entender.

Por otra parte, los autos de fe en que se aplicaron las sentencias a los franceses involucrados se asemejaron a algunas penas recibidas por personas condenadas en Francia en la segunda mitad del siglo XVII, tales como la horca, quemado vivo, prisión por cierto tiempo, prohibición de acudir a determinadas ciudades, multas o confiscaciones de bienes.<sup>24</sup> Las reacciones de los

<sup>22</sup> Proceso contra Sebastián de Peñarredonda, AGN, Inquisición, vol. 32, exp. 6.

<sup>23</sup> Febvre, Lucien, *op. cit.*, pp. 149 y 150.

<sup>24</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2a. ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 41.

habitantes de las regiones donde los corsarios franceses fueron procesados no siempre son evidentes en los documentos, pero en los casos en que sí, muestran temor y recelo hacia los recién llegados, asimismo simpatía por el sentenciado y aversión por la severidad que la gente de esa época apreciaba en los castigos inquisitoriales. Sin embargo, la tendencia en torno a la población fue no expresar sus ideas y sentimientos, y no involucrarse ante la dominación del Santo Oficio ni conllevar el riesgo personal que ello significaba.

Por otra parte, no es clara la razón por la cual las autoridades tanto de la Audiencia de Los Confines como de la provincia de Yucatán hayan permitido a los reos reconciliados radicar en las villas donde cumplieron sus castigos, en lugar de desterrarlos. Seguramente el conocimiento de residentes galos en regiones como el puerto de Campeche probablemente fue factor clave para que se permitiera a los franceses juzgados residir en las villas donde cumplieron su sentencia, adhiriéndose a la sociedad.





UN CASO DE INQUISICIÓN EPISCOPAL  
EN YUCATÁN: PEDRO BRUXELE JUZGADO  
EN MÉRIDA, 1560

Yazmín PORTILLO ORIHUELA\*

Siempre que algo nuevo se descubre, se ponen de manifiesto nuevas expectativas hacia ello. El intentar componer o mejorar lo anterior es un hecho innegable que pasa por la conciencia de quien experimenta esos hallazgos. Este es el caso de España, que al descubrir tierras americanas hace notorio su anhelo de dejar atrás a España la vieja, convirtiéndola así en Nueva España.

El presente trabajo pretende analizar el proceso inquisitorial de Pedro Bruxele,<sup>1</sup> corsario de origen francés llegado a las costas de Yucatán en 1560. A él se le hace responsable de haber cometido actos vandálicos previamente en las iglesias de Nueva Granada, Santa Martha y Cartagena; además de actos sacrílegos contra estas. El haber tomado este caso como referencia de lo que significaba para ese entonces el hecho de ser hereje Luterano nos permite resaltar lo arriba escrito, además de saber un poco más acerca de lo que significó el protestantismo, y las razones del porqué eran tan temidas esas ideas en la Nueva España, ya que el hecho de que este personaje sea corsario y no se le castigue como tal, sino como un hereje, nos remonta a lo que Alicia Mayer narra en su libro *Lutero en el paraíso* acerca de la nostalgia por la pérdida del Edén, que tenazmente querían recuperar.

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> AGN, “Inquisición”, vol. 32, exp. 1.

España se concreta en la utopía de construir una totalidad cerrada en la cual no haya herejes, moros ni judíos. Los indígenas, cristianos en potencia, son la expresión de esa iniciativa. Sin embargo, el temor de las ideas luteranas siempre estuvo latente, ya que por todas partes se cazaban a herejes, como lo atestigua la carta de los inquisidores de la Nueva España al comisario del Santo Oficio en Oaxaca para que les persiguiera.<sup>2</sup>

[...] Las tierras recientemente conquistadas estuvieron consideradas por las órdenes religiosas como el espacio donde se podía regenerar la cristiandad dejando atrás los problemas y divisiones de Europa.<sup>3</sup>

La entrada de ideas protestantes se debió principalmente a los recurrentes ataques piráticos a las islas del Caribe, y a las costas de Veracruz y de Yucatán. Estos abordos provocaron el celo de los ordinarios en eliminar todo brote de protestantismo. Pero exactamente ¿a qué se debieron estos ataques piráticos a costas novohispanas? El libro *La península de Yucatán*, de Adela Pinet Plasencia, en uno de sus apartados nos menciona:

España tenía el predominio sobre las tierras recién descubiertas, a ello se le suma la importancia comercial y política. La política económica que se impuso para los asuntos de América, fue el de excluir a los países enemigos de exportar materias primas del Nuevo continente y abrir nuevos mercados para sus productos. A la par viene la lucha religiosa con el movimiento de la reforma protestante.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> “Edicto de la Inquisición” expedido para la ciudad de México, estados y provincias de la Nueva España, Nueva Galicia, Guatemala, Nicaragua y las Philipinas y sus cercanías, México, 22 de marzo de 1521, en Medina, José Toribio, *La Inquisición en Cartagena*.

<sup>3</sup> “Edicto de la Inquisición” expedido para la ciudad de México, estados y provincias de la Nueva España, Nueva Galicia, Guatemala, Nicaragua y las Philipinas y sus cercanías, México, 22 de marzo de 1521, en Medina, José Toribio, *La Inquisición en Cartagena*.

<sup>4</sup> Pinet, Plasencia Adela, “La península de Yucatán”.

Por esa causa varias naciones no les agradaba la idea del poderío español, por lo que esas potencias empezaron a lanzar por vías marítimas a sus guerreros para lograr obtener algo de esas nuevas tierras. El caso de Francia, por ejemplo, con el rey de Francia, Francisco I, principal adversario de Carlos I, toma la iniciativa de una política ofensiva hacia los mares y las tierras del Nuevo Mundo, propiciando con ello la piratería. Pero no todos los ladrones de mar eran piratas, porque también existían los corsarios, que, mediante a una patente de corso<sup>5</sup> tenían permiso del rey para dedicarse a la cacería de barcos españoles, con la condición de que estos tenían que entregarle un 10% de lo que lograran capturar. Para tener más claro estas diferencias citaré las definiciones que da Manuel Lucena Salmoral en su libro *Piratas, corsarios, bucaneros y filibusteros*:

PIRATAS: Robaba por cuenta propia en el mar o en zonas costeras, sin autorización del Estado, era enemigo de todo comercio marítimo ya que se mueve según su afán de lucro.

CORSARIOS: Amparado por una ética procedía de una aplicación de la ley de Talión y era el derecho de represalia patente real legalizaba sumisión.

Las causas por las cuales un corsario podía ser considerado un pirata:

- Cuando el barco pirata no posee patente.
- Cuando continúa su actividad corsaria después de que haya expirado el plazo en que se le marco su patente, o le fuera retirada.
- Cuando el corsario hubo aceptado dos o más patentes de distintos gobernantes
- Cuando el corsario acepte la patente de un Estado con una tajante prohibición a este respecto a su gobierno.

<sup>5</sup> Era un documento según el cual un soberano daba permiso a un armador para dedicarse a la cacería de barcos españoles (o de cualquier otra nación enemiga).

- Cuando el corsario viole las leyes del derecho de gentes y use un falso pabellón.
- Cuando el corsario haga su guerra en aguas fluviales del enemigo.

John Lynch afirma que todos estos actos vandálicos se circunscribían en regiones que no eran particularmente prósperas o importantes, y que, por tanto, estaban menos protegidas y eran más fáciles de saquear. Este es el caso de los puertos de Nueva Granada, Cartagena, Santa Marta y Yucatán, que durante el periodo colonial la única comunicación que tenían era por vía marítima. A esto se le suman los procesos de evangelización, ya que, por ejemplo, en la península yucateca, los franciscanos, en busca de una conversión eficiente y del control religioso de la población, promovieron la forzosa reubicación de los caseríos a las aldeas y de las aldeas a los pueblos.<sup>6</sup> Este factor de remover a las personas a un lugar céntrico no solo facilitó lo antes dicho, sino también dio lugar a una mejor administración política. Nuestro proceso, que a continuación se describe, muestra esos aspectos antes descritos, y deja entrever esas luchas de reformistas y contrarreformistas que transportaban los mares y las costas de América.

que a los comisarios de los puertos de mar se les dé particular instrucción de como se ha de ser visita de navío extranjeros en los que se presume vienen infeccionados de la secta de Lutero.<sup>7</sup>

Francisco Marino, cura de Yucatán, acusa frente a los jueces apostólicos a fray Francisco Navarro, fraile menor y comisario en ella, Francisco de Orozco, notario de juzgado, y Alonso Ponce Bravo, a Pedro Bruxel, capitán de una tripulación francesa, de

- Robo al monasterio de Santo Domingo y a la iglesia mayor de la ciudad de Cartagena.

<sup>6</sup> Don E. Dumond, *El machete y la cruz*, p. 48.

<sup>7</sup> Mayer, Alicia, *Lutero en el paraíso*, p. 128.

- Quema de una casa de paja que fue incendiando a la dicha ciudad, hasta llegar a calcinar el hospital.
- Robo con fuerza de armas a los vecinos.
- Comer carne los viernes y en vigilia.
- Portar libros prohibidos, rezar salmos de David y oraciones luteranas.
- Mutilar imágenes religiosas y destruir vestimentas para ponérselas y hacer burlas.

Los malvados herejes destruyen las iglesias, lugares sagrados y queman imágenes y figuras de Dios, y de sus santos, y niegan el Santo sacrificio de la Misa, y todos los demás sacramentos, que los administran y persiguen y matan, como a enemigos capitales, a los sacerdotes, que los administran y se burlan de las Bendiciones, consagraciones y ceremonias santas, que usa la iglesia católica romana.

Pedro Bruxel había venido a estas costas por falta de mantenimiento para proseguir su viaje. Él, junto con su compota, andaba robando puertos. Otros personajes de los cuales también nos hace mención este caso son los siguientes: Juan Inglés, Guillermo Francés, Juan Oliver, Matorín Lefretier, Jaque Laoet, Luis Layera, Nicolás Feilie, Guillermo Caxiol, y Lorenzo Geneset; todos naturales de la provincia de Normandía. Ellos comparecieron ante las autoridades correspondientes, junto con otros dos testigos que se llamaban Francisco López y Bartolomé Sanabria, ambos residentes de la ciudad de Mérida, donde fueron aprehendidos por orden de Francisco Navarro, fraile menor, comisario general y en ella juez apostólico. Da como argumento principal:

que por ser costa tocante al aumento de nuestra santa fe para los que la quisieran perturbar que la fe sea aumentada no hagan opresión en alguna persona o personas y den mal ejemplo o que ello redundara y no se pusiese castigo y remedio para que ello y otras cosas que se dicen contra nuestra santa fe no hagan opresión en alguna persona o personas y den mal ejemplo de ello.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> AGN, “Inquisición”, vol. 32, exp. 1.

A continuación se dan los testimonios resumidos de los testigos y los actores principales, que nos ayudarán a entender este caso.

*Francisco López* (cautivo y prisionero de los corsarios). Vio robar el santísimo sacramento, el cual hicieron pedazos y lo traían en hombros y al cuerpo atado (Pedro estaba con ellos), y oyó decir que había sellado el santísimo sacramento en un rincón de la dicha iglesia. Afirmó que vio cómo robaban el monasterio de Santo Domingo, que está fundado en Cartagena, además de que en efecto habían quemado el hospital, y que aparte de ello le robaron a varios vecinos y matado aproximadamente hace seis meses.

*Bartolomé de Sanabria* (residente de Mérida). No conocía a Pedro Bruxel, sin embargo había escuchado hablar de él. Cuando ellos robaron en Mérida, este testigo no estaba presente, tenía apenas seis días cuando regresó y vio todo destruido. Los corsarios ya se habían ido.

*Juan Inglés* (natural de Normandía, Francia). Él comenta que primero quemaron una casa de paja donde había imágenes, y de ahí se extendió hacia el hospital, cosa que ya no pudieron controlar. Tomaron un pedazo de tafetom colorado, el cual hicieron pedazos y tiras y se lo pusieron atado a los hombros. Matorín, otro acusado y tripulante de la flota de Bruxel, tomó un pedazo de ese tafetom y se bañó con él el cuerpo. Afirmo que traían desde Francia en lengua francesa y en castellana algunos libros prohibidos (él cree que era el Viejo Testamento), además de que recitaban oraciones a toda hora. El viernes de cuaresma comieron carne.

*Guillermo Francés*. Él solo menciona que Pedro Bruxe le mandó a que fuera al sagrario, donde estaba el santísimo sacramento, y trajera la custodia de plata.

*Juan Oliver* (natural de Gracia, provincia de Normandía). Afirmo que conocía a Pedro Bruxel y a Juan Inglés de trato y de vista desde hacía seis meses. Era marinero de cobarca, e igualmente testifica que se traían libros, pero que como este no sabe leer ni escribir, pues no entendían de qué trataban.

*Matorin Lefretier* (natural de Normandía, Francia). No hablaba español, y dice que robaron por fuerza de armas las dichas ciudades. Otra persona, pero desconoce quién, le vendió un faldón de seda carmesí, y este se lo vendió a Juan Inglés. De igual forma, acepta que quemaron el hospital de Cartagena. Mencionó que el que tomó la custodia del santísimo sacramento, que estaba en el sagrario de la iglesia mayor de Cartagena, fue Juan Inglés. Otra cosa aseverada fue que sí traían libros prohibidos, además de que tenían costumbre de cantar y después decir unos salmos en su lengua. Sí comieron carne en cuaresma.

*Jaque Laloet* (natural de Francia). Andaba con Pedro Bruxel en su compota; afirmó todo de lo que se le acusa a Pedro. Lo único nuevo es que menciona a otro sujeto, el cual se quedó en La Habana, y que fue este desconocido el que tomó el carmesí, y después se lo vendió a Matorín.

*Luis Layera* (natural de Normandía, Francia). Afirmó el robo de Pedro Bruxel, además de aceptar que comieron carne en cuaresma, y sí traían libros prohibidos.

*Nicolás Feilie* (natural de Alzagracia, Francia). Dijo conocer de año y medio a Pedro; afirma que sí comieron carne en cuaresma.

*Guillermo Caxiol* (natural de Normandía, Francia). Él menciona que fue Juan Inglés el que tomó la custodia, además de que era verdad que se traían libros prohibidos.

*Lorenzo Gneset* (natural de Normandía, Francia). Menciona que conoce a Pedro Bruxel solo de vista; sin embargo, lo acusa: afirma todos los robos que se le imputan al corsario, y que, en efecto, sí habían comido carne el viernes de cuaresma.

El fin de este caso concluye con la sentencia que les fue dictada a estos hombres. Pedro Bruxel fue mandado a la cárcel, no sin antes haber recibido cien azotes. Con relación a los demás, la sentencia fue similar. Así, los franceses desafiaron el monopolio español, pretextando el celo religioso y patriótico para robar deliberadamente, y la mayoría navegaba con patente de corso, que le permitía cazar bienes españoles legalmente. La ofensiva antiluterana es sin duda alguna estimulada por la continua venida de



corsarios a las costas. Como lo apunta el anónimo Yucay (1571), los corsarios representan un real peligro, pues

no solamente se atreven a la mar, llega ya su desvergüenza a tanto que surgen en los puertos y entran por la tierra a dentro hartas leguas a saltar en los caminos y suben por ríos en fragatas a robar otras llenas de plata y oro a vista de las flotas. Y aun lo que peor es para el Evangelio y Señorío del rey, que hacen ya fuertes dentro de las tierras, principio de sembrar su malvada y desatinada seta en estos miserables, que a una vez y la tomarían por ser ella tan sucia y tan bestial, y ellos tener mucho deste humor.

El periodo de 1520 a 1570 debe llamarse sin duda la “fase protestante”. Durante esa era, la sociedad española fue presa del temor de perder su dominio religioso. Y tal parecía que la palabra “extranjero” se había convertido en sinónimo de protestante. Para terminar, he de mencionar que la reforma luterana siempre representó un temor latente para los eclesiásticos de esa época, ya que las ideas luteranas eran manifiesto de rechazo contra la fe católica; problema que intentaron evitar, ya que el Nuevo mundo no solo era un potencial político económico, sino que también representaba la oportunidad de reivindicar a la Iglesia católica.

Nada falta en México y sus alrededores para hacer feliz a una ciudad, y ciertamente si los que han tanto exaltado con la pluma algunas partes de España e Italia representándolas como el paraíso terrenal, hubieran conocido el Nuevo Mundo y la ciudad de México, no habrían tardado en decidirse de sus falsedades.

## GUILLÉN DE LAMPART Y SU INTENTO DE SUBLEVACIÓN. NUEVA ESPAÑA, 1642-1659

Margarita ENRÍQUEZ SÁNCHEZ\*

William Lampart, Guillén Lombardo de Guzmán, como aparece en varios documentos, o Guillén de Lampart,<sup>1</sup> como lo encontramos en su estancia en la Nueva España, es un personaje fuera de serie. Loco, pícaro, insurrecto, aventurero y, tal vez, precursor de la independencia de la Nueva España en pleno siglo XVII. Más allá de lo que podamos decir sobre su persona, estudiar los eventos en que se vio involucrado nos permite adentrarnos en uno de los momentos menos conocidos de la historia social, política y jurídica del México colonial. La reflexión sobre la vida de este personaje, que cuestionó, en sus escritos y argumentos, a una de las instituciones de mayor poder en la Nueva España, la Inquisición, nos puede dar luz sobre el funcionamiento de esta, así como sobre las relaciones de la sociedad en ese entonces. Para ello, pondré a

\* Universidad Autónoma del Estado de México.

<sup>1</sup> Para Lampart era de suma importancia parecer como descendiente de nobles, ya que este hecho en Nueva España le iba a dar la posibilidad de llevar a cabo sus planes. Parte de ellos es que le creyeran que era pariente de reyes, por lo cual se agregó el “de Guzmán”, que era indicador de caballero. Por declaración de fray Jeremías Herberto, se sabe que Lampart se puso el apellido de Guzmán por reconocimiento al conde-duque de Olivares, su protector. Según fray Miguel de Santa María, este hecho lo había indignado mucho, porque los “verdaderos” Lombardo eran una familia de nobles de la ciudad de Batefordia (Wateford), que en latín se llama Manapra. “Declaración de fray Miguel de Santa María de la Orden de San Francisco contra Guillén Lombardo en la audiencia de la tarde”, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, f. 6.

consideración del lector si se puede pensar a Lampart como un verdadero precursor de la independencia de México a partir de sus dichos y hechos.

Lampart fue un hombre de propuestas poco entendidas para el común de los hombres de su tiempo. De sus propias declaraciones y escritos sabemos que nació en 1610 en la provincia de Guesfardía (Wexford Town), ciudad-puerto situada al sur de Irlanda.<sup>2</sup> Su siglo, el XVII, se caracterizó por fuertes crisis ideológicas, producto de la situación político-social que atravesaban varios países de Europa. En general, fue un siglo de estancamiento, con algunos avances en países como Polonia, Inglaterra y Holanda, pero con desajustes en Alemania y las regiones mediterráneas.<sup>3</sup> Lampart, pues, vivió en un contexto lleno de contrastes y adversidades, lo cual propició que tuviera que viajar frecuentemente en busca de fortuna, tanto por Europa como por la Nueva España.

Según sus propias declaraciones, Lampart se trasladó de Irlanda a España vía Inglaterra, Francia y Flandes. No se sabe a ciencia cierta por qué salió de Irlanda ni cómo llegó a Londres, donde estudió latín, teología, matemáticas y griego; pero, años más tarde, llegaría a España. De lo que allí hizo, en el reino de Galicia, no se tiene mucha información. Posteriormente, se dirigió a Madrid, donde pasó uno de los periodos más importantes de su vida en Europa, y donde tuvo que enfrentar, como muchos de su condición económica, una serie de vicisitudes.

Entre lo más relevante de su experiencia por Europa hemos de destacar la amplia formación que recibió para su época, pues es uno de los rasgos que más llaman la atención en su historia personal, además de que resulta fundamental en la comprensión de los eventos en que participó. Al respecto, se le relaciona

<sup>2</sup> Lampart fue su apellido propio, de origen humilde y plebeyo. Guillén decide cambiarse el apellido porque argumentaba que era descendiente de una de las familias más ilustres de la ciudad de Guesfardía. Y, como él declara, por favor del conde-duque de Olivares tomó el apellido de Guzmán.

<sup>3</sup> Domínguez, *El Antiguo...*, pp. 343 y 344.

con fray Jeremías Herberto, profesor de retórica y gramática de los hermanos Lombardo, en Irlanda. Fray Jeremías declaró que Lampart había estudiado algunas ciencias en Alcalá o en Salamanca, y que, por un favor que le hizo el conde-duque de Olivares, entró a estudiar al Real Colegio de Escurias,<sup>4</sup> donde se preparó en astrología y en matemáticas. Fray Jeremías creyó que el excesivo estudio de la astrología y la matemática llevó a Lampart a perder el juicio.

Es decir, desde su estancia en Europa ya parecía a algunos que se trataba de un hombre fuera de sus cabales. Fray Jeremías argumenta que por el hecho de haberse casado, Lampart abandonó sus estudios, lo cual trajo como consecuencia que el rey dejara de honrarle y hacerle favores, obligándolo a continuar por su cuenta. Como sea, el hecho es que Lampart era un hombre preparado que contaba con una vasta cultura. Además de lo ya mencionado, sabía de memoria el Antiguo Testamento, y dominaba el latín y otros idiomas, lo cual le permitió conocer una serie de textos poco accesibles al común de los individuos de su época, que difícilmente fueron traducidos al castellano. Esto, aunado al hecho de que viajó por distintos países en el viejo continente, le dio la posibilidad de tener un acercamiento más estrecho con otras culturas. Sin duda, era un individuo con una mentalidad excepcional para su tiempo. En ese sentido, es difícil creer que por su excesivo estudio en temas de astrología o matemáticas, Lampart estuviera fuera de toda cordura, lo cual nos ha de hacer reflexionar sobre las aparentes “fantasías”, que lo llevaron a prisión, e incluso a hacerse merecedor de uno de los castigos más severos en su época: la hoguera. ¿Se trataba de un loco, un hereje, un embustero, un peligro para el orden político, o un hombre sumamente culto e incomprendido, en una dura situación económica?

En la pobreza, sin apoyo para continuar sus estudios, es donde Guillén de Lampart decide embarcarse a Nueva España, con ideas de aventura, pero, además, con la esperanza de encontrar

<sup>4</sup> Se refiere a El Escorial.

una condición de vida más cómoda y digna. Al respecto, fray Miguel de Santa María se refería a Lampart como un hombre que vivía en condiciones muy complicadas, y que gracias a las mentiras que decía, y que algunos le creían, lograba tener un techo modesto, comida y algunas monedas. Como anécdota que representa bien las circunstancias, cuenta Miguel de Santa María que la lavandera de la posada en la que vivía Lampart le dijo que este se había quedado desnudo en la cama mientras le lavaba la única camisa que tenía.<sup>5</sup> Así, en medio de esta pobreza, Lampart empieza a elaborar una serie de estrategias para llegar a América. Sabía de su condición de plebeyo, por lo que tuvo que recurrir a una serie de mentiras para embarcarse a Nueva España.

Lampart partió el viernes 6 de abril de 1640.<sup>6</sup> Cuando llegó al puerto, ya estaba allí el nuevo virrey de México, don Diego López Pacheco, marqués de Villena y duque de Escalona, quien venía a sustituir a don Lope Diez Armendáriz, marqués de Cadereyta, quien había sido virrey en México de 1635 a 1640. Villena perteneció a una de las casas más nobles de España, pues descendía del lusitano duque de Braganza y del rey Manuel de Portugal, parentesco que terminó provocando graves problemas en Nueva España en el momento en que Portugal se separó de Castilla. Esta coyuntura política la vivió de cerca Lampart, y más adelante me referiré a ella. Junto con el marqués de Villena venían, en la misma flota, don Juan de Palafox y Mendoza, visitador general de la Nueva España, Juan Alonso de Ocón, obispo de Yucatán, y fray Francisco de Hevia y Valdés, obispo de Nueva Vizcaya. Lampart viajaba, pues, con grandes personalidades de la política y la jerarquía eclesiástica. A mi parecer, nuestro personaje no solo era consciente de ello, sino que seguramente intentó

<sup>5</sup> “Declaración de fray Miguel de Santa María de la Orden de San Francisco contra Guillén Lombardo en la audiencia de la tarde”, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, f. 6.

<sup>6</sup> Gojman, *La Inquisición...*, p. 5. Sin embargo, Javier Meza afirma que Guillén zarpo un 21 de abril del mismo año.

sacar provecho, lo cual nos puede ayudar a precisar el rumbo que tomaron sus pretensiones en vista a su próximo arribo a la Nueva España.

El 24 de junio, a las tres de la tarde, desembarcaron en el caluroso puerto de Veracruz, pero no pudieron llegar a la ciudad de México hasta el 28 de agosto de dicho año.<sup>7</sup> El contexto que Lampart encontró a su llegada fue de conflicto político y desajustes sociales. Los sucesos de sus dos primeros años de estancia en la Nueva España tuvieron significados distintos. Entre ellos, la decisión de quedarse a radicar en la capital y no ir a provincia fue determinante para los objetivos que decía ambicionar, siendo el más importante, pero también el más delirante, convocar a un levantamiento para liberar a negros esclavos, dar tierra a indios y mestizos, y después erigirse como rey de México. Por supuesto, esto era una historia fantasiosa que Lampart solía contar para darse importancia e intentar vincularse con la gente del poder en la Colonia; sin embargo, por los problemas en que se vio involucrado, fue más que evidente que no tenía una idea clara de la situación que pasaba la Colonia, a pesar de creer haberse informado lo suficiente desde que estaba en España. Hablar de insurrecciones en ese contexto era una cuestión delicada.

Como plebeyo, Lampart se tenía que ganar la vida como podía. Este tipo de personajes, en la época, tendían al ocio; muchos eran, de hecho, como nómadas que vivían al margen de la sociedad estable. Lo anterior lo representa Francisco de Quevedo<sup>8</sup> a través de la figura del *pícaro*, personaje sui géneris en la sociedad española del siglo XVII. Producto de la crisis, se trata de un antihéroe que iba por los caminos en busca de hacer fortuna, siempre con mentiras, fantasías y muchos sueños. Entre sus múltiples

<sup>7</sup> González, *D. Guillén...*, p. 4. Sin embargo, Jonathan Israel señala que esa flota desembarcó en el mes de julio. Pero también Javier Meza argumenta en su texto que arribaron a Nueva España en diciembre véase Meza, *El laberinto...*, p. 55.

<sup>8</sup> Quevedo, *Vida...*, pp. IX y X.

proyectos, Lampart intentó mejorar su suerte trabajando como sirviente para el nuevo virrey;<sup>9</sup> pero no le fue bien. Por lo mismo, se resignó a vivir de muchas formas, como pedir dinero a cambio de escribir cartas o recados. Llegó a ser el mozo de muchos amos, y cambiaba constantemente de patrón.

En tales circunstancias, es fácil concluir que Lampart mentía por necesidad. No era fácil que en esa sociedad aceptaran a un extranjero. Además, las sospechas de judaísmo se agravaron a raíz de que Portugal se independizó de Castilla. Frecuentemente tenía que esconder su nacionalidad y hacerse pasar por astrólogo, oficio por el cual la gente empezó a identificarlo.<sup>10</sup> Considero que, paulatinamente, su presencia para los inquisidores debió de resultar molesta, debido a sus aventuradas declaraciones; tanto, que fue necesario encarcelarlo.

Entre los muchos sucesos en los que se vio involucrado Lampart durante los dos años que pasó en Nueva España, antes de ser apresado por la Inquisición, hemos de destacar el encuentro que tuvo con Gabriel López de Bonilla, español radicado en México que se dedicaba a la astrología y a la matemática. En una de sus declaraciones, López de Bonilla dijo ante el tribunal de la Inquisición que una noche fue a su casa un hombre a solicitarle que le predijera el futuro. Ese hombre era Lampart, quien pidió a López de Bonilla que le dijera si llegaría de España algún oficio para él, porque había servido en las flotas del rey. Le comentó también que consideraba una forma de agradecimiento por parte del rey el hecho de nombrarlo capitán general del reino de Nueva España o de China.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> “Declaración de fray Miguel de Santa María de la Orden de San Francisco contra Guillén Lombardo en la audiencia de la tarde”, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, f. 7.

<sup>10</sup> Meza, *El laberinto...*, p. 57. Cabe destacar que “levantar figura” en aquel siglo XVII significaba hacer cartas astrales y leer el horóscopo o signo zodiacal.

<sup>11</sup> “Declaración de Gabriel López de Bonilla contra don Guillén Lombardo de Guzmán en audiencia de la tarde”, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, exp. 1, f. 2.

Declaraciones como esta fueron las que provocaron el encarcelamiento de Lampart. El 26 de octubre de 1642, el capitán Felipe Méndez Ortiz acudió a los juzgados de la Inquisición —ante figuras representativas de dicha institución, como Domingo Vélez de Asas y Argos, y Francisco de Estrada y Escobedo— a presentar su formal denuncia, argumentando que don Guillén Lombardo de Guzmán cometió graves delitos contra la santa fe católica, procurando por medios ilícitos y pacto con el demonio, saber del futuro que le deparaba, empleando además el peyote, cuyo uso supersticioso estaba prohibido por la Inquisición.<sup>12</sup>

Así, se le pidió al capitán Tomás Gómez Soznavar, alguacil mayor del Santo Oficio, que acudiera al domicilio de Lampart con las personas necesarias para realizar la detención. Las órdenes para Tomás Gómez fueron que sacara del aposento de Lampart todas las cajas, los cofres, los escritorios y los papeles, además de sus bienes, para ser llevados al Santo Oficio. Los documentos que entonces tenía en su poder Lampart fueron de vital importancia para que sus acusadores demostraran su culpabilidad durante la averiguación que le esperaba.

Una vez arrestado, Lampart fue trasladado inmediatamente a las cárceles secretas de la Inquisición, donde fue conducido al calabozo al que llevaban a los reos más peligrosos. Desde el momento en que los inquisidores tomaron preso a Lampart, este preguntó la causa de su detención, pero nunca se le respondió. Impaciente, Lampart hizo declaraciones a gritos pidiendo justicia. Al intentar callarlo, de inmediato Lampart alegó que no le podían impedir llamar a Dios, pero los inquisidores le echaron una mordaza.<sup>13</sup> La estancia de Lampart en las cárceles de la Inquisición se puede dividir en dos épocas; la primera va de 1642 a 1650, año en que se fugó con su compañero de celda Diego Pinto; la segunda, de 1650 a 1659. En 1650 fue aprehendido nue-

<sup>12</sup> “Declaración del capitán don Felipe Méndez Ortiz contra don Guillén Lombardo el 26 de octubre de 1642”, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, exp. 1, fs. 1 y 5.

<sup>13</sup> Lampart, Guillén, *Querrela...*, p. 8.



vamente por las autoridades inquisitoriales, hasta que fue sentenciado a la pena de la hoguera en 1659.

A través del largo proceso de Lampart podemos identificar, desde sus primeros momentos, los métodos a través de los cuales solía operar la Inquisición. En la mayoría de las declaraciones los testigos eran inducidos a partir de preguntas por parte de los inquisidores, o bien a partir de que los inquisidores les daban a conocer los castigos que recibirían en caso de complicidad. Por otro lado, es significativo que los inquisidores se hayan enfocado más en el delito de uso de peyote, que en la supuesta insurrección de Lampart, aun cuando esto último era más grave. A mi parecer, la causa de este proceder radica en que si el rey de España se enteraba del intento de insurrección, daría a conocer que no era jurisdicción de la Inquisición y solicitaría que se embarcara a Lampart a España para ser juzgado allá. De hecho así sucedió. Sin embargo, cuando el rey se enteró, acto seguido, la Inquisición solicitó el apoyo de La Suprema para que Lampart se quedara en México. La insistencia de que Lampart se quedara en Nueva España para ser juzgado por el tribunal novohispano es para destacar.

De esta manera, Lampart permaneció en Nueva España acusado del delito de sortilegio, el cual la Inquisición tenía todos los derechos de juzgar y sentenciar. Ahora bien, las declaraciones de Lampart poco tienen que ver con tal acusación. En su lugar, lo que hizo fue explicar de forma clara y contundente cómo pretendía lograr su levantamiento. Primero, pensaba desconocer al nuevo virrey que estaba por llegar a México, tachándolo de traidor y desleal; luego a través de una serie de documentos, supuestamente avalados por el rey de España, se nombraría virrey y gobernador; acto seguido, Lampart llegaría a palacio con un acompañamiento de quinientos hombres, para que, de manera violenta, tomara posesión del cargo de virrey, apresando a Salvatierra.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Salvatierra fue virrey de Nueva España de 1642 a 1648. Israel, *Razas...*, p. 220.

En todo el proceso, Lampart detalló a Méndez Ortiz cada aspecto de su supuesto nombramiento como virrey y del derrocamiento del anterior. En su declaración, incluyó los salarios que se les pagarían a los soldados que custodiarían a Salvatierra el día de su detención, además de una solicitud para que el anterior virrey, marqués de Villena, junto con don Juan de Palafox, y también el anterior virrey, marqués de Cadereyta, regresaran a España. Si toda esta información la dijo al capitán Felipe Méndez Ortiz aquella mañana de domingo, día en que se tomó la decisión de aprehender a Lampart, resulta factible pensar que efectivamente, en ese momento, Guillén podía ser considerado un peligro para la Colonia. A propósito de lo anterior, Solange Alberro señala lo siguiente:

el famoso caso de Guillén de Lampart vino nuevamente a plantear la cuestión de las relaciones de la Inquisición con las esferas del poder. Este insigne aventurero, que cautivó los espíritus y las imaginaciones al punto de parecer a unos como precursor de la independencia mexicana y de inspirar una literatura novelesca, pudo efectivamente representar un peligro potencial por sus proyectos de rebelión eficazmente secundados por una gran inteligencia, una cultura asombrosa y un conocimiento real del mundo colonial y sus debilidades.<sup>15</sup>

Por ello sostengo que, en contra de las razones dadas para mantener el proceso de Lampart bajo la jurisdicción de la Inquisición, la acusación que se hizo por el delito de sortilegio, que era lo mismo que una práctica hereje, fue de menor importancia. Hemos de atender más bien el hecho de que el Tribunal del Santo Oficio fue una institución representativa no solo del poder religioso, sino también del secular.

El documento formal que dictaba la aprehensión de Lampart fue presentado por el licenciado Melchor de Arazus, ayudante del secreto de la Inquisición, quien querelló criminalmente

<sup>15</sup> Alberro, *Inquisición...*, pp. 154 y 155.

contra don Guillén Lombardo de Guzmán. Los argumentos que presentó Arazus, en los cuales se resume la denuncia original, mostraban a Lampart como un hombre cristiano, bautizado y confirmado, acusado de haber cometido delitos en contra de la fe católica por medios ilícitos y pacto con el demonio, además de querer saber cosas futuras y dependientes del libre albedrío, que solo están reservadas a Dios, haciendo uso del peyote y consultando astrólogos; todo lo anterior, con la finalidad de levantarse contra el reino de la Nueva España, faltando a la fidelidad que debe al rey nuestro señor.<sup>16</sup>

Si atendemos a los delitos que se le imputaron a Lampart, evidentemente hay una clara acusación por herejía. Sin embargo, llama la atención que los inquisidores pusieron primero la acusación de los delitos que tenían que ver con el orden religioso y luego la pasaron por alto en cuanto Guillén fue hecho preso, para así darse a la tarea de investigar las acciones que podían poner en riesgo la estabilidad del poder político y económico de la Colonia. De esta manera, los inquisidores tenían elementos suficientes para justificarse ante el poder real sobre la permanencia de Lampart en México, a la vez que podían hacerse cargo de investigar y juzgar lo referente al orden civil.

Melchor de Arazus pidió que Lampart fuera hecho preso y se confiscaran sus papeles. Fue así como Lampart se convirtió en uno de los prisioneros más vigilados por la Inquisición durante la segunda mitad del siglo XVII en México. El mencionado encarcelamiento denota que algo se salió de control. Las leyes a partir de las que se juzgaba en realidad formaban parte de un esquema legal independiente del rey. Aunque este tuvo cierto poder sobre la Iglesia católica, la Inquisición se mantuvo al margen de dicha institución. La Inquisición, pues, tenía sus propias leyes, y no le entregaba cuentas a nadie, lo cual la convirtió en un peligro para el poder real.

<sup>16</sup> Documento que muestra la aprehensión de Guillén Lombardo, el 26 de octubre de 1642, México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, exp. 1, fs. 1 y 2.

Ahora bien, sigamos más de cerca la actuación de Lampart durante el proceso que se le siguió. Ante la confusión que le produjo su detención, sugirió a los inquisidores que hicieran las preguntas que quisieran; él anotaría y respondería. Así, empezaron preguntando si había estudiado. Sin más, Guillén pronto contó toda la historia de la educación que había recibido en los principales colegios de Londres y de España, además de enumerar las disciplinas que había estudiado y los maestros que lo instruyeron. Los inquisidores, entonces, dijeron que toda esa sabiduría la estaba empleando mal, comentario que llamó la atención de Lampart, a lo que respondió nuevamente, en forma de pregunta, por qué lo habían hecho preso. Era evidente que a Lampart no le quedaba clara su situación como prisionero de la Inquisición.

Dentro de toda esta falta de claridad, parece que los inquisidores, por momentos, creyeron la supuesta relación de Lampart con el rey, pues en esta audiencia le preguntaron también si le había escrito. Quizá, detrás de la detención, de la arbitrariedad, de la falta de transparencia, del abuso de autoridad, de la manipulación de las evidencias y de la falta de claridad en las acusaciones, se encontraba el temor de que Lampart fuera un espía enviado por las autoridades de la metrópoli para vigilar las acciones de la Inquisición, lo cual bien podría mostrarnos que, en el fondo, la Inquisición realmente actuaba en función de las conflictivas relaciones entre los poderes de la época, independientemente de cualquier función judicial, tanto en el terreno secular como en el religioso.

Lo que Lampart tuvo que enfrentar, a mi parecer, se ha de explicar por los conflictos entre autoridades del orden civil y clerical de mediados del siglo XVII en la Nueva España. Es decir, Lampart, en realidad, no tuvo la posibilidad de conocer los motivos por los que se le juzgaba, los cuales tenían su causa en las relaciones políticas de la Colonia. Por ello, gran parte de sus declaraciones nos suenan como fuera de lugar e, incluso, fuera de toda cordura.

A pesar de ello, varios de los textos de Lampart revelan los mecanismos que utilizaron los inquisidores para hacer cautivos a los judaizantes y a él mismo. Sus denuncias escritas contra los representantes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, irónicamente, como nadie en su época, muestran cómo los inquisidores abusaban del ejercicio de su autoridad tanto en su contra como en contra de los portugueses acusados de practicar el judaísmo.

Lampart estaba como fuera del orden colonial mexicano. Como muchos de su época, llegó a Nueva España con ideas de grandeza. Tachado de loco por muchos y de mentiroso por otros, fue también un hombre de amplia cultura. A pesar del desconocimiento de su contexto, sus escritos reflejan un sólido sustento teórico, que causó más de un problema a sus adversarios. La racionalidad de sus argumentos, a pesar de lo confuso de la situación, pone de manifiesto las contradicciones de la actuación de la Inquisición.

En ese sentido, Lampart desafió a una de las instituciones de mayor poder en la Colonia. Por supuesto, me parece que desconocía cómo funcionaban las cosas en ella, pero, a la vez, sus argumentos dejaron un precedente para la futura política mexicana, pues, además de cuestionar de forma escrita el proceder de los inquisidores, al sugerir y sostener que se estaba cometiendo un acto de injusticia en su contra, se hizo de todos los elementos intelectuales para poder demostrarlo. Dio muestra de su gran lucidez, sabiduría y erudición. Sus contestaciones verbales y escritas se pueden considerar como verdaderos tratados de teología. Además, los argumentos que dio a conocer en los libelos que colocó en las calles más importantes de la ciudad de México cuando se fugó en compañía de su compañero, Diego Pinto, la detallada fuga, su Regio Salterio y los cuestionamientos en los que metió al visitador don Pedro de Medina Rico en las entrevistas que tuvo con él, constituyen una herencia que habría de ser usada por las generaciones futuras.

Para finalizar, aún hemos de indagar en uno de los sucesos por los que Lampart fue encarcelado. En general, considero que su detención respondió a dos factores fundamentales; primero, a la información que llegó a los oídos de los inquisidores de lo que Lampart pretendía; es decir, rebelarse en contra del poder del rey; segundo, a las acciones que hizo para lograr el supuesto objetivo. Una de estas acciones, quizá la más ruidosa, fue su insistencia para que el indio Ignacio, proveniente de Taxco, le ayudara a lograr la insurrección, llamando a los indios de aquella región para sumarse a la revuelta. Supuestamente, con ese apoyo no solo se erigiría como rey de México, sino que daría tierra y libertad a mestizos, indios y negros. Podemos apreciar, en la siguiente declaración, el tono de las peticiones que hizo al indio Ignacio:

que animase a los naturales de la dicha su tierra para que juntasen trescientos o más indios flecheros y ayudasen a cuatrocientos hombres que él había de buscar con toda brevedad para que con armas de fuego todos juntos restaurasen esta tierra y la libertasen de la tiranía con que los trataban y los indios se verían con su libertad y se restaurarían todas sus haciendas, gozando de quietud, honras y preeminencias y que lo dijese así a todos los naturales... y no pagarían tributo... ni otras pensiones de repartimiento y trabajos, porque de todo esto los había él de librar.<sup>17</sup>

También lo expresó de esta manera:

cuando llegase a esta ciudad el virrey Conde de Salvatierra a título desleal, le había de despojar de su gobierno y oficio de virrey con cédulas falsas y que para esto esperaba se introdujese el papel sellado primero que viene de España en cualquier aviso del año de cuarenta y tres, porque fuese de aquel mismo año y que haría que un indio falsease los dichos sellos, letras que le corresponde, forma de su Majestad y consejeros de Indias, porque tenía habilidad el dicho indio para hacerlo muy bien, porque era muy su

<sup>17</sup> Declaración del don Ignacio, indio principal, contra don Guillén Lombardo. México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, exp.1, fs. 48-52v.

amigo [...] estas cédulas eran para que el dicho don Guillén fuese admitido por virrey de este reino y que había de dar orden para que todas estas cédulas y órdenes viniesen en un pliego cerrado, intitulado al Provincial de San Francisco [...] para que luego le diesen el cargo de gobierno y de ahí le trajesen con acompañamiento a palacio, y si no quisiesen de grado él tendría dispuesto hasta quinientos hombres amigos, que con violencia le hiciesen admitir por virrey, prendiendo al dicho Conde de Salvatierra por traidor [...] poniéndole cuarenta guardias con salario de tres pesos cada día. Y que deseaba que el marqués de Villena, don Juan de Palafox y Marqués de Cadereyta se fuesen a España.

Y que hecho ya virrey, dentro de dos o tres meses [...] ofrecía libertad a todos los esclavos mulatos y negros y de estos y a los indios hacerlos capaces de puestos y oficios honrosos, todos obligados le aclamarían por Rey y lo sería de este reino.

Y [...] levantado por rey y publicado el bando a favor de los esclavos e indios, también contiene abrir el comercio con Francia, Holanda Inglaterra y Portugal, este reino estaría abundantísimo así de azogues como de los demás géneros y mercaderías.<sup>18</sup>

Ante estas declaraciones, hemos de preguntarnos, ¿Guillén Lombardo de Guzmán fue un hombre que verdaderamente conspiró para convertirse en rey de México y así lograr la independencia de la Nueva España?, ¿era un peligro real para el orden colonial?, la Inquisición, independientemente de sus oscuros manejos durante el proceso y de sus conflictos políticos con el rey, ¿tenía motivos para suponer que realmente este hombre era un peligro para el orden de ese entonces? Considero que, tomando en cuenta los elaborados planes de Lampart, su insistencia por encontrar personas que comulgaran con la causa, así como su situación de extranjero en una época en la que, por los conflictos políticos, no se podía confiar en ellos, podía ser justificadamente

<sup>18</sup> Declaración del capitán Felipe Méndez Ortiz contra don Guillén Lombardo; se mencionan supuestos documentos que mencionan la conspiración de don Guillén contra el rey de España. México, AGN, Ramo Inquisición, vol. 1496, exp. 1.

considerado una amenaza, a pesar de lo delirante de sus dichos y sus actuaciones. Con esto, no estoy asegurando que Lampart realmente pretendía convertirse en rey de México; la Inquisición simplemente procedió ante una posible amenaza propia de su época, revelando, en el proceso, los métodos a través de los cuales funcionaba. Lampart, en realidad, fue un hombre que, al carecer de un contexto claro de la Colonia, cometió una serie de errores que lo llevarían a permanecer 17 años en las cárceles de la Inquisición, para ser llevado, finalmente, al quemadero en la plaza de San Hipólito.

La importancia del caso de Lampart, a mi parecer, la hemos de valorar a partir de 1659, año en que Guillén fue enviado a la hoguera. Fue entonces cuando instituciones, como el Consejo General de la Inquisición en España, la Corona, el papa, voltearon la mirada a la Inquisición mexicana, lo cual trajo como consecuencia una serie de destituciones de inquisidores y la imposición de reglas más fuertes para controlar la forma en que, hasta entonces, había actuado la Inquisición.

Durante el siglo XVIII, la figura del virrey fue reivindicada como el verdadero representante del poder del rey de España. Los inquisidores tuvieron que entregar cuentas directamente a La Suprema, y el propio rey de España tuvo que limitar el poder de la Inquisición novohispana. Más tarde las reformas borbónicas darían cuenta de que el virreinato de la Nueva España adquiriría por primera vez estatus de colonia. El caso de Lampart, por su complejidad y por sus absurdos, por la duración del proceso y por la racional resistencia de nuestro personaje, nos ofrece una excelente oportunidad para indagar en las verdaderas causas que dieron origen a dichas transformaciones y un motivo de reflexión para juzgar el funcionamiento de las instituciones políticas del momento. ¿Fue Lampart un precursor de la independencia, casi dos siglos antes de su consumación? Quizá sea aventurado asegurarlo, pero su figura y su proceso son un símbolo de algunas de las contradicciones del orden colonial que el movimiento de independencia buscó reconciliar.





CONTROVERSIA DEL SANTO OFICIO:  
DISERTACIONES SOBRE EL PAPEL  
DE LA INQUISICIÓN EN EL DERROCAMIENTO  
DEL VIRREY ITURRIGARAY EN 1808

Carlos G. MEJÍA CHÁVEZ\*

la noche del 15 a las doce y tres cuartos, distribuido aquel pequeño número en trozos, se dirigió cada uno a cumplir la comisión que Yermo puso a su cargo. Fueron presos a un tiempo el virrey, sus hijos, su esposa, el secretario de cartas, [...], dos regidores, un fraile y dos canónigos.

Juan LÓPEZ CANCELADA<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *La prisión de Iturrigaray en la Inquisición.*  
II. *Análisis historiográfico sobre los hechos.* III. *Conclusiones.*

Tras la deposición del virrey Iturrigaray, el arresto de los síndicos del ayuntamiento y de otros individuos realizado por los “volunta-

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> *Sucesos de Nueva España hasta la coronación de Iturbide*, estudio introductorio y notas de Verónica Zárate Toscano, México, IJMLM, 2008, p. 88. Fueron arrestados los abogados Francisco Primo de Verdad y Juan Francisco Azcárate, el mercedario fray Melchor de Talamantes, además del abate del convento de Guadalupe, Francisco Beye Cisneros, el canónigo de la catedral, José Mariano Beristáin y Sousa, y el auditor de guerra, José Antonio Cristo y Conde.

rios de Fernando VII”, cofrades de la elite comercial de las ciudades de México y Veracruz, y algunos miembros de la guardia que permitieron el paso al Palacio, dirigidos por Gabriel de Yermo, y, según se cuenta, en complicidad con los oidores, el arzobispo y la Inquisición, la situación política y social del centro de la Nueva España experimentó un nuevo periodo de incertidumbre. Los sucesos acaecidos entre la noche del 15 y la madrugada del 16 de septiembre de 1808 no hicieron más que empeorar esos precarios e inciertos momentos, pues durante las primeras horas de esa mañana, la emotividad de los habitantes de la capital cambió de un estado de aparente pasividad a uno de estupor, al contemplar la plaza central y la de Santo Domingo celosamente resguardadas por cañones y sujetos fuertemente armados; esto se agravaría, seguramente, cuando fue leída una proclama firmada por las autoridades novohispanas, en la que se notificaba que la deposición y reclusión de Iturrigaray fue llevada a cabo por “el pueblo”, al que paradójicamente se conminaba a permanecer tranquilo, pidiéndole “[...] descansad sobre la vigilancia del Real Acuerdo: todo cederá en vuestro beneficio; las inquietudes no podrán servir sino de dividir los ánimos y de causar daños que acaso serán irremediables”.<sup>2</sup> Más indignación provocaría el hecho de que además “el Pueblo” había pedido que los pliegos de Providencia no fueran abiertos, pues el pueblo, entiéndase los oidores y los integrantes del comercio, temía que el mando pasara a manos de algún favorito del odiado Godoy, lo que entonces permitió que el poder permaneciera bajo el mando de Garibay.<sup>3</sup> Dado que los

<sup>2</sup> “Proclama de Francisco Jiménez avisando la prisión del Sr. Iturrigaray”, ed. facsimilar, en Hernández y Dávalos, J. E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, INEHRM, 1985, t. I, p. 592; Guedea, Virginia, *En busca de un gobierno alterno. Los Guadalupe de México*, México, IIH, UNAM, 1992, p. 18.

<sup>3</sup> “Acta de la Audiencia y Real Acuerdo, en que se manifiestan las razones por que no se abrieron los pliegos de Providencia y se eligió por virrey al Sr. Garibay”, en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. I, pp. 593 y 594; *La nobleza mexicana en la época de la Independencia 1780-1826*, trad. de Marita Martínez del Río de Redo, México, FCE, 2006, pp. 161 y 162.

medios de información oficiales o autorizados no ofrecían un servicio fiable, la sociedad llenaba esos huecos de desinformación con proclamas en las que manifestaron su sentir: “[...] pasquines, libelos y demás papeles anónimos de subversión encontrarían eco en número indeterminado de rumores —y viceversa— con los cuales la gente daba cauce de su propio parecer sobre ‘los asuntos del día’ y suplía la escasez de información al respecto”.<sup>4</sup> A lo largo de un “poema anónimo” —rescatado por Virginia Guedea—, escrito mucho tiempo después, se dieron a conocer los acontecimientos y las consecuencias anteriormente expuestas:

1	3	6
Dizque en México ya no hay Acuerdo ni Real Audiencia, dizque ya no hay presidencia ni existe Iturrigaray.	Dizque lo prendieron cuatro mentecatos del Comercio y dizque al siguiente día dijeron que lo hizo el pueblo y dizque este pueblo puso un virrey de cera o cero, dizque el pobre sólo hace lo que le manda el Acuerdo.	Dizque el Gobierno iba a abrir los pliegos de Providencia y dizque ellos no quisieron porque no les tuvo cuenta y dizque por darles gusto se hizo cuanto ellos pidieron. <sup>5</sup>

Entre otras cosas apuntadas en este anónimo, el autor “evidenciaba” al público que los integrantes del cabildo comercial y los del acuerdo habían sido los autores de la asonada y quienes en realidad tenían el control del gobierno,<sup>6</sup> pero, curiosamente, en esta inculpación no se hizo referencia alguna contra el arzobis-

<sup>4</sup> Zárata Miramontes, Óscar, *Un gobierno precario. Relaciones de poder e incertidumbres de la legitimidad política en la Nueva España, 1808-1809*, tesis de licenciatura, México, FFyL, UNAM, 2010, p. 97.

<sup>5</sup> Guedea, “Un poema anónimo sobre el golpe de Estado de 1808”, en Buriano, Ana y von Grafenstein, Johanna (coords.), *Revista Secuencia, Soberanía, lealtad e igualdad: las respuestas americanas a la crisis imperial hispana, 1808-1810*, número conmemorativo, 2008, pp. 65-72. La selección de los versos es mía.

<sup>6</sup> “Hechos y antecedentes que se tuvieron presentes para la destitución de Iturrigaray”, en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. I, pp. 643-652; Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la revolución mexicana iniciada el 15 de septiembre*

po y/o los integrantes de la Inquisición, en que, tal como han supuesto o sostenido algunos autores en sus obras, se les atribuyera o se les incriminara de haber fraguado o tomado parte en el golpe, lo que desde luego no significa que no se hubieran dado opiniones o generado recelos en su contra.<sup>7</sup>

Esta circunstancia permite plantear la siguiente cuestión: ¿se sabe cómo fue “realmente” la participación del arzobispo y especialmente la de los ministros del tribunal inquisitorial en el desarrollo de esos dramáticos sucesos? Es probable que no, pues según hemos corroborado, los historiadores y los historiógrafos que se han dedicado al estudio de la temática independentista —desde el siglo XIX hasta nuestros días— no han concordado o desarrollado un análisis riguroso y crítico sobre el papel que jugaron ambas instituciones en el golpe, pues los que en algún momento se han referido al caso sostienen la tesis de que la conspiración fue fraguada con su beneplácito.<sup>8</sup> Pero ¿qué tan verídicas son estas aseveraciones? Al parecer no existen pruebas más allá de la especulación —o la tradición— que pongan en duda la participación “premeditada” del prelado y la Inquisición en el complot; incluso la reclusión de Iturrigaray y sus hijos en las habitaciones del inquisidor Prado ha sido tomada como la prueba inequívoca de la anuencia que este tuvo sobre la materia.

## I. LA PRISIÓN DE ITURRIGARAY EN LA INQUISICIÓN

Un cañón va por delante, el Virrey ocupa el medio en su coche, y a los lados El Parián y los de Yermo: todos cuitados, todos en

*de 1810 por el C. Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de los Dolores en el obispado de Michoacán*, ed. facsimilar, México, ICH-FCE, 1985, t. I, pp. 7 y 8.

<sup>7</sup> *Denuncia que hace el p. fr. Manuel de Loygorri, contra el p. fr. Bartolomé Carmona, guardián que fue electo del convento de Valladolid, por haber predicado un sermón en el que se ataca al denunciante, a la provincia, al Sr. arzobispo, y a los Sres. inquisidores*, México, AGN, Inquisición, 1808, vol. 1416, exp. 27, fs. 321-322.

<sup>8</sup> “Un poema anónimo...”, en Buriano y von Grafenstein (coords.), *Revista Secuencia...*, pp. 65-72.

silencio en las almas de todos el espanto, y él para el Santo Oficio marcha cual reo. Guillermo Prieto.<sup>9</sup>

Existen varias versiones acerca de lo ocurrido la madrugada del 16 de septiembre de 1808 en el palacio virreinal; la mayoría de ellas concuerdan con que después de ser el virrey Iturrigaray aprehendido junto con su familia por un grupo de embozados que habían irrumpido abruptamente en sus habitaciones, se ordenó poner al tanto de lo sucedido al arzobispo y a los oidores. Minutos después de ser estos notificados por los golpistas, se les conminó a dirigirse a la sala del acuerdo, donde decidirían la suerte del todavía virrey y su familia, a la par de que se designaría a un nuevo mandatario. Sobre la organización del golpe se ha señalado que de ella estaban enterados algunos miembros de la Audiencia, y otros personajes, entre ellos los inquisidores y el arzobispo Lizana, de quien, también se dice, horas antes recibieron los golpistas “su bendición” para llevar a cabo la encomienda; en todo caso dichos personajes solo debían esperar el momento en que culminara el golpe.<sup>10</sup> Al cabo de un rato, una vez que fue impuesto como virrey el octogenario mariscal de campo, don Pedro Garibay —quien también había sido sorprendido—, los conspiradores procedieron a encerrar a los cautivos en distintos lugares: Iturrigaray y sus dos hijos mayores fueron conducidos al palacio inquisitorial, mientras que su esposa y sus hijos pequeños fueron trasladados al convento de San Bernardo, ambos, sitios cercanos al palacio virreinal. Entretanto, en el Tribunal del Santo Oficio el inquisidor Bernardo de Prado y Obejero recibió una minuta firmada por el regente de la Audiencia, Pedro Catani, en la que se le hacía saber que se requería

<sup>9</sup> María y Campos, Armando de, *Lírica y dramática de la Independencia nacional*, México, INERHM, 2009, p. 29.

<sup>10</sup> Real Díaz, José Joaquín y Heredia, Antonia María, “José de Iturrigaray (1803-1808)”, en Calderón Quijano, José Antonio (dir.), *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos IV*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1972, vol. 2, pp. 182-331.

poner en paraje seguro y decente a tres personas, padre y dos hijos que permanecen incomunicados, (por lo que) se ha determinado por el Real Acuerdo, con asistencia del Il[ustrisí]mo Señor Arzobispo, del señor deán y doctoral de esta Santa Iglesia que se trasladen a las cárceles casas de ese tribunal, y espera dicho Real Acuerdo que V[uestras] S[eñoría]s accedan a esta resolución que les comunicó de su orden<sup>11</sup>

La minuta escrita por Catani no le especificaba al inquisidor Prado quiénes eran esos personajes que debían ser recluidos con atenciones especiales, por lo que se sugiere que el inquisidor posiblemente no tenía idea alguna de lo que estaba ocurriendo a escasas calles del tribunal. En el mismo oficio se hacía alusión de que el Real Acuerdo, con el patrocinio del arzobispo Lizana y el deán de la Iglesia, el inquisidor Isidoro Sainz de Alfaro, “decidieron” el traslado de los presos a la Inquisición; este renglón, sencillo en apariencia, bien podría ser tomado como otra prueba inequívoca de que ambos tuvieron una participación activa en la deposición.

Pero a pesar de esa suposición, este pequeño fragmento también podría proponer que si bien ambos personajes, sin duda, estaban enterados —directa o indirectamente— de que se estaba preparando una conspiración, no significa forzosamente que la apoyaran o formaran parte de ella; antes bien, suponemos que el traslado al Tribunal tuvo como fin resguardar la vida del exvirrey en caso de que ocurriera un evento impredecible que pudiera poner en peligro su integridad y la de su familia, ya fuera que algunos de los conmocionados conjurados al calor de la situación se atrevieran a propasarse con ellos;<sup>12</sup> o quizá, en caso de susci-

<sup>11</sup> *Carta de Pedro Catani a los señores inquisidores sobre el pedimento de reclusión de tres personajes en las habitaciones del Santo Oficio*, México, AGN, Indiferente virreinal, 1808, caja 1646, exp. 30, f. 1. Agradezco al doctor Gabriel Torres Puga el haberme proporcionado una reproducción de la minuta.

<sup>12</sup> “Relación o historia de los primeros movimientos de la insurrección de Nueva España y prisión de su virrey Dn. José de Iturrigaray. Escrita por el capitán del escuadrón provincial de México Dn. José Manuel de Salaverría y

tarse algún intento para rescatarlos, pues no sería probable que de acaecer una hipotética algarada contra los conspiradores y se intentara liberar a Iturrigaray ¿quién hubiera sido tan valiente y atrevido como para profanar el palacio inquisitorial? La fortificación de las calles que colindaban a la plaza de Santo Domingo y de esta misma son la prueba fehaciente del temor a un intento de rescate de Iturrigaray:

Los voluntarios se ocupan [...] de organizar la victoria formando diez compañías [...] y estableciendo los turnos de guardia en los sitios de vigilancia conveniente, y sobre todo frente a la casa del inquisidor, donde se halla el virrey, fortifican el retén de vigilancia. Sesenta hombres con seis artilleros y un cañón defienden aquel lugar de cualquier posible intento de los partidarios de Iturrigaray.<sup>13</sup>

Es probable que al hacerse esta propuesta no se hubiera contemplado únicamente la protección proporcionada por “el paisanaje” y la caballería de Michoacán, sino que además se pudo haber argüido al sentimiento de temor y de respeto que la población le profesaba a la Inquisición.<sup>14</sup> Cabe señalar que a pesar de las medidas precautorias que se tomaron para el traslado y la permanencia de Iturrigaray en el palacio inquisitorial, días más tarde (18 de septiembre) él y sus hijos serían enviados al conven-

presentada al actual virrey de ella el Exmo. Sor. Dn. Félix Ma. Calleja”, García, Genaro, *Documentos históricos mexicanos*, ed. facsimilar, México, INEHRM, 1985, t. II, p. 316; Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde sus primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, ed. facsimilar, ICH-FCE, 1985, t. I, p. 248.

<sup>13</sup> Lafuente Ferrari, Enrique, *El virrey Iturrigaray y los orígenes de la independencia de Méjico*, pról. de Antonio Ballesteros Beretta, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1941, pp. 254-256; Alamán, *op. cit.*, t. I, p. 249; Bustamante, *op. cit.*, t. I, p. 695; Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de, *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, o verdadero origen y causas de ella con relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*, edición, introducción y notas de André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Berling, prefacio de David Brading, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, p. 171.

<sup>14</sup> “Relación...”, en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. I, p. 665.



to de los betlemitas, donde permanecerían hasta la madrugada del día 20, cuando se determinó su salida hacia la prisión de San Juan de Ulúa, en el puerto de Veracruz, de donde serían enviados a España.<sup>15</sup>

## II. ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO SOBRE LOS HECHOS

“Mier! divino Mier, hé aquí el fruto más sazonado de tu buen celo. Carlos María de Bustamante”.<sup>16</sup>

Se ha hecho hincapié en la cuestión sobre los estudios históricos de mediados del siglo XIX y recientes, en los que se ha comentado la tesis de que la participación de la Inquisición y del arzobispo en la conjura fue deliberada; sin embargo, ateniéndonos a la lectura de dichos estudios, hemos observado que la mayor parte de los correspondientes a nuestra época no distan mucho de las versiones narradas por los autores decimonónicos, incluso parece que solo los han citado sin analizar detenidamente el tenor; por ejemplo: Fernando Pérez Memen, Virginia Guedea y David A. Brading citaron en sus obras a Alamán, quien responsabilizaba a Lizana. Salvo Guedea, ninguno de los otros mencionó o responsabilizó a la Inquisición o a alguno de sus ministros.<sup>17</sup>

Por su parte, Gabriel Torres Puga manifestó que “la aprehensión de Iturrigaray [...] contó con la total cooperación del arzobispo y de los inquisidores”, afirmando que “en la deposi-

<sup>15</sup> Estos cambios ocurrieron en razón de la inquietud que existía entre los individuos que resguardaban a Iturrigaray, pues según parece estos llegaron a propasarse con él. Por otro lado, José María Luis Mora mencionaba que el cambio de estancia se debió a que los ánimos del pueblo ya se habían relajado. *Méjico y sus revoluciones*, París, Librería de la Rosa, 1836, t. III, p. 350; Lafuente Ferrari, *op. cit.*, pp. 262-264 y 266 y 267.

<sup>16</sup> *Cuadro histórico...*, t. I, p. 1.

<sup>17</sup> *El Episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, México, Colmex-CEH, 2011, p. 63; *En busca de un gobierno...*, p. 17; *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 2003, p. 604.

ción del virrey estuvo presente el arzobispo Lizana [y el] inquisidor Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont”; exponiendo finalmente que la fuerte guardia colocada en el palacio inquisitorial “evidenció” la participación de los inquisidores en el golpe.<sup>18</sup> Timothy A. Anna, quien tomó mucha de su información de las testificaciones recopiladas por Hernández y Dávalos, y Genaro García, declaraba que “a las dos de la mañana, el arzobispo y la Audiencia se reunieron [...] para aprobar formalmente la destitución de Iturrigaray”.<sup>19</sup> Alfredo Ávila y Ricardo Moreno mencionaron que “los oidores Guillermo de Aguirre y Bernardo (de) Prado y Obejero, junto con los miembros del poderoso consulado de la ciudad, organizaron una conspiración para apresarse al virrey y a los promotores de una junta”.<sup>20</sup>

Finalmente, otros autores destacados, como Ernesto de la Torre Villar, Eric van Young y Christon I. Archer, no hicieron mención alguna en sus obras ni de los personajes ni de las posturas anteriores. Es interesante y curioso a la vez observar que dentro de toda esta búsqueda bibliográfica no se halló referencia sobre estos eventos en la *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, de José Toribio Medina. Por otra parte, huelga decir que los testimonios escritos por los historiadores decimonónicos de la Independencia suelen ser en buena parte inconsistentes, por lo que nos ha parecido importante exponer las versiones sobre la confabulación de septiembre de 1808 que cada uno de ellos, los más destacados por la historiografía mexicana, escribieron, para que mediante ellos el lector pueda sacar una deducción propia sobre el argumento en cuestión.

Comencemos con José María Luis Mora, quien escribió en el tomo III de *Méjico y sus revoluciones* (1836) que el orquestador

<sup>18</sup> *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa, Conaculta-INAH, 2004, pp. 72 y 73.

<sup>19</sup> *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1981, p. 72.

<sup>20</sup> “El vértigo revolucionario Nueva España 1808-1821”, en <http://www.historiapolitica.com>, p. 10.

principal de la asonada había sido el oidor Guillermo de Aguirre, pero que por razones de discreción prefirió otorgar la dirección a Yermo, comentando además que solo a unos cuantos oidores comunicó sus “designios”. Posteriormente del golpe, Mora mencionó que Aguirre se dirigió al Acuerdo y al arzobispo, quienes fueron conducidos al palacio, pero no hace mención sobre una participación “personal” de Lizana o la Inquisición.<sup>21</sup> Lucas Alamán, en su *Historia de Méjico* (1850), señalaba como autores y participantes del golpe a Yermo y a otros personajes, tales como Juan López Cancelada y Jabat, afirmando que el arzobispo Lizana y el inquisidor Sainz de Alfaro tenían conocimiento del plan, así también los oidores y los demás comerciantes españoles.<sup>22</sup>

Alamán coincidía con Mora en que “mientras se hizo la prisión del virrey y su familia, otros de los conjurados condujeron a la sala del acuerdo a los oidores, al arzobispo y a otras autoridades”. Por otro lado, coincidía con Mier sobre el aviso que Iturrigaray tuvo, por medio de un joven desconocido, acerca de que se fraguaba una conspiración.<sup>23</sup> Carlos María de Bustamante, en su *Cuadro histórico de la revolución mexicana* (1843), mencionó que el virrey había sido conducido a la Inquisición escoltado por Juan Collado y por el canónigo Jarabó bajo el cargo de hereje, “porque era preciso engañar al pueblo con lo que más ama que es la religión para evitar su alarma”. Así mismo, justificó, casi disculpando, la participación del arzobispo Lizana en los eventos, pues este había sido sorprendido en cama, creyendo cuanto se le había dicho y dando la bendición a los agresores, “como si fuesen a medírselas con vestigios, o partiesen para una expedición de Cruzada a Palestina”.<sup>24</sup>

La versión de Bustamante sobre este hecho es importante, pues, si es que podemos creerle, se entiende que el arzobispo no

<sup>21</sup> Mora, *op. cit.*, pp. 539-545.

<sup>22</sup> Alamán, *op. cit.*, t. I, p. 244; Lafuente Ferrari, *op. cit.*, pp. 181-235.

<sup>23</sup> Alamán, *op. cit.*, pp. 244-249; Mier, *op. cit.*, p. 164; Lafuente Ferrari, *op. cit.*, p. 247.

<sup>24</sup> Bustamante, *op. cit.*, t. I, pp. 5-8.

esperaba con “impaciencia” a que ocurriera el golpe o de que estuvo presente durante el efecto. Tiempo después, en el *Suplemento a la historia de los tres siglos de México del P. Andrés Cavo* (1870), señalaba a Yermo, a Cancelada y a los oidores, especialmente a Bataller, quien, según el autor, estuvo presente en el disturbio —en el *Cuadro histórico* solo refirió la presencia de un oidor embocado— y al arzobispo, de quien los conjurados recibieron su bendición; de nueva cuenta Bustamante intentó excusar al arzobispo de su “aprobación” en el atentado, pues “muy en breve conoció su error, e informó a la corte, arrepintiéndose de haber tenido parte en la prisión”.<sup>25</sup> Pero en ambos textos no hizo mención alguna sobre la participación directa de los inquisidores.<sup>26</sup>

Esta testificación es interesante considerando que en la versión de Bustamante, “el detestable” Juan López Cancelada estuvo presente en la conducción del virrey, y que inclusive días después, cuando este fue trasladado por la noche al convento de los betlemitas, Cancelada injurió en su contra.<sup>27</sup> Finalmente, está la versión del controvertido Servando Teresa de Mier, quien en su *Historia de la revolución de la Nueva España* (1822) relató de modo formidable los sucesos acaecidos esa noche, y que, a diferencia de los demás autores, rescató “la notable” participación de los inquisidores en el golpe. En su relato, Mier expresó sobre la reclusión del virrey en la Inquisición, que

Ni tuvo vergüenza —refiriéndose a Ramón Roblejo Lozano,<sup>28</sup> quien escoltó al virrey al Palacio inquisitorial— de andar por

<sup>25</sup> *Suplemento a la historia de los tres siglos de México durante el gobierno español. Escrita por el Padre Andrés Cavo. Preséntalo el Lic. Carlos María de Bustamante como continuador de aquella obra*, ed. facsimilar, México, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, 1998, p. 800.

<sup>26</sup> Bustamante, *op. cit.*, pp. 694 y 695; Torres Puga, *Los últimos años...*, p. 74; López Cancelada, *Sucesos de Nueva España...*, pp. 88 y 89.

<sup>27</sup> Bustamante, *op. cit.*, p. 695; Mora, *op. cit.*, p. 545; Zavala, Lorenzo de, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, ed. facsimilar, México, ICH-FCE, 2010, pp. 38-40.

<sup>28</sup> Ramón Roblejo Lozano, conocido como el “relojero”, fue un activo conspirador que, según las diferentes versiones, dirigió el arresto del virrey. Ala-

la ciudad de México con la capa blanca que el Vir[r]ey se acababa de hacer, y que le entregaron para que la enviase a S[u] E[xcelencia], que estaba tiritando de frío en la madrugada del 16 de septiembre a las puertas de la Inquisición, que tardaron mucho en abrirse, tal vez para disimular.<sup>29</sup>

En ese mismo texto Mier increpaba el traslado del virrey al tribunal y el trato que le dieron durante el mismo: “Más se admirara el lector haber visto llevar el Vir[r]ey a la Inquisición como si fuera algún hereje. Hacérselo así creer al pueblo era el empeño de los europeos, que añadieron la especie ridícula de que había intentado quemar el reverenciadísimo templo de la Imagen de Guadalupe”.<sup>30</sup> Más adelante aparece la versión que, según, Mier, obtuvo “personalmente” de la virreina sobre su traslado al convento de San Bernardo, en que narró el trato “sutil” que le dieron la chusma mercantil y el mismísimo inquisidor Sainz de Alfaro, quien al ver que la virreina se encontraba desconsolada por el acto innoble contra su familia y temerosa del destino de su marido,

se llegó a ella en el Palacio y le dijo bruscamente: “Cállese Usted, que ya he rogado a estos Señores perdonen la vida a su marido”; y no le volvió a dirigir la palabra, aunque estuvo conversando con los amotinados las largas horas que tardaron en abrir el Convento de las Bernardas, en donde la encerraron.<sup>31</sup>

mán, *Historia de Méjico...*, t. I, pp. 248, 253 y 254; Mora, *Méjico y sus revoluciones*, t. III, p. 343; Bustamante, *Cuadro histórico...*, t. I, pp. 6 y 7; *Suplemento a la historia...*, p. 695; Mier, *Historia de la revolución...*, p. 170; “Informe del diputado propietario en Cortes de la provincia de Guanajuato, contra Ramón Roblejo Lozano”, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, t. I, pp. 699 y 700.

<sup>29</sup> Mier, *Historia de la revolución...*, p. 171.

<sup>30</sup> Mier, *op. cit.*, pp. 171 y 172; Mora, *Méjico y sus revoluciones*, t. III, p. 545; Bustamante, *Cuadro histórico...*, t. I, pp. 6-8. Para el caso de la situación de fray Servando con la Inquisición, Torres Puga, *Los últimos años...*, pp. 169-178.

<sup>31</sup> Mier, *Historia de la revolución...*, p. 173. Curiosamente, Mier fue el único que acusó directamente a Sainz de Alfaro de haber cometido “semejante atropello”, pero en caso de haber sido verídico ¿habrán tenido que ver su desprecio

Aunque este último testimonio aparenta ser otra prueba irrefutable del carácter “grosero y despreciable” que tuvieron los inquisidores contra los exgobernantes, en realidad resulta muy significativo. Suponiendo en todo caso que la Inquisición hubiera tenido relación o no en el golpe contra el virrey y su familia, el testimonio de la virreina, que supuestamente Mier obtuvo de ella, y, en caso de ser así, seguramente lo exageró, confirma nuestras sospechas de que las diligencias hechas para ser llevada esta al convento de San Bernardo, y la del virrey, al tribunal del Santo Oficio, fueron tomadas por los inquisidores en un precipitado esfuerzo por mantenerlos a salvo; fue por ello que el inquisidor Sainz de Alfaro acompañó personalmente a la virreina al convento de las Bernardas y permaneció a su lado hasta que esta se encontró segura.

Es posible sostener esta postura basándonos en una carta que Iturrigaray escribió poco después a su amigo Tomás de Morla, donde le mencionó que durante el traslado de la virreina, el inquisidor Alfaro la “consolaba [...] diciéndole que el arzobispo y él habían mediado para que no les quitasen la vida”; y que por su parte el inquisidor Prado y Obejero “objetó inmediatamente que una disposición legal le impedía poner en prisión a un virrey, y por lo tanto se limitó a conservarlos en su habitación con centinelas de vista”.<sup>32</sup> Si las acciones que los españoles ejercieron contra los exgobernantes fueron tan descorteses como comentó Mier, ¿cómo se explica que el arzobispo Lizana hubo ofrecido su silla

al tribunal todas estas acusaciones? Desde luego este último caso debe ser tratado con mucho cuidado, considerando la opinión negativa que fray Servando tenía sobre el tribunal y su personal, sin contar sus apasionadas exageraciones narrativas, de las que el mismo Bustamante sería un fiel seguidor; de ahí la cita que sirve como epígrafe a este apartado. El propio Alamán descartaría la tesis del padre Mier. Alamán, *Historia de Méjico...*, t. I, p. 249.

<sup>32</sup> Lafuente Ferrari, *El virrey Iturrigaray...*, p. 253. Según la versión de Manuel de Jáuregui, el virrey sería llevado a las cárceles secretas, pero “los ministros de aquel tribunal no quisieron ahorrarlo en un calabozo de aquellas cárceles: su remoción de aquel encierro a donde estaba en el quarto-habitación de don Bernardo de Prado [...]”. Tomado de “Don Manuel Fernández de Jáuregui informa...”, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, t. I, p. 696.

de manos para que la virreina fuera trasladada al convento? El trato dado por el inquisidor Alfaro y el arzobispo Lizana, según una relación anónima, dista mucho de la forma en que Mier lo retoma en su versión, pues

a la Ex[celentisi]ma Señora se le preguntó a que convento quería que la llevaran, y respondió que al de San Bernardo [...]. Al instante fue conducida, acompañándole su niña, el niño chico: su hermano el coronel Jáuregui, el S[eño]r Inquisidor Alfaro, que la bajó de la mano, y la escolta del pueblo.<sup>33</sup>

### III. CONCLUSIONES

Los historiadores de los siglos XIX, XX y principios del XXI que han estudiado o han hecho énfasis sobre el tema distan de coincidir en ciertos puntos:

Salvo unos casos, no se atreven a especular o a señalar directamente sobre si los miembros del Tribunal tuvieron conocimiento previo o una participación relevante en los acontecimientos. Aunque es probable que Sainz de Alfaro tuviera acercamiento a los oidores, no es posible afirmar que hubiera participado de forma deliberada en los incidentes; la minuta expofeso de Catani y la demostración de la versión tergiversada de Servando Teresa de Mier sobre los hechos ponen en entredicho dicha afirmación.<sup>34</sup>

En caso de ser fehaciente la tesis de que Lizana y Sainz de Alfaro se sumaron a la conjura, aún existe la contradicción —incluso lagunas— acerca del momento y la forma en que lo hicieron. Por ejemplo, las dos versiones de Bustamante se desligan en el instante en que se narra la supuesta bendición de Lizana a “los

<sup>33</sup> “Relación de lo ocurrido...”, en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. I, p. 663. Mier, afirmando que lo que escribió le fue referido por la virreina misma, comentó que esta había sido insultada y ofendida por la chusma mercantil y por Alfaro. *Historia de la revolución...*, p. 173.

<sup>34</sup> Si Mier estaba en lo cierto, ¿por qué Iturrigaray en su carta a Morla se expresaría de manera benévola sobre quienes dieron prisión y “maltrataron” a su esposa?, ¿por qué él no declaró contra el tribunal inquisitorial?

chaquetas”; ¿fue antes o después del golpe?, y si esta ocurrió, ¿en qué estado se encontró Lizana cuando lo hizo?, ¿deliberadamente u hostigado por los facciosos?

Algo particularmente importante que debe ser tomado en cuenta, según lo ha sugerido Zárate Toscano, es notar que la mayor parte de los testigos y los partícipes de los hechos se dieron a la tarea de elaborar alguna memoria o testificación por medio de las que justificaron cuál fue su relación en los sucesos.<sup>35</sup> Curiosamente, no se sabe de alguna carta o cita realizada por alguno de los inquisidores relativa a los acontecimientos de esos aciagos días por qué razón los inquisidores descartarían elaborar y resguardar algún documento que pudiera justificar u eximir sus acciones contra el *alter ego* del rey en caso de llegar a ser acusados. Si la Inquisición participó con alevosía e ignominia contra las figuras del virrey y su esposa, ¿por qué no existe en los testimonios de estos alguna referencia que demuestre dicha actuación, siendo precisamente ellos quienes vivieron los eventos en carne propia?

¿No es casual que de los escritores mencionados solo fray Servando reseñara de manera formidable y vívida las experiencias “amargas” que, según él, sufrieron los virreyes, especialmente aquellas en que estuvieron vinculados los ministros del Santo Oficio? Particularmente tenemos dudas, sobre todo considerando la forma tan sutil con que se refería a ellos:

Manuel Flores, que [...] fue Secretario del Arzobispo Haro no mostró otra habilidad que la de exprimir las bolsas del clero y ayudar a su amo a perseguir con obstinación a los criollos, D. Isidoro Sáenz de Alfaro, que no había tenido otro merito para serlo (inquisidor), y Canónigo de Guadalupe, que ser sobrino (en realidad era primo) del Arzobispo Lizana, y el tercero en cuestión y dignísimo decano de este triumvirato era D. Bernardo *verdaderamente* Ovejero (era Obejero) de Prado.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> “Los conflictos de 1624 y 1808 en Nueva España”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LIII, núm. 2, 1996, pp. 35-50.

<sup>36</sup> Mier, *op. cit.*, t. I, p. 172.



En el apartado sobre Mier, Alfredo Ávila explica que

el estilo de la *Historia de la revolución de Nueva España* es ágil y exaltado, como corresponde a una obra que pretendía servir como arma en favor de la independencia. Los objetivos planteados por el autor eran, de manera primordial, aportar los elementos para desprestigiar la posesión hispánica en América.

Esta afirmación demuestra, entonces, que los ataques contra la Inquisición, vista por Mier como representante máximo de la tiranía y la represión a la libertad de pensamiento en Nueva España, tenían que ser exagerados para poder crear animadversión entre los habitantes.<sup>37</sup> De hecho, hay que considerar que la historia de Mier fue auspiciada en un primer momento por la señora Jáuregui (esposa de Iturrigaray) para limpiar su nombre.<sup>38</sup> Cabe decir, además, que en su testimonio, escrito años después, Vicente de Iturrigaray mencionó que su padre, después de ser “entregado al pillaje por mozos [...] ebrios; [...] ese representante (de los reyes), (fue) sumergido [...] en los calabozos de la Inquisición”.<sup>39</sup> Esta aseveración hecha por el hijo de Iturrigaray —que en 1808 contaba con seis, y que, por cierto, no acompañó a su padre, sino a su madre al encierro— solo puede significar una exageración obvia en un intento por demostrar la inocencia de su padre o para obtener alguna compensación. Estos datos tergiversados por Mier son los que han sido aceptados, como ya se ha visto, por la historia como prueba fehaciente de la vileza y la ignominia con que actuó el Tribunal contra la familia del virrey.

<sup>37</sup> *Diccionario...*, pp. 436-439.

<sup>38</sup> Annino, Antonio y Rojas, Rafael, *La Independencia. Los libros de la patria*, pp. 22-24.

<sup>39</sup> “Noticia histórica acerca de los acontecimientos que ocasionaron la descomposición social del virreinato de México y su separación de la Corona de España”, García, *Documentos históricos...*, t. II, pp. 361-414. En este mismo testimonio, Vicente afirmaba que la salida de Iturrigaray del Tribunal de la Inquisición al convento de los betlemitas se debió a que el gran inquisidor rehusó implicarse en el crimen. Mier también hizo mención de esto, pero aparentemente no prestó importancia. *Historia de la revolución...*, p. 171.

*Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el nuevo mundo. Del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de marzo de 2014 en Gráfica Premier S. A. de C. V., Prolongación 16 de septiembre, núm. 151, casa 14 B, col. Tablas de San Lorenzo, delegación Xochimilco, 16090 México, D. F. Se utilizó tipo *Baskerville* de 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 57 x 87 de 37 kilos para los interiores y cartulina couché de 154 kilos para los forros; consta de 500 ejemplares (impresión *offset*).