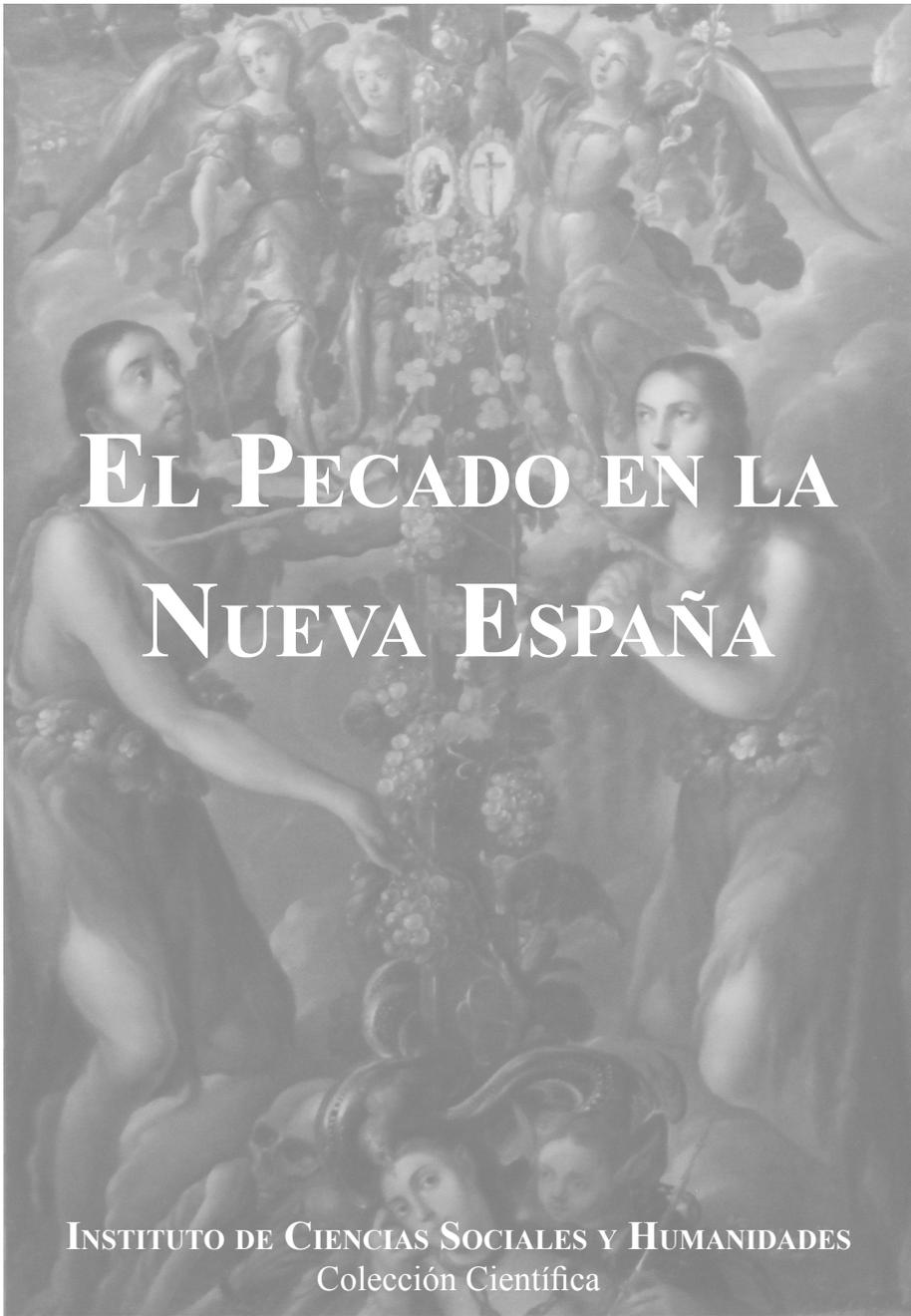


El pecado en la Nueva España

Enrique J. Nieto Estrada
Coordinador

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Colección Científica



EL PECADO EN LA NUEVA ESPAÑA

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Colección Científica

© 2022 Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Abasolo 600, Pachuca de Soto, Hidalgo, México c.p. 42000

Edición: Enriqueta M. Olguin
Diseño y formación: Raúl Natanael Servín Mercado

Portada: *El Árbol de la Vida*, de Cristóbal de Villalpando (1709), Museo de
Guadalupe, Zacatecas, CNCA-INAH

Esta obra fue arbitrada por pares académicos de diversas
instituciones en donde se privilegió el interés académico.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

El Pecado en la Nueva España

Enrique J. Nieto Estrada
Coordinador

PACHUCA DE SOTO, HIDALGO, 2022

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Adolfo Pontigo Loyola
Rector

Octavio Castillo Acosta
Secretario General

Marco Antonio Alfaro Morales
Coordinador de la División de Extensión de la Cultura

Alberto Severino Jaén Olivas
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Fondo Editorial

Asael Ortiz Lazcano
Director de Ediciones y Publicaciones

Joselito Medina Marín
Subdirector de Ediciones y Publicaciones

Primera edición electrónica: 2022

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Abasolo 600, Col. Centro, Pachuca de Soto, Hidalgo, México, C.P. 42000
Dirección electrónica: editor@uaeh.edu.mx

El contenido y el tratamiento de los trabajos que componen este libro son responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

ISBN: 978-607-482-701-9

Esta obra está autorizada bajo la licencia internacional Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd) No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas. Para ver una copia de la licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.



Hecho en México/*Printed in México*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Enrique J. Nieto Estrada</i>	11
“PECAR CON EL PENSAMIENTO” O DE CÓMO SE LOGRABA PENETRAR EN LA INTIMIDAD DE LOS INDIVIDUOS <i>Rogelio Jiménez Marce</i>	17
LIBROS CONTRA LA MORAL CRISTIANA ¿LAS LECTURAS MÁS PERNICIOSAS DEL MÉXICO COLONIAL? <i>José Abel Ramos Soriano</i>	37
DESPERTANDO LA CONCIENCIA. EXPERIENCIA ESPIRITUAL A PARTIR DE LOS DESPERTADORES CRISTIANOS <i>Sara Gabriela Baz Sánchez</i>	57
EL PECADO ES DE LOS OTROS <i>Silvia Hamui Sutton</i>	83
PARA NO CAER EN EL INFIERNO: LAS BULAS DE COMPOSICIÓN EN EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVI NOVOHISPANO <i>Enrique J. Nieto Estrada</i>	115
LA ÉTICA DE LOS NEGOCIOS EN LA NUEVA ESPAÑA: PECADOS DE AYER, PECADOS DE HOY <i>Fernando José Menéndez González</i>	147
LOS FRANCISCANOS, EL PECADO Y LA IDOLATRÍA EN TLAXCALA <i>Gabriel Márquez Ramírez</i>	175
¿POR QUÉ LOS AGUSTINOS PINTARON EL INFIERNO EN LAS REGIONES OTOMÍES DE HIDALGO? <i>Arturo Vergara Hernández</i>	197

EL PECADO Y EL DELITO. EL ESTUPRO EN LA CAPITAL NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII <i>Lourdes Villafruerte García</i>	223
LA INFIDENCIA EN NUEVA ESPAÑA, EL CASO DEL CLERO POTOSINO, 1810-1811 <i>Felipe Durán Sandoval</i>	241

Agradecimientos

La publicación del libro *El pecado en la Nueva España* no hubiera sido posible sin el decidido apoyo de las autoridades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH), quienes estuvieron siempre dispuestas a apoyar este proyecto, en especial su rector, maestro Humberto Augusto Veras Godoy, el secretario general, maestro Adolfo Pontigo Loyola, el presidente del Patronato Universitario, licenciado Gerardo Sosa Castelán, el coordinador de la División de Extensión de la Cultura, licenciado Jorge A. del Castillo Tovar, la coordinadora de la División de Investigación y Posgrado, doctora Lydia Raedfeld, el director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, doctor Edmundo Hernández Hernández, el licenciado Alejandro Vizuet Ballesteros, director de la Editorial Universitaria, el maestro Juan Marcial Guerrero Rosado, subdirector de Ediciones y Publicaciones, y el licenciado Raúl Natanael Servín Mercado, de Diseño Editorial.

Asimismo, agradecemos el apoyo académico de la doctora Enriqueta Manzo Olgúin, quien tuvo a su cargo el cuidado de la edición, y de los doctores Sócrates López Pérez, Silvia Mendoza Mendoza, Karina Pizarro Hernández y Mercedes Alanís Rufino.

Reconocemos a las autoridades universitarias el apoyo para que la UAEH se sumara al proyecto de la exposición itinerante *El Pecado y las Tentaciones en la Nueva España*, que en septiembre de 2011 se inauguró en el Museo de Guadalupe, Zacatecas, dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), luego se exhibió en el Museo Nacional del Virreinato (de febrero a mayo de 2012), en el Museo Franz Mayer de la ciudad de México (de mayo a julio de 2012) y finalmente en el Museo Casa Grande de Mineral del Monte, Hidalgo, dependiente de la UAEH (de agosto a noviembre de 2012).

El guion científico estuvo liderado por la directora del Museo de Guadalupe, Rosa María Franco Velasco, y el equipo curatorial conformado por Consuelo Maquívar Maquívar (INAH), Violeta Tavizón Mondragón (INAH), Enrique Javier Nieto Estrada (UAEH), Rosa María Sánchez Lara (ICOMOS-México) y



Laura Gemma Flores García (Universidad Autónoma de Zacatecas). Durante su exhibición en el Museo Casa Grande se llevó a cabo un intenso programa académico que contó con el apoyo de más de una decena de investigadores de primer nivel, quienes impartieron sendas conferencias sobre el pecado en la Nueva España y otros temas afines que permiten una mejor interpretación del momento histórico.

Los trabajos en torno a la exposición se completan con la publicación de este libro, un aporte más a la temática, trabajo con el que la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo refrenda su compromiso de promover y difundir la cultura y la investigación.

EJNE



Introducción

*Por un hombre entró el pecado en el mundo,
y por el pecado la muerte;
y de este modo pasó la muerte á todos los hombres
por aquel en quien todos pecaron
Romanos 5:12¹*

Dentro de la doctrina católica, el pecado es, en términos generales y de acuerdo con el tridentino Misal Romano publicado en 1570, el pensamiento, la palabra, la obra o la omisión que desatiende lo establecido por Dios y, por ende, el Derecho Natural y que quebranta no sólo la relación del hombre con Dios sino que inclusive rompe el orden del Cosmos.

El pecado tiene entonces dos ámbitos principales: el individual y el público. Dentro del primero se pone en riesgo el alma y en sus extremos encontraremos la vida eterna en la presencia majestuosa de Dios en el cielo, y en el otro, la eternidad en el infierno, padeciendo los castigos terribles pronosticados por la Iglesia católica. El lugar por ocupar dependerá de los resultados del hombre, que se debatirá en una lucha entre dejarse llevar por sus impulsos y pulsiones a costa de la virtud, del bienestar de sus semejantes y de la “salud” de su alma, o seguir los mandamientos, leyes y preceptos que Dios ha estipulado.

En cuanto a la esfera pública, en el ámbito colectivo la doctrina del pecado tiene un papel importante que encuadrará desde una perspectiva moral la convivencia humana. Partiendo de esta premisa, se desprende que la idea del pecado, al menos en el Antiguo Régimen, fue un importante mecanismo de reproducción social e ideológica, así como un elemento que lubricó y articuló las ásperas relaciones humanas y difundió la premisa de sobreponer el bien común encima del egoísmo y la conveniencia particular.

La tradición católica discutió desde sus orígenes las aristas tan complejas de esta temática y se derramaron ríos de tinta para dilucidar sus causas, sus mecanismos de acción, la vulnerabilidad del hombre y también cómo puede éste rechazar las dulces invitaciones a pecar, conocidas también como tentaciones, y cuáles eran

¹ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, segunda edición, Madrid, Imprenta Real, 1785, sesión v, p. 49.

los salvoconductos con los que el creyente contaba y otros que con el paso del tiempo la Iglesia católica creó para entregarlos a sus feligreses para que hicieran frente a tan avasallador adversario y mantener a salvo el alma y la relación con Dios.

Durante siglos se aseguró que el hombre tenía una inclinación consustancial a pecar, a descarrilar el orden; esta condición se encontraba en su naturaleza y son las sensaciones que percibe el ser humano a través de sus sentidos y las debilidades de la “estrecha razón humana”, los conductos por los cuales el Demonio le presenta los deleites para luego cobrarle en la eternidad como su verdugo. En los primeros siglos de nuestra era algunos teólogos sostuvieron que, una vez tentado por el Demonio, el hombre no podía resistirse y caía en pecado, motivo por el cual, el Concilio de Orange, celebrado en el año 529, declaró que dependía del hombre elegir entre el bien y el mal, de acuerdo con un arma que Dios le había otorgado: el libre albedrío o la capacidad de decisión.

Con algunas de estas ideas los europeos descubrieron el Nuevo Mundo y, a menos de medio año de esa espectacular hazaña, el papa Alejandro IV en sus bulas Inter Caetera del 3 y 4 de mayo de 1493, otorgó los territorios recién encontrados a las coronas portuguesa y española; en el caso de esta última, que acababa de unificar los reinos de Castilla y Aragón, les impone a los reyes Fernando e Isabel la obligación de evangelizar a los naturales.

En consecuencia los conquistadores españoles tuvieron que “cumplir” (no siempre con gusto) con el requisito impuesto por Roma y aceptado por los Reyes Católicos y, desde la consumación de la derrota de Tenochtitlán a manos de Hernán Cortés, éste solicitó la presencia de las órdenes mendicantes para llevar a cabo la extenuante labor de la evangelización, aunque la presencia y la acción de los frailes trajo consigo importantes pugnas entre conquistadores, encomenderos y otros españoles contra los religiosos quienes, en algunos momentos, pidieron a las autoridades peninsulares que cobijaran a los indios recién convertidos a la fe católica contra los abusos que atestiguaron y denunciaron.

Dentro de la propuesta religiosa que traían los españoles y que ofrecieron los misioneros para lograr la llamada conquista espiritual se encontraba que el lugar que ocuparían en el más allá estaría determinado, ya no acorde con las creencias prehispánicas que sostenían que era la manera de morir lo que les garantizaría su lugar. Así, las muertes de los guerreros en combate o las mujeres pariendo acompañarían al sol en su levante; los muertos por causas acuáticas o bubas irían al Tlalocan y la gran mayoría de macehuales o que partían por “muerte natural”



estarían en el Mictlán, donde después de una veintena de años empezarían a desdibujarse y a ser olvidados. Ahora la oferta aseguraba el lugar de acuerdo con la forma de vivir: quienes siguieran los preceptos católicos obtendrían con seguridad su lugar en el cielo gozando de la presencia de Dios; pero quienes hubieran violentado conscientemente los preceptos divinos y hubieran cometido pecados mortales (llamados así porque sin el perdón de éstos el alma moriría y se iría al infierno privándole la posibilidad de gozar la eternidad bajo la Gracia de Dios), quedarían a merced del Demonio en el Infierno.

Mientras que los que morían manteniendo un comportamiento razonablemente bueno (que no cayeran en pecado mortal sin confesarlo y alcanzaran la absolución) irían al Purgatorio, lugar de donde saldrían después de purgar por un tiempo algunas penas y conjuntamente con la ayuda de la Iglesia militante, que se manifestaría en rezos, fundación y mantenimiento de cofradías y obras pías, compra de bulas de la Santa Cruzada, entre otras formas que ayudarían a las ánimas a salir del “lugar intermedio”.

A pesar de que algunas de estas formas de ayudar a las ánimas del purgatorio fueron duramente criticadas y censuradas por la Reforma protestante, la Contrarreforma (a través principalmente del Concilio de Trento, que fijó la postura de la Iglesia católica frente a la Reforma, y para la Nueva España con el III Concilio Provincial Mexicano, que adecuó los resultados tridentinos a la realidad novohispana) las afianzó tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, con tanto éxito que inclusive los indígenas novohispanos dejaron parte importante de sus bienes para hacer “bien por sus almas” por medio de institucionalizar capellanías, donativos para diversas obras pías y también la compra de bulas de composición y de difuntos con la finalidad de ayudar tanto a sus seres queridos como a la humanidad que se encontrara en el Purgatorio.

Podemos decir, en términos generales, que la evangelización en la Nueva España fue exitosa en prácticamente todos los estamentos y “castas” que confluyeron y conformaron la sociedad novohispana, y buena parte de este triunfo estuvo en la doctrina del pecado, su enseñanza, las instituciones que regularon, vigilaron y sancionaron el comportamiento y el pensamiento, y también cómo buena parte de la sociedad novohispana asumió este modelo católico. Por tales motivos, estudiar el pecado en ese periodo y territorio, fue motivo para realizar y coordinar el simposio titulado El Pecado en la Nueva España, dentro del VII Congreso de la Investigación Social en México, celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo en octubre de 2011, donde prestigiosos estudiosos de diversos

centros de investigación y docencia nos reunimos para dar a conocer avances de investigaciones que vinculaban a la sociedad novohispana con el pecado.

A partir de esa actividad académica surgió el interés por trabajar las ponencias presentadas a manera de seminario. Concurrieron y se sumaron otros investigadores con trabajos, sugerencias y aportes que enriquecieron las propuestas iniciales y dieron como resultado el presente libro, que reúne diez trabajos debidamente dictaminados y revisados por pares académicos.

En los primeros escritos encontramos diversas miradas en torno a cómo los discursos religiosos sobre el bien y el mal, el Cielo y el Infierno, el pecado y sus consecuencias aludieron primeramente al pensamiento, a la moral y la conciencia de las personas. Rogelio Jiménez Marce, de la Universidad Iberoamericana-Puebla, en su texto “«Pecar con el pensamiento» o de cómo se logra penetrar en la intimidad de los individuos”, explora la dimensión que cobró el hecho de pecar de pensamiento y por qué se consideró que esto podría ser el paso previo para pasar a la acción pecaminosa. A través de algunos casos que quedaron plasmados en los archivos de la Inquisición novohispana conocemos las argumentaciones de aquellos que fueron interrogados porque sus pensamientos no estaban acordes con los preceptos de la Iglesia.

José Abel Ramos Soriano, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, en su texto “Libros contra la moral cristiana. ¿Las lecturas más perniciosas del México colonial?”, nos adentra en un ámbito poco conocido del tribunal de la Inquisición: el de revisar, expurgar y censurar, si lo consideraban pertinente, los libros que circularon en la época novohispana para asegurar que el flujo de las ideas, tanto en Europa como en América, no fuera en contra de la moral que dictaba la Iglesia.

Pero, ¿cómo apelar a la conciencia del creyente? Sara Gabriela Baz Sánchez, del Museo Nacional de Arte, muestra en su escrito “Despertando la conciencia. Experiencia espiritual a partir de los despertadores cristianos” cómo ciertas lecturas y pinturas fueron encaminadas para que los creyentes fortalecieran su fe y contaran con armas para enfrentar el eterno enemigo.

Del pensamiento pasamos a diversas acciones pecaminosas; algunas fueron denunciadas, otras causaban culpa y se buscaba la restitución y algunas dan cuenta de que la naturaleza “pecaminosa” del hombre no ha variado mucho con el paso de los siglos.

Silvia Hamui Sutton, académica de la UNAM y de la Universidad Iberoamericana, escribió “El pecado es de los otros”, en el que nos transporta al mundo



novohispano y muestra cómo todo aquel que difería de la fe católica, como fue el caso de los judíos, tenía que ser cauteloso en sus prácticas, en sus filias y en sus fobias, pues siempre hubo gente dispuesta a denunciar al “otro” en cuanto fuera transgresor del dogma de fe.

¿Qué sucedía cuando los comerciantes entregaban menos mercancía de la que cobraban y después querían saldar esa deuda para salvarse de las penas del Infierno? Enrique Javier Nieto Estrada, del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, en “Para no caer en el Infierno: las bulas de composición en el último cuarto del siglo XVI novohispano” nos narra los mecanismos del mundo católico, y en particular del postridentino de la Contrarreforma, para aquellos que querían restituir el mal manejo de sus comercios.

De la mano del mundo del comercio viene el de los negocios y Fernando José Menéndez González, del Instituto Politécnico Nacional, describe en su texto “La ética de los negocios en la Nueva España: pecados de ayer, pecados de hoy” cómo lo que en el mundo novohispano se entendía como una transgresión a la fe y los mandamientos divinos, hoy, con parámetros distintos, se asume como la ética en los negocios y sigue teniendo un peso importante en el mundo contemporáneo.

Por otra parte, no se puede dejar de lado el impacto de la conquista y la confrontación, la fricción, la negociación de dos cosmovisiones, la mesoamericana y la cristiana, que terminó en una imposición del catolicismo. Sin embargo este proceso no se dio de manera automática. Los cleros secular y regular iniciaron una enorme labor de conversión entre los naturales y a sus ojos la asociación de pecado con idolatría era evidente en reiteradas ocasiones, como señala Gabriel Márquez Ramírez, del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, en “Los franciscanos, el pecado y la idolatría en Tlaxcala”.

La labor del clero regular por llevar a la gente de estas tierras hacia la fe católica no fue fácil, por lo que, además de la prédica, plasmaron en los muros de algunas construcciones religiosas un discurso iconográfico que diera cuenta de las terribles penas que sufrían en el Infierno aquellos que no se arrepentían de sus pecados, como se aprecia en el texto “¿Por qué los agustinos pintaron el infierno en las regiones otomíes de Hidalgo?”, de Arturo Vergara Hernández, del Instituto de Artes de la UAEH.

Ya en las postrimerías del mundo virreinal encontramos otras normas de conducta y manifestaciones del pecado que también preocuparon a la sociedad y a las autoridades civiles y eclesiásticas. Tal es el caso de “El pecado y el delito.



El estupro en la capital novohispana del siglo XVIII”, donde Lourdes Villafuerte García, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, nos muestra un mundo que intentó vivir con base en una fuerte reglamentación moral, pero que era movido por instintos y pasiones humanas que no siempre se ajustaron a esos códigos de conducta.

Finalmente, el texto “La infidencia en Nueva España, el caso del clero potosino, 1810-1811” de Felipe Durán Sandoval, del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, nos narra cómo en los inicios de la guerra de Independencia el clero tuvo un papel activo. Los religiosos que se atrevieron a apoyar ese movimiento cometieron tanto pecado como traición a la Corona, motivo por el cual fueron juzgados y degradados en los tribunales eclesiásticos y militares, haciéndonos ver que una acción podía tener implicaciones privadas y colectivas de manera simultánea.

Entonces el pecado y su doctrina fue empleada también para mantener la convivencia de la gran diversidad que confluó en la Nueva España, sin quitar el aspecto meramente religioso, que buscaba la salvación del alma de los hombres, a pesar de que eso no era en estricto sentido lo que ellos querían o creían necesitar.

Enrique Javier Nieto Estrada

“PECAR CON EL PENSAMIENTO” O DE CÓMO SE LOGRABA PENETRAR EN LA INTIMIDAD DE LOS INDIVIDUOS

Rogelio Jiménez Marce
Universidad Iberoamericana-Puebla

Introducción

La tradición religiosa cristiana contaba con normas respecto a la forma en que debían actuar, pensar y hablar sus fieles. En este trabajo se busca poner atención a la manera en la que se ejercía el control del pensamiento, mismo que se consideraba como la primera manifestación del pecado, pues, de acuerdo con el pensamiento teológico, el pensamiento hacía visible aquello que se pensaba, lo cual se traduciría después en palabras. Este tipo de ideas que hoy en día podrían parecer extrañas, en realidad formaban parte de lo que Sergio Pérez ha denominado como las “disciplinas de la palabra”, mismas que jugaron un papel primordial en la constitución y reproducción de la moral cristiana. Éstas expresaban un conjunto de reglas prácticas construidas en torno a dos aspectos: el examen de las circunstancias del uso de la palabra y una doctrina acerca del valor e importancia del silencio. En lo que se refiere al primer aspecto, se buscaba definir las condiciones del uso virtuoso del habla por medio del establecimiento de reglas, modelos y prohibiciones destinadas a regular la conducta verbal. La segunda tenía una alta valoración, pues formaba parte de una actitud de moderación y humildad.¹ El silencio constituía una muestra del control que ejercía sobre sí y evidenciaba el respeto que se le tenía a la divinidad. Buscar el control del pensamiento era esencial en el imaginario católico, pues se especulaba que el pensamiento daba paso a la palabra y de la palabra se llegaba a la obra. Así, en este trabajo se explorará, en primera instancia, cuál era el significado que se le daba al pensamiento y la manera en la que se buscaba que los individuos ejercieran un control del mismo. En segunda instancia se expondrán dos casos en los que se hacen evidentes las estrategias de control que los individuos tenían sobre sus pensamientos.

¹ Sergio Pérez Cortés, “La mentira y las disciplinas de la palabra en el mundo del pecado” en *Historia y grafía*, año 4, número 7, 1996, México, Universidad Iberoamericana, pp. 166, 169-172, 177.

El pensamiento teológico sobre los pecados de pensamiento

Los teólogos manifestaban que los pecados de pensamiento eran los más difíciles de conocer, razón por la que se les denominaba pecados de “ceguedad voluntaria” pues se cometían sin percatarse de la culpa que generaban. Estos pecados eran peligrosos porque constituían un tipo de tentación. Las tentaciones eran de dos tipos: simples (no causaban daños graves) y reflejas (excitaban la mente y el sistema nervioso). De dos maneras se incurría en pecados de pensamiento: por deseo (la voluntad deseaba llegar a la ejecución eficaz) y por complacencia (la voluntad se deleitaba con los pecados). A la complacencia también se lo conocía como delectación morosa, pues se buscaba que los pecados pasados se repitieran en el futuro. El hombre podía resistir las tentaciones, pues éstas no accedían directamente a la voluntad. Las tentaciones utilizaban los sentidos exteriores para acceder a los interiores. Primero penetraban en la imaginación, de la imaginación pasaban al entendimiento y de éste a la voluntad. Un pecado de obra era la manifestación concreta de un deseo pecaminoso. En este sentido, se podía entender porqué el pensamiento y la obra tenían una estrecha relación.² Un pensamiento se consideraba pecaminoso cuando deseaba lo malo contra Dios, el prójimo o sí mismo, debido a que atentaba contra el primer y quinto mandamiento. Muchos pensamientos no se convertían en obras pecaminosas, debido a que no todos los deseos se realizaban. Sin embargo, Dios consideraba que era lo mismo un pecado de pensamiento sin obra que la misma obra. Los pecados de pensamiento tenían un castigo mayor que los de obra, pues éstos se cometían con frecuencia y se

² *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1857, p. 156; Félix de Alamin, *Puerta de salvación y espejo de verdadera y falsa confesión*, Madrid, Lorenzo Francisco Mojados, 1724, p. 52; Pablo Señeri, *El confesor instruido. Obra en la que se le muestra a el confesor nuevo la practica de administrar con fruto el sacramento de la penitencia y el penitente instruido, para confesarse bien, obra espiritual de la cual puede cualquiera aprender el modo de volverse a la gracia de su señor y de mantenerse en él*, Madrid, Juan Joseph Guillén Carrascoso, 1695, pp. 145-146, 159-161; Joseph Boneta, *Gritos del infierno para despertar al mundo dedicada a quien esta en pecado mortal*, Madrid, Viuda de Juan García Infançon, 1718, p. 258; Pablo Celt, *El pecador arrepentido; esto es motivos eficaces para conocer y aborrecer el pecado mortal*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1760, p. 50; Jaime de Corella, *Suma de la teología moral. Su materia, los tratados más principales de los casos de conciencia, su forma, unas conferencias prácticas*, Madrid, Imprenta de Manuel Román, 1734, p. 94; Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585, pp. 16-17.

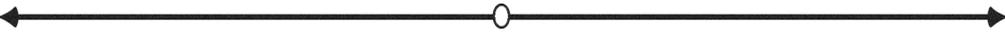
reproducían con rapidez; a diferencia de los de obra que requerían de muchas circunstancias para llevarse a cabo.

Los pecados de obra eran la suma de numerosos deseos impuros. Los hombres tenían que poner especial atención en lo que veían, pues los pecados de pensamiento se introducían por la vista. Las tentaciones generadas por la vista se albergaban en el pensamiento, del pensamiento se pasaba al deleite, del deleite se daba el consentimiento, del consentimiento se realizaba la obra, la obra se volvía costumbre, la costumbre una necesidad, de la necesidad nacía la desesperación y de la desesperación se caía en la condenación. Los pecados de pensamiento eran de dos tipos: los pensamientos en sí y los deseos. Los primeros estaban vinculados con lo intelectual y los segundos con lo sensual. Entre los primeros se encontraban los que cuestionaban la ley de Dios y las prácticas de la Iglesia; en tanto que los segundos se referían a los deseos lujuriosos, la envidia, el odio, el rencor, la enemistad, el deleite impuro y la venganza. Para restringir el pensamiento, se debía reprimir la fantasía con lo que se cerraba el entendimiento a las “falsas opiniones”. También se debía buscar que los pensamientos fueran puros, simples y sin malicia, pues se debía manifestar vergüenza de pensar lo que se tendría vergüenza en decir.³ Existían varias formas de derrotar los pecados de pensamiento: incentivar los buenos pensamientos, rezar el rosario, pensar en las gracias divinas, la aspersion de agua bendita y pedir el auxilio de la cruz. Los fieles no confesaban los pensamientos “abominables y horrendos” que hacían contra Dios, pues consideraban que no tenían perdón y podían ser denunciados ante la Inquisición, pero los confesores debían mostrarle a los penitentes que todos los pecados podían ser absueltos y se debían declarar.⁴

Un pecado bastaba para ser condenado, pues Dios castigaba la soberbia que los hombres manifestaban en sus pensamientos. Los pecados de pensamiento

³ Joseph Boneta, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, Sevilla, Imprenta castellana y latina de la vda de Francisco Lorenzo de Hermosilla, 1729, pp. 260, 272; Joseph Boneta, *Gritos del infierno*, p. 312; Corella, *op. cit.*, p. 94. En un relato que ejemplificaba el pecado de pensamiento, se decía que el alma de una mujer se le apareció a un sacerdote y con lágrimas de fuego declaró que Dios la condenó por haber mirado con “deleite impuro” a un criado, pecado que no confesó por pensar que no era grave porque no había pensado pasar a más. Aunque en su conciencia tuvo cierto escrúpulo, no se lo manifestó a su confesor. En el juicio particular, Dios le castigó por este acto. La narración dejaba una doble enseñanza: los hombres debían confesar hasta los pecados menores y la necesidad de controlar sus pensamientos.

⁴ Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias*, Madrid, Imprenta de Andrés Sánchez, 1732, pp. 30, 51; Celt, *op. cit.*, p. 132; Señeri, *op. cit.*, p. 160.



eran por naturaleza mortales porque se sustentaban en la ira, la codicia y la deshonestidad. Es de destacar que el imaginario teológico planteaba que los pecados de pensamiento, palabra y obra sólo se distinguían en especie. Pecados interiores como la herejía, la soberbia, la envidia y el odio a Dios tenían la misma naturaleza maliciosa que el juramento, la blasfemia, el hurto y el homicidio que eran producto de la estulticia culpable. El odio de Dios, la herejía y el juicio temerario eran pecados que producía el entendimiento pero que no tenían efecto en la ejecución; lo mismo se aplicaba para las contumelias, las blasfemias, los juramentos y las maldiciones, pecados que nacían de la boca pero no se reproducían en la voluntad.⁵ Los teólogos mencionaban que los pecados de pensamiento debían verbalizarse para ser perdonados. Como éstos se concebían en el entendimiento y se ocultaban en el alma, sólo se podían conocer por la confesión del inculpado. En este sentido, el papel del confesor era esencial, pues debía analizar las circunstancias en que se había producido. Así, si se realizó sin advertencia y sin provocar deleite, se podía absolver pues no había sido voluntario. En cambio, los voluntarios debían perseguirse pues eran los causantes de la mayor parte de los males y eran causa de condenación. El confesor debía buscar que el individuo reconociera en sí mismo los orígenes de su desgracia. Si se lograba que un individuo confesara sobre sí mismo o sobre las acciones de los otros, ello reflejaba la buena base en la que se sustentaba el orden de los valores y la legitimidad de la ley.

Descubrir las raíces de la trasgresión significaba asumir la plena responsabilidad de sus actos y se reafirmaba la relación de dependencia del penitente con el confesor. La confesión evidenciaba una relación de poder en la que el confesor no sólo era un interlocutor, sino la instancia que valoraba los actos pecaminosos. Lo propio de una relación de poder es que se ejerce entre sujetos que se enfrentan a un campo de posibilidades, campo que genera una diversidad de conductas, de reacciones y de comportamientos. El confesor, en su papel de juez de las acciones de los hombres, establecía una distancia con sus penitentes, distancia que no se superaba en la práctica. En teoría, la Iglesia trataba de mostrar que el confesor y el penitente eran iguales, pero mientras el confesor

⁵ Alamin, *op. cit.*, pp. 51, 55, 492; Señeri, *op. cit.*, p. 163; *Guía para el cielo*. s.l.e., s.f.e., pp. 84-86; Corella, *op. cit.*, pp. 44, 94, 121, 124; Vascones, *op. cit.*, p. 55; Boneta, *Gritos del infierno*, *op. cit.*, pp. 164, 273, 415; Boneta, *Gritos del purgatorio op. cit.*, p. 188; Jerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana con un tratado muy útil del orden con el que el cristiano debe ocupar el tiempo y emplear el día*, Puebla, Imprenta de Pedro de la Rosa, 1808, pp. 2, 119.

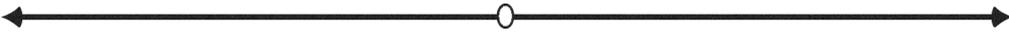


tuviera en sus manos el saber no se podía lograr la equidad.⁶ La confesión se convirtió en un instrumento que ayudó a la Iglesia a regir las conciencias por medio de la absolución de las faltas. Reconocer los pecados constituía un ejercicio individual de memoria. Conocerse a uno mismo era reconocerse culpable y asumirse como tal, lo que implicaba un modo particular de relación con uno mismo, en el que se desataba una lucha interior de autoacusación que ocasionaba que el hombre se volviera responsable de sus actos. La práctica de la confesión sacramental contribuía a crear una conciencia que debía vigilar y castigar cada pensamiento, cada palabra y cada acto. Así, el individuo se constituía en agente de su conciencia.⁷ La meditación sobre la culpa fue un aspecto indisociable de la relación que el hombre estableció con Dios. El confesor trataba de engendrar un sentimiento de culpabilidad en el individuo, a fin de que éste tuviera un mayor control de sus acciones.

La angustia de saberse culpable era disipada por medio de la confesión. La vigilancia exigía la obediencia de los códigos. En este sentido, se buscaba construir un “sujeto ético” que tuviera conciencia de los límites a los que estaba sometida su actuación. Un sujeto que se diera cuenta que había transgredido los principios en los que se basa toda actuación moral. No se puede pensar el mal como tal, si no existe un modelo con el cual contrastar la actuación. A partir de ese modelo, se puede evaluar el grado de desviación de la conducta. La maldad no se puede medir de acuerdo a la actuación del individuo, sino por la violación de la situación que estaba vedada. La instauración de un código de comportamiento requiere de un largo trabajo de aprendizaje, de memorización y de asimilación de un conjunto sistemático de preceptos, además de un control regular de la conducta

⁶ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 35; Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, p. 208; Paul Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Roma, Universidad Gregoriana, 1951, p. 2; Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI editores, 1986, p. 61; Óscar Martiarena, “Confesión y Memoria” en *Historia y grafía*, núm. 8, año 4, 1997, México, Universidad Iberoamericana, p. 75; Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI editores, 1984, pp. 15, 45, 75; Michel Foucault, “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, año L, número 3, julio-septiembre de 1988, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 8-9, 12, 14, 15-17.

⁷ Michel Foucault, *Historia*, p. 103; Michel Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1989, p. 34; Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Buenos Aires, ediciones Paidós, 1996, pp. 27, 42. La conciencia individual fue uno de los legados de la contrarreforma.



que busca medir la exactitud con la que se aplican las reglas. El conocimiento que los sujetos adquirirían del código de conducta marcaba los espacios por los que se debían desenvolver, les permitía saber cuándo se sobrepasaban las reglas y qué castigos les esperaban por sus acciones. Tener conciencia de haber trasgredido las reglas morales provocaba un sentimiento de culpabilidad. La estrategia funcionó pues los fieles se convirtieron en fiscales de las malas acciones, tal como se podía constatar en el hecho de que la mayoría de las denuncias inquisitoriales provenían de la gente común. No era necesario tener un sistema de policía cuando la misma población reconocía al enemigo que se encontraba en casa.⁸

Las denuncias no sólo mostraban el compromiso que tenían las personas para preservar el orden social, sino que también ayudaban a valorar el nivel de conocimiento doctrinal exhibido por el denunciante, es decir, el denunciante se revelaba como un intermediario cultural que participaba en la supresión de lo que consideraba una conducta desviada. Las denuncias mostraban un cuerpo social vivo en el que los mecanismos de control social canalizaban la conducta y el pensamiento de los individuos. Si la denuncia contra los pecadores se justificaba en tanto buscaba preservar el orden social, cómo se puede explicar el hecho de que los sujetos se autodenunciaran. La autodenuncia permite comprender dos aspectos: la forma en que los individuos asumían su culpabilidad y las consecuencias que podía traer el que otros denunciaran sus actos pecaminosos. La autodenuncia revela los mecanismos empleados por el pensamiento teologal para constituir un escrupuloso sentimiento de culpabilidad en el sujeto. La culpabilidad es una experiencia individual e interiorizada en la que el hombre aparece como el juez de sus propias acciones. Entender la culpabilidad desde esta perspectiva implica una experiencia ético-jurídica. El simbolismo jurídico de la culpabilidad trasciende el dominio público de la justicia penal para insertarse en el dominio privado de la conciencia moral. En este sentido, la culpabilidad agrega un tinte legal a lo moral con todas las restricciones que comporta la idea de “mens rea”. El carácter restrictivo de la culpabilidad se deriva del vínculo que establece con la voluntariedad.

El sentimiento de culpabilidad se sustenta en la conciencia que el culpable tiene de sí. La culpabilidad se puede entender como una acusación sin acusador, un tribunal sin juez y un veredicto sin autor. Es una relación de alienación que lleva

⁸ Rogelio Jiménez Marce, *La palabra reprimida. El control social sobre el imaginario del más allá, siglos XVII y XVIII*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp. 107-108.



a que el hombre asuma el papel de juez en el tribunal de sus propias acciones.⁹ Un hombre que asume su culpabilidad esta dispuesto a soportar el castigo y a constituirse en sujeto de punición. La culpabilidad engendrada por la conciencia del castigo convierte la expiación vindicativa en expiación educativa. Así, la culpabilidad se entiende bajo una lógica de ruptura y de reintegración. La ruptura genera la imagen de un hombre culpable, mientras que la reintegración muestra al hombre responsable. La autodenuncia permite acceder a la culpabilidad interior del hombre, pues los pecados ocultos sólo se podían conocer por el testimonio de los mismos pecadores. El examen de conciencia se convertía en un instrumento útil para indagar en el ser del individuo y de esta manera, determinar la dimensión pecaminosa de los pensamientos. Por lo anterior no debe extrañar que muchas autodenuncias tuvieran su origen en el confesionario. Para acrecentar el control de los individuos, se había determinado que ciertos pecados sólo podían ser absueltos por la Inquisición, razón por la que los individuos se presentaban ante ella para ser absueltos y para mostrar la obediencia que manifestaban a su confesor. Los métodos para lograr las autodenuncias eran tan eficaces que algunos individuos hacían un recuento pormenorizado de sus faltas presentes o pasadas.¹⁰

La minuciosidad que podía alcanzar una confesión se puede ver en el caso de Agustín de Vega, quien declaraba que:

he dicho dos veces que es imposible que Dios este en la hostia como esta en el cielo y lo he creído. Yo he renegado cinco veces a la santísima trinidad, he renegado del patriarca san José cinco veces, del santo de mi nombre, del santo ángel de mi guarda y a toda la corte del cielo santo por santo y en presencia de muchos santos. Yo he maldecido el bautismo cinco veces con todo mi corazón, la hora en que nací, al padre que me bautizó, a mis padres, a todos los que a mi bautizo asistieron y las oraciones que dijeron. Yo le hice escritura de mi alma al demonio con sangre de mis venas y le puse que renegaba de Dios y de todos los santos que son de Dios. No había yo de menester para nada, que a él quería yo para que viviera conmigo toda mi vida, para que me hiciera muy rico, para enredarme con cuántas mujeres hubiera, y le dije que con tal que hiciera todo eso por mí que le

⁹ Paul Ricouer, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus ediciones, 1981.

¹⁰ Jiménez, *op. cit.*, pp. 124-126.



prometía hacer tres cosas: por la primera todos los días después de haberme desayunado irme a confesar y hacer sacrilegios en la confesión y después ir a comulgar dos veces y la segunda era hacerle escritura de su alma y la tercera hacer vida con él toda mi vida, cuántos pecados hay en el mundo, cinco veces fui al campo desesperado y renegando de Dios y llamando a gritos al demonio le he dicho que si fuera capaz de dormir y ofender a dios con la misma virgen que lo hiciera de muy buena gana con tal de que el demonio me hubiera concedido mis deseos. Yo he pecado con una perra tres veces, con gallinas seis veces, con guajolote cinco veces, con un hombre intente hacerlo tres veces en un templo, pisotee y escupí el rosario de la virgen, dos veces escupí una imagen de la virgen, cinco veces desdije el credo, el padre nuestro, el ave maría, dos veces leí un libro de la virgen y a cada palabra la escupía, la desdecía, la renegaba y la maldecía.¹¹

Como se puede apreciar, el penitente realizaba un recuento pormenorizado de sus pecados. Diversos confesionarios enfatizaban que los confesores debían tratar de que sus hijos espirituales lograran hacer un recuento extenso de sus pecados, pues una buena confesión implicaba el reconocimiento de los pecados internos (pensamientos), externos (palabra) y de ejecución (obra). Cuando un penitente no tenía certeza de los pecados que había cometido, podía sacar un estimado que abarcara los hechos de su vida. El confesor podía preguntar todo lo que considerara necesario para que nada quedara sin la debida explicación. Se debía poner énfasis en aquellos hechos que el pecador callaba, aunque el confesor tenía que cuidarse de realizar preguntas que el individuo nunca se hubiera imaginado. Una investigación acorde a la “natural capacidad” del penitente podía resultar de mayor provecho para conocer lo sustancial de las culpas. La discreción podía ayudar a generar confianza en el penitente, quien no dudaría en desnudar su alma por completo y con ello, se superaría la vergüenza de declarar los pecados. Algunos teólogos recomendaban sumar el número de pecados que habían realizado por día, por semana y por mes; número que se tendría que repartir entre los pecados que se habían infringido. Los pecados interiores eran los que generaban mayores problemas de memoria. Sin embargo, el olvido de los pecados sólo se podía excusar una vez, pues los penitentes tenían la obligación de llevar una cuenta

¹¹ AGNM (Archivo General de la Nación-México), *Inquisición*, vol. 1319, exp. 22, f. 1.

exacta de sus malas acciones. Si no realizaban esa tarea, cometían un pecado de malicia, la cual era la madre de la ignorancia y de la pereza.¹²

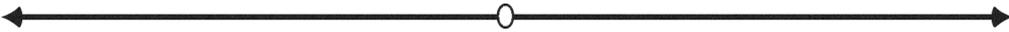
No cabe duda de que la confesión reafirma el movimiento de interiorización de los pecados. Se deben reconocer las faltas para que el sentido moral comience a operar. La culpabilidad representa la expresión por excelencia de la conciencia y con la conciencia aparece el hombre medida. La conciencia del pecado se convierte en la medida de la culpa. Cuando se acentúa el yo de la confesión, la falta deja de ser percibida como pecado para convertirse en culpabilidad. Ésta encuentra sentido dentro de un esquema mental en el que el individuo está consciente de las acciones que decide realizar, las que pretende hacer y las que elige no llevar a cabo. Es un proceso en el que la libertad de elección juega un papel preponderante. Así, el libre albedrío ocupa una posición esencial dentro de la visión ética del mundo. El espacio de manifestación del mal sólo aparece cuando se reconoce y se reconoce cuando se le acepta como una elección deliberada.¹³

El caso de María Felipa Olaeta: entre proposiciones y restricciones sexuales

Un ejemplo que puede ayudar a entender lo que se ha planteado es el de la española María Felipa Olaeta, quien se autodenunció el 3 de junio de 1796 en la ciudad de México. En su confesión escrita, Felipa manifestaba que había pensado que no existía ninguna razón por la que los hombres debían estar agradecidos con Jesús, pues su pasión no había servido de nada. Por el contrario, estaba convencida de

¹² Vascones, *op. cit.*, pp. 1-3, 6, 19; *Sacrosanto*, pp. 68-69; *Catecismo para uso de los párrocos hecho por el IV Concilio provincial mexicano celebrado en el año de 1771*, México, Imprenta del licenciado Josef de Jáuregui, 1779, pp. 107, 323-328, 447; Pedro Juan Pinamonti, *El director de almas, método para dirigirlos por el camino de la perfección cristiana*, Madrid, Antonio Sanz, 1734, pp. 29-30; *Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto v y mandado observar por el gobierno español en diversas reales ordenes*, México, Eugenio Maillefert y Compañía editores, 1859, pp. 324-325; Ripalda, *op. cit.*, p. 29; Daniel Concina, *Instrucción de confesores y penitentes, desengaño universal, que con toda claridad manifiesta el seguro camino del cielo*, Madrid, Miguel Escribano, 1766, p. 109; Boneta, *Gritos del infierno*, *op. cit.*, pp. 274-276; Juan de Palafox y Mendoza, *El pastor de noche buena*, Barcelona, Juan Piferrer, 1730, p. 16. Señeri no estaba de acuerdo en que los confesores tuvieran una participación activa en la confesión, sino que debían limitarse a escuchar y preguntar cuando se creía que el penitente ocultaba algo. Señeri, *op. cit.*, pp. 10, 14-18, 136, 140, 143-145, 196.

¹³ Jiménez, *op. cit.*, pp. 124.



que Cristo no había padecido, pues su cuerpo tenía una doble cualidad: la humana y la divina. Por medio de la cualidad divina, la humana se volvió impasible y un cuerpo impasible, no podía sufrir. Sin embargo, la denunciante reconocía que cometió una equivocación al pensar que Jesús padeció como Dios y no como hombre. Resulta interesante mencionar que Felipa decía que esta idea la había concebido después de leer y escuchar sobre la pasión de Jesús, pero admitía que no lograba entender lo que se explicaba sobre el asunto. Un segundo pecado que había cometido era pensar que los moros tenían razón cuando afirmaban que María no podía permanecer virgen después del parto. Su error se explicaba por el hecho de que no había entendido que la concepción de Jesús fue diferente a la del resto de las mujeres. Ella admitía que cometió un pecado de omisión culpable, pues no había preguntado ni se había instruido en los misterios de la fe. No obstante, había entendido que los moros no tenían las mismas razones que los cristianos para creer, pero ella no lo sabía cuando hizo esa afirmación. Un tercer pecado era haber juzgado que Dios era cruel, pues proporcionaba los instrumentos para pecar pero no permitía que los hombres lo hicieran. Ella mencionaba que las “reglas divinas” consideraban que todo era pecado, motivo por el que no se permitía hacer nada y aquellos que se atrevían a pecar, eran castigados por su desobediencia aunque Felipa estaba convencida de que Dios castigaba a los hombres para “disimular” sus deseos de pecar.

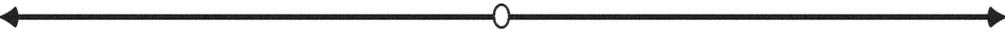
Ella mencionaba que no sentiría ninguna pena si Dios la condenaba, pues así tendría la posibilidad de apreciar el cielo antes de que la encerraran en el infierno. Había concebido ese pensamiento a raíz de dos ideas: el creer que se podía mirar a la divina esencia de la misma manera que se observaba a las demás personas, y el considerar que cuando muriera tendría que dirigirse al lugar en el que se encontraba Dios para darle cuenta de sus actos. Si la divinidad habitaba en el cielo era inevitable que viera lo que sucedía en ese lugar, por lo que podía burlarse del Creador mientras no se diera cuenta. Así, y a pesar de los grandes pecados que había cometido, ella tendría la oportunidad de conocer el cielo y ni el mismo Dios podría impedirlo. En una postura desafiante, Olaeta manifestaba que no le importaban los premios celestiales, entre los que se encontraban el observar a la divinidad, así como tampoco le temía a los castigos del infierno pues consideraba que éstos no le causarían ningún dolor. Ella pensaba que si la mayor dicha del cielo era observar al Creador, entonces no servía de nada haber nacido y no se justificaba la promesa divina de que se iban a disfrutar numerosos dones. A Felipa no le quedaba la menor duda de que el hombre debía “gozar” el mundo y



no limitarse sólo a conocer a Dios, lo cual, desde su perspectiva, no representaba ningún privilegio o premio. En este sentido, ella pensaba que el Ser Supremo era un “convenenciero”, debido a que sólo deseaba que los hombres lo amaran, pero no permitía que los individuos disfrutaran de los placeres del mundo. Ante tal situación, ella deseaba convertirse en un animal para que pudiera pecar todo el tiempo y nadie la castigara por sus acciones, proposición que reflejaba, según ella, su amor por las “cosas mundanas” pero también advertía que no lograba entender el por qué se debía amar a un ser que privaba de los goces terrenales.

Felipa manifestaba que sus errores eran consecuencia del “amor desordenado” que tenía por los deleites carnales, mismos que la habían llevado a pensar que era preferible habitar el infierno debido a que en ese lugar, los hombres podían pecar sin ninguna restricción, motivo por el que deseaba ser encerrada en ese sitio para poder gozar del “amor carnal” con todos los hombres que quisiera. Si no le temía al infierno se debía a que pensaba que el día del Juicio Final, el Creador perdonaría a los condenados del infierno por lo que todos los hombres alcanzarían la gloria. Ella reconocía que desde los seis años había tenido los anteriores pensamientos, mismos que habían sido sugeridos por el demonio. Por influencia del maligno realizaba actos impuros, tales como decirles “que miran bobos” a las imágenes del Divino Rostro y de la Purísima Concepción, al mismo tiempo que les hacía gestos y les sacaba la lengua con burla. Su hermano Joseph Manuel la reprendió por burlarse de los santos, pero no le hizo caso pues pensaba que no tenía derecho a regañarla. Felipa decía que a pesar de su “tierna edad” distinguía que sus acciones eran malas y sentía pavor de hacerlas, pero repetía las malas acciones a causa de la potestad que el demonio tenía sobre ella. Así, en una ocasión expelió una ventosidad que en un principio pensó dedicarla al demonio, pero después prefirió hacerlo a los santos, a la virgen y a Jesús. Felipa reflexionaba que cuando era pequeña sólo repetía los errores por instinto, pero comenzó a sentir “gusto” por ellos cuando creció sobre todo el de la lujuria, vicio del cual logró separarse gracias a la lectura de los ejercicios espirituales. Olaeta mencionaba que no había confesado sus pecados, debido a que no cumplía la ley de Dios, a que no tenía interés en salvar su alma y a que no quería que la llevaran presa a las cárceles del Santo Oficio. El único pecado que sí había confesado eran las proposiciones que realizó contra la virgen.

Cuando su confesor le preguntó si había pensado y divulgado las proposiciones, ella le respondió que sólo las había pensado razón por la que su confesor la absolvió. No obstante, Felipa después aclaró que sus proposiciones



pasaron del pensamiento a la palabra, pero admitió que las verbalizó cuando estaba sola o en sitios en donde nadie la podía escuchar. Aunque dudaba de las verdades de la fe, se abstenía de preguntar por el temor de que la consideraran una hereje. Su silencio constituía otra ofensa contra el Creador por la ignorancia, temor y fragilidad que manifestaba. Ella pensaba que el demonio era el que la incitaba a creer que no había infierno, pero después recordaba los artículos de fe y modificaba sus ideas, aunque conservaba la duda pues se decía a sí misma que nadie le había demostrado lo contrario. Y en dado caso de que existiera, Felipa consideraba que podía convertirse en “amiga” de los demonios, situación que la ayudaría a librarse de las penas o hacer que éstas fueran mínimas. Aunque después aclaraba que deseaba ser como el demonio para dominar a los seres infernales, lo que le permitiría disponer sobre los tormentos que recibirían los condenados además de que podría solazarse con el pecado de la lujuria por la eternidad, pecado al que se había entregado sin freno y para justificar su actuar, decía que Dios era la que lo inspiraba a hacerlo. Felipa manifestaba que no le tenía miedo a los castigos del infierno, pues su continuidad ocasionaría que las almas se volvieran insensibles. Si éstas dejaban de sentir los tormentos, la estancia en el infierno sería “más llevadera” pues podrían comunicarse y “vivir alegremente”, así como lo hacían los hombres y las mujeres “malas” en este mundo. Sin embargo, reconocía que la evocación de los tormentos provocaba que sintiera odio hacía Dios, pues era injusto que por unos deleites momentáneos se padecieran tormentos eternos.

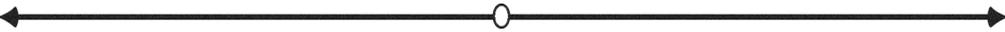
El único medio que había encontrado para vengarse del Creador era el desprecio, el aborrecimiento y las palabras injuriosas. En su “fuero interno” había jurado que aborrecería a Dios por toda la eternidad, si la mandaba al infierno a padecer por culpa de sus actos lujuriosos. Felipa consideraba que era falso lo que se decía del escapulario del Carmen, el cual sólo se utilizaba para obtener dinero pero no otorgaba ningún tipo de bendiciones, gracias e indulgencias. Le molestaba que la gente viviera engañada, pues el escapulario no ayudaba a enmendar la vida de los pecadores y se enojaba cuando su madre intentaba ponerle un escapulario a su hermano o cuando la regañaban por no traerlo, pues pensaba que era “un trapo despreciable”. Ella se alegraba cuando oía que en los edictos del Santo Oficio se mencionaba que eran falsas ciertas indulgencias que otorgaban los escapularios; también creía que el rosario no servía para nada, pues sólo eran unas “cuentas de palo”. Los únicos que merecían reverencia eran los sacerdotes, pues los altares, los religiosos y las monjas no representaban nada.



Después de analizar las obras incomprensibles de Dios, Felipa había concluido que éste no existía pues era difícil entender que tres personas constituyeran una misma esencia. Las dudas la llevaron a cuestionar la presencia del Creador y a pensar que el “ser” de las criaturas era una “cosa” que volaba en el aire como “un sueño”. Sin embargo, cuando reflexionaba lo que decían los sermones y su madre le explicaba la doctrina, volvía a creer lo que afirmaba la fe. Ella pensaba que sus ideas erróneas eran fruto de la soberbia y de la influencia que el demonio ejercía sobre ella. Felipa también declaró que había cantado unos versos que se burlaban de los mandamientos¹⁴, mismos que escuchó en un fandango. Unos días después, uno de sus conocidos, Francisco Borja, le regaló una copia impresa.

Aunque sabía que la Inquisición los prohibió, ella no tomó en cuenta la disposición y los interpretaba cuando se presentaba la oportunidad. Mencionaba que se confesaba y comulgaba, aun a sabiendas de que eran actos sacrilegos. Ella lo hacía para dar rienda suelta a sus apetitos sensuales, pues se deleitaba al contar sus pecados y trataba de realizarlos de nueva cuenta en el confesionario. Para que los sacerdotes cayeran en la tentación, se abría el paño y la blusa. Sólo uno le propuso que tuvieran relaciones ilícitas, pero por vergüenza no consintió. Unos días después, Felipa se retractó de sus declaraciones pues decía que nunca buscó provocar a los confesores, sino que al relatar sus faltas deseaba que éstos pecaran con ella. Para evitar que sus intenciones se hicieran realidad, buscaba a los confesores más estrictos para que ellos reprimieran sus impulsos. Por culpa de los apetitos lascivos, pensó que María se había “deleitado” durante su estancia en el mundo, error del que la sacó su madre que le señaló que los “esposos santos” eran “castos”. Felipa reconoció que también pensó que los ángeles y los bienaventurados tenían “tratos deshonestos” en el cielo. Cuando le mencionaron que las almas gloriosas se dedicaban a alabar a Dios, consideró que en el cielo sólo se vivía en una “eterna ociosidad”. A ella no le gustaría estar parada y sin gozar ningún deleite, motivo por el que pensaba que era mejor el infierno pues en ese lugar se podía pecar. Felipa estimaba que el ser del hombre se acababa cuando éste moría, pero la lectura de varios libros y los sermones la ayudaron a disipar sus errores. Ella estaba convencida de que la penitencia era un invento

¹⁴ Las décimas de los diez mandamientos fueron escritas por el mulato José Antonio Ramírez, mismas que fueron denunciadas el 16 de octubre de 1788 por el mercedario Bernardo Márquez. Los versos se reproducen en Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 69-70.

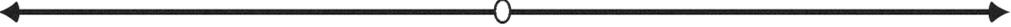


de los hombres y tenía dudas acerca del perdón de los pecados. Pensaba que la confesión había surgido para conocer los secretos del corazón y para complacerse con los pecados “torpes” de los penitentes.

Las verdaderas intenciones de la confesión eran comunicadas a los nuevos sacerdotes, a quienes se les obligaba a guardar el secreto. Ella manifestaba que no había certeza de que Jesús se encontrara en la eucaristía, en la misa o en la extremaunción. La extremaunción era una “ceremonia exterior” cuyos efectos espirituales no se conocían, en tanto que el bautismo, la confirmación y el matrimonio eran “fábulas” que no debían cumplirse. Los mandamientos eran “intolerables” dado que Dios ordenaba que se hicieran cosas imposibles. Después de escuchar el testimonio, el inquisidor determinó que Felipa debía ayunar todos los viernes, rezar el rosario, frecuentar los sacramentos, repasar el catecismo de Ripalda, escuchar sermones, leer libros espirituales, meditar sobre la pasión de Cristo y realizar actos de fe, esperanza y caridad, además de que se debía abstener de asistir a las comedias, toros, fandangos y paseos. Esta penitencia la debía cumplir por espacio de tres años.¹⁵ Felipa recibió una penitencia leve, si se toma en consideración la gravedad de sus proposiciones. Ella cuestionaba la mayor parte de los misterios de la fe y de las creencias establecidas por la Iglesia. Sin embargo, los inquisidores no solicitaron que las proposiciones fueran calificadas. Es probable que tanto su condición femenina como sus contradicciones, hubieran sido el motivo por el que sus expresiones no fueran censuradas. El mundo de Felipa giraba en torno a la sexualidad. Ella era una mujer reprimida que intentaba menoscabar los fundamentos de la religión, a fin de dar rienda suelta a sus pasiones. Es por ello que se negaba a aceptar que la doctrina impusiera ciertos parámetros de comportamiento. Felipa atacaba los sacramentos y los mandamientos, debido a que consideraba que eran los instrumentos que evitaban la realización del hombre como ser. Dios era el culpable de la represión humana.

Los creyentes no podían hacer nada ante unas leyes que les impedían actuar con libertad, razón por la que deseaba ser un animal antes que un humano. Los primeros ejercían su sexualidad sin restricciones, mientras que los segundos tenían que acatar las reglas morales. Desde su perspectiva, Dios era el único ser que quería sentir amor, pero no dejaba que los demás tuvieran ese mismo privilegio. Ella buscaba un sitio en el cual ejercer su sexualidad reprimida. Si la tierra y el cielo no lo ofrecían, quedaba la alternativa del infierno, lugar en el que podía disfrutar de la libertad. En este sentido, el infierno representaba una liberación de la pesada carga de ser cristiana.

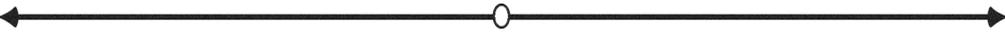
¹⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1391, exp. 8, fs. 167-192.



La virgen de mis deseos: el caso del mulato Juan Antonio Bernal

El barbero mulato Juan Antonio Bernal se autodenunció el 6 de marzo de 1719 en San Luis Potosí, pues manifestaba que por instigación del diablo había pensado en varias ocasiones que la virgen tenía “acto carnal” con Jesús, pues éste no podía vivir sin una mujer. Ella también tenía relaciones con los sacerdotes que consideraba buenos, situación que demostraba que ella no era virgen. Las relaciones carnales entre Jesús y María habían comenzado en el cielo y prosiguieron en la tierra. Bernal mencionaba que estos pensamientos los había tenido desde muy pequeño y no había hecho el esfuerzo de desecharlos. Juan recordaba que María de Gascón le había contado que Jesús había tenido “alteraciones” con María Magdalena, afirmación que consideraba cierta. Antonio reconoció que en una ocasión tiró una imagen de Cristo con rabia, pues estaba enojado de que éste no lo ayudaba con su trabajo. Creía que si lograba obtener el hueso de un hombre opulento se podía volver acaudalado. El mulato señalaba que le habían contado que la virgen de Zapopan tenía “rayos en el rostro”, marcas que consideraba que debían ser “abducciones”. Un día soñó que tenía un “acto carnal” con una india chichimeca borracha. Al despertar, se preguntó si la india no sería la virgen de Zapopan por las rayas que tenía en la cara. Bernal reconocía que había concebido que si magullaba un gato podían morir muchos españoles; también creía que se enamoraría de una muchacha cuando escuchara el canto de una lechuza y que moriría su padre si oía el canto de un tecolote. Bernal reflexionaba que los sueños eran verdaderos y que podía tener un acto carnal con Jesús, si decía en latín *fac nihis*. A pesar de todo lo que confesó, Juan Antonio remitió una nota a los inquisidores para disculparse de sus “disparates”, pues argumentaba que estaba “medio loco” debido a que tenía el “cerebro lastimado”, situación que debía prevalecer para que no se le castigara.

Este caso resulta de gran interés por varias razones. La primera residía en la extraña fijación que el mulato tenía por la virgen, pues no la consideraba un objeto de culto sino una imagen de la sexualidad desbocada. La virgen mantenía relaciones carnales con ciertos hombres, relaciones que también se podían dar en los sueños. Desde esta perspectiva, Bernal buscaba ser uno de los elegidos de la virgen. No se debe pasar por alto la relación carnal que también buscaba establecer con Jesús. Es evidente que las proposiciones de Antonio denotaban una sexualidad reprimida. Sus deseos carnales se manifestaban a través de sus sueños, los que utilizaba como un medio para sacar sus emociones al exterior motivo por el que deseaba que sus sueños se volvieran realidad. Resultan interesantes las



creencias populares que aparecen en las proposiciones de Bernal, quien vinculaba la consecución de la riqueza por medio de la reliquia de un hombre opulento, la idea del canto del tecolote asociado a la muerte y el canto de la lechuza como preludio de un enamoramiento. En este caso, Juan generaba una interesante dicotomía en la que las aves se convertían en portadoras de ciertos anuncios, así la hembra se asociaba con el amor y las buenas nuevas mientras que el macho se vinculaba con la muerte y las malas noticias. Este hecho no resulta excepcional. Aguirre Beltrán menciona que algunos grupos coloniales concebían que las aves eran instrumentos de poderes mágicos que podían ayudar en la consecución de ciertos fines amorios. En este caso se encontraban el cuervo, el colibrí, la tórtola y el zopilote. En lo que respecta al uso del hueso del rico, Juan Antonio retomaba la idea de que en los huesos habitaba un ente espiritual, por lo que consideraba que la posesión del hueso tenía que traerle beneficios. Aguirre Beltrán indica que los huesos se utilizaban en diversas prácticas, entre las que sobresalían las amorias.¹⁶ La posición de Juan Antonio debe entenderse como una elaboración propia a partir de un conocimiento común.

A manera de conclusión

Uno de los elementos fundamentales de los sistemas normativos es el control de las actividades individuales. Dentro de los mecanismos de control, la palabra ha sido un objeto de primordial importancia, debido a que no se podía permitir que se difundieran ideas y creencias que se apartaban de lo que se consideraba “verdadero”. La duda y la incredulidad no tenían cabida en un mundo en el que lo verdadero estaba definido. Es de destacar el papel que cumplía la confesión como un medio para identificar los comportamientos transgresivos, pues como se observa en los casos presentados, los autodenunciantes para lograr el perdón tuvieron que referir todos aquellos pensamientos que no les permitían alcanzar la gracia de la conciliación. Y es que, de acuerdo con las estipulaciones eclesiales, ciertos pecados no se podían perdonar por medio de la simple confesión, sino que debían trascender el ámbito privado para hacerse público. El secreto de confesión no se podía respetar cuando se atentaba contra los dogmas de la fe. En la defensa del orden no había secreto que defender y sí mucho que castigar, pues lo importante era evitar que se produjeran interpretaciones erróneas de la fe que se podían propagar y provocar fracturas en el edificio de las creencias religiosas. Un pensamiento libre

¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, pp. 173-174.



y mal orientado podía ser el causante de la desgracia de las almas, motivo por el que se debía extirpar de raíz cualquier manifestación contraria al conocimiento verdadero, pues de ese modo se podía garantizar la unidad de las creencias. El discurso religioso se definía en función de oposiciones: verdadero contra falso, la santa fe contra las doctrinas sospechosas y falsas. Así, la verdad se constituye en fuente de autoridad y en el principio que sustentara el discurso religioso.¹⁷

Los dos casos presentados tienen la peculiaridad de que cuestionan ciertas verdades de la fe, pero sobre todo destaca la presencia de una sexualidad reprimida que se manifestaba en afirmaciones tendientes a enfatizar que el infierno es un lugar en el que se podía gozar de los placeres carnales sin mayores restricciones o que se podía tener relaciones sexuales con la virgen o con el mismo Jesús. Tanto Felipa como Juan Antonio buscaban invertir el orden ultraterrenal, pues el infierno dejaba de ser considerado un lugar de sufrimiento para convertirse en un lugar de placeres eternos y la virgen abandonaba su cariz inmaculado para transformarse en un objeto de deseo. La inversión de los modelos del mundo denotaba la presión que estos individuos sentían por las restricciones sociales impuestas. Ellos encontraron, a través de la imaginación y del sueño, un mundo que les permitiera satisfacer sus necesidades primarias, un mundo en el que nadie los cuestionara a causa de su sexualidad irrefrenable. Y es que, como lo indica Mario Vargas Llosa, la vida ficticia que crean ciertos personajes es aquella que “no podían vivirla en la realidad, y por ello se resignaron a vivirla sólo de la manera indirecta y subjetiva en que se vive esa otra vida: la de los sueños y ficciones.”¹⁸

Bibliografía

- Aedo Fuentes, María Teresa, “La ambivalencia del proceso inquisitorial: el proceso a Francisco Maldonado de Silva (Chile, siglo XVII)” en *Fronteras de la Historia*, volumen 16, número 1, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, enero-junio de 2011, pp. 135-151.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, Colección INI número 1.

¹⁷ María Teresa Aedo Fuentes, “La ambivalencia del discurso inquisitorial: el proceso a Francisco Maldonado de Silva (Chile, siglo XVII)” en *Fronteras de la Historia*, volumen 16, número 1, enero-julio de 2011, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 137, 139.

¹⁸ Mario Vargas Llosa, *Cartas a un joven novelista*, México, Ariel, editorial Planeta, 1998, pp. 12-13.

Alamin, Félix de, *Puerta de salvación y espejo de verdadera y falsa confesión*, Madrid, Lorenzo Francisco Mojados, 1724.

Azpilcueta, Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1585.

Baudot, Georges y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*, México, Siglo XXI editores, 1997, Colección Lingüística y teoría literaria.

Boneta, Joseph, *Gritos del infierno para despertar al mundo dedicada a quien esta en pecado mortal*, Madrid, Viuda de Juan García Infançon, 1718.

_____, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, Sevilla, Imprenta castellana y latina de la vda de Francisco Lorenzo de Hermosilla, 1729.

Catecismo para uso de los párrocos hecho por el IV Concilio provincial mexicano celebrado en el año de 1771, México, Imprenta del licenciado Josef de Jáuregui, 1779.

Celt, Pablo, *El pecador arrepentido; esto es motivos eficaces para conocer y aborrecer el pecado mortal*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1760.

Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales ordenes, México, Eugenio Maillefert y Compañía editores, 1859.

Concina, Daniel, *Instrucción de confesores y penitentes, desengaño universal, que con toda claridad manifiesta el seguro camino del cielo*, Madrid, Miguel Escribano, 1766.

Corella, Jaime de, *Suma de la teología moral. Su materia, los tratados más principales de los casos de conciencia, su forma, unas conferencias prácticas*, Madrid, Imprenta de Manuel Román, 1734.

Delumeau, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, Colección La Nueva Clío, La historia y sus problemas.

_____, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Foucault, Michel, "El sujeto y el poder" en *Revista Mexicana de Sociología*, México, año L, número 3, julio-septiembre 1988, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 3-20.

_____, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1989, Colección Genealogía del poder núm. 21.

_____ , *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI editores, 1984.

_____ , *Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI editores, 1986.

Galtier, Paul, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Roma, Universidad Gregoriana, 1951, Analecta Gregoriana número LIV.

Guía para el cielo. s.l.e., s.f.e.

Jiménez Marce, Rogelio, *La palabra reprimida. El control social sobre el imaginario del más allá, siglos XVII y XVIII*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, Colección Investigaciones.

Martiarena, Oscar, “Confesión y Memoria” en *Historia y grafía*, número 8, año 4, 1997, México, Universidad Iberoamericana, pp. 65-76.

Palafox y Mendoza, Juan de, *El pastor de noche buena*, Barcelona, Juan Piferrer, 1730, 198 p.

Pérez Cortés, Sergio, “La mentira y las disciplinas de la palabra en el mundo del pecado” en *Historia y grafía*, número 7, año 4, 1996, México, Universidad Iberoamericana, pp. 157-179.

Pinamonti, Pedro Juan, *El director de almas, método para dirigir las por el camino de la perfección cristiana*, Madrid, Antonio Sanz, 1734.

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus ediciones, 1981.

Ripalda, Jerónimo de, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana con un tratado muy útil del orden con el que el cristiano debe ocupar el tiempo y emplear el día*, Puebla, Imprenta de Pedro de la Rosa, 1808.

Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, París, Librería de Rosa y Bouret, 1857.

Señeri, Pablo, *El confesor instruido. Obra en la que se le muestra a el confesor nuevo la practica de administrar con fruto el sacramento de la penitencia y el penitente instruido, para confesarse bien, obra espiritual de la cual puede cualquiera aprender el modo de volverse a la gracia de su señor y de mantenerse en él*, Madrid, Juan Joseph Guillén Carrascoso, 1695.

Vargas Llosa, Mario, *Cartas a un joven novelista*, México, Ariel, editorial Planeta, 1998.

Vascones, Alonso de, *Destierro de ignorancias*, Madrid, Imprenta de Andrés Sánchez, 1732.

Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, Buenos Aires, ediciones Paidós, 1996, Colección Paidós Studio número 121.

LIBROS CONTRA LA MORAL CRISTIANA ¿LAS LECTURAS MÁS PERNICIOSAS DEL MÉXICO COLONIAL?

José Abel Ramos Soriano
INAH-Dirección de Estudios Históricos

Preguntarnos sobre cuáles fueron los libros más perniciosos de la época colonial, nos lleva al complicado mundo de la censura de escritos que se llevó a cabo en diversos lugares del mundo, a partir de poco después de la invención de la imprenta a mediados del siglo XV. Y es que en el virreinato novohispano como en otras partes, preocupó a las autoridades civiles y religiosas la lectura de ciertos textos que difundían de manera eficaz ideas contrarias o desviantes de modelos de conducta que querían imponer a la población. En la Nueva España, como en su metrópoli, dichos modelos estaban relacionados principalmente con la fe católica, pero también con cuestiones políticas, así como con la moral y las costumbres de la sociedad. Aquí, las autoridades actuaron de diferentes maneras para evitar el contagio de ideas heterodoxas, entre las que se contó la prohibición de gran número de textos. Pero como no todas estas obras atacaban lo establecido del mismo modo, pues tenían objetivos y modos diversos de hacerlo, tampoco todas fueron vetadas de igual manera. La variedad de escritos y la manera de ser tratados por los censores fueron muy variadas, y aún entre los textos ya de por sí condenados, hubo algunos que destacaron por su peligrosidad extrema, entre ellos, los que cuestionaban aspectos de las costumbres y la moral cristiana ¿Por qué y de qué obras se trataba? Antes de responder a estas aparentemente sencillas preguntas, conviene referirse, aunque sea brevemente y con algunos ejemplos, al contexto de la censura y a su razón de ser, al organismo encargado de ejercerla en el territorio novohispano y a ciertos aspectos los libros perseguidos en general.

El contexto de la censura

El 24 de noviembre de 1781 el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México prohibió, entre otras obras, *La raison par alphabet*, publicada en 1769, por:

←───────────────────○───────────────────→

[...] contener proposiciones heréticas, erróneas, blasfemas, injuriosas a la majestad de Dios, a sus soberanos atributos y a la Iglesia; eversivas de la revelación, sediciosas, y contrarias no sólo a la Religión, sino también al bien y quietud de los Estados y Reynos, y a la paz interior de las familias, con desprecio de las Sagradas Escrituras y de toda autoridad divina y humana.¹

Se trata ni más ni menos que de uno de los tantos escritos polémicos y condenados de Voltaire, suplemento de la famosa *Enciclopedia* dirigida por Diderot y d'Alembert. En él como en la obra que complementa, se discuten de manera muy poco ortodoxa, se ponen en tela de duda o se contradicen, principios establecidos y predicados por la Iglesia católica. Su segunda edición “revisada, corregida y aumentada por el autor”, que es la que tengo a la vista, contiene 85 entradas como *Alma, Ángel, Bautismo, Cuaresma, Concilios, Confesión, Cristianismo*, etcétera, dispuestas en orden alfabético de la A a la Z, que dan forma a un volumen de 359 páginas. En ella, por ejemplo, se duda de la existencia del alma y de los ángeles, así como de la validez del sacramento del bautismo; se burla del ayuno que se guarda durante la Cuaresma y se pregunta sobre la existencia verdadera y la divinidad de Jesucristo.²

Según su contenido y los calificativos que se le aplicaron para vetarla, la obra atacaba aspectos generales de la fe y la religión cuando se dice que contenía proposiciones “heréticas”, “erróneas” y “blasfemas”, al igual que puntos específicos como Dios, la Iglesia, los Estados y Reinos, la familia, las Sagradas Escrituras y las autoridades divinas y humanas.

El vocablo “herética” está relacionado con la herejía, es decir, con el “error pertinaz y porfiado en materia de religión.”³ La herejía es considerada como el más grande de los crímenes eclesiásticos, porque ataca los fundamentos de la religión, y por lo mismo es penada con los máximos castigos canónicos: deposición para los clérigos, excomunióón para todos y privación de sepultura eclesiástica.⁴

El calificativo “herética”, además, es bastante amplio, pues se aplica a:

¹ Archivo General de la Nación de México (AGNM), ramo *Edictos*.

² *La raison par alphabet, ou Supplément aux questions sur l'Encyclopédie, attribué à divers hommes célèbres*, Londres, 1776. Agradezco a la Srita. Patricia Trejo Montiel el haberme facilitado la consulta de esta importante publicación.

³ Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, 3 v., Madrid, Gredos, 1976, v. 2, t. 4, p. 141.

⁴ Berthelot et al., *La grande encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, 31 t., t. 19, París, H. Lamirault et Cie., s. f., p. 1172.



[...] cualquier aserción contraria a alguna verdad propuesta por la Iglesia a la creencia de los fieles como inmediatamente revelada por Dios. Para que una proposición sea de fe católica, requiérese [...] esencialmente que haya sido revelada por Dios, es decir, que se contenga en la Divina Escritura o en la tradición divina, y que la Iglesia la intime y proponga a la creencia de los fieles como verdad revelada por Dios.⁵

El mismo sentido tiene la palabra “errónea”, ya que es equivocada en materia de fe, por lo que también está relacionada con la herejía; en tanto que “blasfema” tiene que ver con ofensas a Dios o las cosas sagradas.

Las proposiciones eran también “eversivas de la revelación” y “sediciosas”, lo que significa que destruían la inspiración por medio de la cual Dios da conocer su voluntad a los hombres, a la vez que promovían o formaban parte de una rebelión contra la autoridad.

Pero ¿de qué se trata todo esto? De uno de los avatares que sufrió el libro impreso durante su primera etapa como instrumento privilegiado de la comunicación del pensamiento, el de la censura gubernativa abierta que duró alrededor de 300 años en diferentes partes del mundo. El afán de controlar la expresión no sólo escrita sino también oral por parte de las autoridades no era novedad entonces como no lo es ahora, ya que siempre ha estado y está presente en diversa sociedades pasadas y de nuestros días. Sin embargo, cobró especial relevancia en diferentes lugares del mundo occidental entre los siglos XVI y XVIII, desde unas décadas después de la invención de la imprenta a mediados de la décima quinta centuria en Alemania. ¿El motivo? El escrito impreso comenzó a propagar ideas ortodoxas lo mismo que heterodoxas con una rapidez y eficacia desconocidas hasta entonces.

En España, mientras el gobierno civil se ocupó principalmente de otorgar la licencia para la publicación de las obras, la institución encargada de vigilar su circulación y lectura, cuando ya habían sido impresas, varias de ellas en el extranjero, fue nada más ni nada menos que el tribunal más temido de la época, el del Santo Oficio de la Inquisición. Este tribunal, más supeditado a la corona española que al papado, fue fundado en la Península a instancias de los Reyes

⁵ Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico americano*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1868, p. 229.

Católicos en el último cuarto del siglo XV.⁶ La corona comenzó a intervenir al respecto a principios del siglo siguiente y la normatividad se fue precisando paulatinamente, y a mediados de la misma centuria ya se habían establecido las jurisdicciones mencionadas.

A fines de ese mismo siglo el Santo Oficio español estableció una categoría de libros prohibidos distinta a la de Roma, la de libros expurgados, es decir, prohibidos sólo en alguna o algunas de sus partes, para “[...] salvar ciertas obras importantes o de valor literario que se habrían perdido totalmente por contener algún que otro pasaje objetable [...]” Con ese fin mandaba suprimir las secciones, párrafos o incluso palabras que consideraba nocivos o que pudieran inducir a error. De ahí que a los *Índices* (o Catálogos) *de libros prohibidos* españoles se les citara también como *índices expurgatorios* o simplemente como *Expurgatorios*, lo que no se hacía con los *Índices* romanos. Otra característica de los primeros es que se les conoce comúnmente también por el nombre o apellidos del inquisidor general de la época de su publicación: el de Gaspar Quiroga (1583-1584), que fue el primer *Expurgatorio*; el de Sandoval y Rojas (1612), el de Zapata (1632); el de Sotomayor (1640), etcétera.

Pero conforme avanzaba el tiempo, pese al cada vez mayor número de medidas preventivas, el peligro no disminuía pues todo parecía ir en contra. Por un lado, el público lector y sus temas de interés aumentaban y se diversificaban; por otro, la geografía de la edición se extendía, ya que crecía también el número de lugares que contaban con talleres tipográficos. En ellos se fabricaban libros cada vez más manuales y fáciles de leer que los grandes y pesados manuscritos en elaborada letra gótica que anteriormente se habían utilizado, sobre todo en las bibliotecas de monasterios, universidades y catedrales. Para vender mejor sus productos, los impresores fueron disminuyendo el tamaño de los volúmenes e ideando tipos de letra con rasgos menos elaborados. La variedad de temas sobre los que se publicaba y se leía era cada vez mayor, por lo que la producción, circulación y difusión de las ideas que los textos contenían aumentaba sin cesar.

Para desgracia de las autoridades españolas en sus afanes por controlar dichos incrementos, éstos tenían lugar principalmente en naciones del norte de Europa, como los actuales territorios de Alemania, Italia, Francia, Holanda,

⁶ José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel, Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2011.



Bélgica e Inglaterra.⁷ En ellos las restricciones normalmente eran menos severas que en España y sus dominios y en donde, a menudo, por medio de escritos se pretendía minar el poderío español lanzando ataques a su religión, a sus instituciones, así como a sus principios y costumbres. Eran ataques directos e indirectos, ya sea combatiendo aspectos generales o específicos como se dice en los calificativos aplicados a la *Raison par alphabet*, ya sea predicando ideas heterodoxas o alentando comportamientos desviantes, como veremos más adelante.

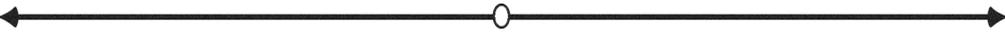
La Inquisición de México y los libros

En la Nueva España, las funciones inquisitoriales fueron desempeñadas en un principio por el clero regular (1522-1532) y por el secular (1535-1571), por lo que en relación con este periodo se habla de Inquisición monacal y episcopal, respectivamente. El tribunal de la fe propiamente dicho se estableció en 1571 y ejerció su “santo oficio” durante dos siglos y medio, hasta 1820, con dos breves interrupciones a principios del siglo XIX. La primera debido a la invasión napoleónica de la Península en 1808, y la segunda por decisión de las Cortes de Cádiz establecidas en 1812.

Entre varios asuntos concernientes a la fe y las costumbres, la Inquisición de México siempre se ocupó de libros. En sus edictos que publicaba periódicamente y que eran uno de sus medios principales para difundir las normas de comportamiento en la sociedad, conminaba a los fieles a que denunciaran a escritores, impresores y lectores de libros relacionados con supersticiones, astrología judiciaria y “otras hechicerías”. Éstos eran “[...] malos y prohibidos por el Santo Concilio de Trento, y por los Catálogos y Expurgatorios del Santo Oficio”, por lo que sólo permitía los “[...] de Astrología que tratan de juicios, y observaciones naturales para efecto de ayudar a la Navegación, Agricultura y Medicina.” Mandaba, además, delatar a quienes hubieran tenido o tuvieran libros “[...] de la secta y opiniones del dicho Martín Lutero u otros Herejes, o el Alcorán u otros textos de Secta de Mahoma o Biblias en Romance, u otros cualesquiera de los reprobados y prohibidos por las censuras y Catálogos del Santo Oficio de la Inquisición.”⁸

⁷ José Abel Ramos Soriano, “Orígenes de la literatura prohibida en la Nueva España del siglo XVIII”, en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal, Antología*, México, INAH, 2000, pp. 281-315.

⁸ AGNM, *Edictos*



La Inquisición de México no publicó *Índices* o *Expurgatorios de libros prohibidos*; se basaba principalmente en los españoles, para saber si un libro determinado o sospechoso del que tenía noticia era de los ya vetados o de los que había que examinar. Si no era de los ya condenados y después de su calificación se le consideraba nocivo, se le incluía en el siguiente edicto por promulgarse. Aquí el principal medio empleado para difundir las prohibiciones fueron los edictos, como se dijo líneas arriba. Estos documentos tenían un efecto más inmediato que los *Índices*, pues se publicaban mucho más a menudo, a veces más de dos por año. Por otro lado, había textos que podían circular en España pero no en el virreinato, como los de caballería, para evitar confusiones en estas tierras de “cristianos nuevos” que pudieran pensar que habían sido escritos por los mismos autores de la Biblia. Algunas otras, como las proclamas independentistas u otros escritos revolucionarios de principios del siglo XIX, normalmente sólo circulaban en estas tierras, por lo que era aquí donde había que condenarlas.

Pero como en la metrópoli, en el virreinato también el interés por la lectura, así como la producción y circulación de obras aumentaban y con ello, la importación legal y clandestina de libros. Igualmente, el mayor número de ejemplares llegaba de fuera del virreinato; de ciudades españolas principalmente, por ser parte de la metrópoli, pero también de los centros editores más importantes según la época. Así, en el siglo XVIII después de los talleres tipográficos españoles destacaban los de las mencionadas Francia, Holanda, Alemania, Inglaterra, Italia y otras. En respuesta a la inquietante situación, el Tribunal fue cada vez más preciso en sus condenas y a partir de mediados de ese siglo, que fue cuando la situación para el Santo Oficio se agravó de manera notable, éste convirtió varios de sus edictos en largas listas de textos vetados, aunque no todos de la misma manera, como veremos a continuación.

Los textos perseguidos

Dividía esta clase de lecturas en tres categorías que presentaba en sus edictos por orden de importancia según su peligrosidad. La lista comenzaba con los *Prohibidos absolutamente aún para los poseedores de licencia para leer libros prohibidos*; seguían los *prohibidos en su totalidad (in totum)*, normalmente los más numerosos, y terminaba con los *Mandados expurgar*. Estos últimos podían circular siempre y cuando se les hubieran suprimido los fragmentos “dañinos” que se les detectaran. Los prohibidos *in totum* eran condenados por completo,

entre otras razones, porque contenían tantas proposiciones contrarias a la fe, que era imposible corregirlas. Sin embargo, podían ser leídos por ciertas personas “pías y doctas” que requerían de su consulta por motivo de sus actividades, o porque debían conocerlas para argumentar su rechazo. Para ello a dichas personas se les otorgaba una *licencia de leer libros prohibidos*.

Pero, como dije, los textos más peligrosos eran los vetados *aún para los poseedores de licencias* incluidos los “píos y doctos”. Se trataba principalmente de escritos de autores condenados por heresiarcas, autores de herejías que no sólo negaban los dogmas de la doctrina católica, sino que tenían adeptos.

A este género de autores pertenecían, además del citado Martín Lutero, quien había sido excomulgado por Roma desde 1520, los reformadores en Suiza Ulrico Zwinglio y Juan Calvino, así como al teólogo anabaptista alemán Baltasar Pacimontano (Baltasar Hubmaier o Hubmeier), Gaspar Schuvencfeldio “[...] y otros semejantes[...].”⁹ En el siglo XVIII se agregaron varios más, como los connotados filósofos franceses Voltaire, Rousseau, Diderot y d’Alembert.

Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert, aunque sin mencionar a todos de manera específica, fueron, como sabemos, los directores de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, la gran obra cuyos 28 volúmenes, 17 de texto y 11 de láminas, se publicaron en un periodo de más de 20 años, entre 1750 y 1772. Sintetizaba los conocimientos científicos y los conceptos filosóficos de entonces, por lo que circuló también en el virreinato. Pero, por otro lado, varios de sus artículos contradecían o ponían en tela de duda conceptos tradicionalmente aceptados no sólo en España, sino también en otros lugares, incluyendo la propia Francia, donde igualmente fue perseguida y se obstaculizó su publicación en repetidas ocasiones.¹⁰

Los prolíficos Voltaire y Rousseau por su parte, también fueron miembros del numeroso equipo de más de 200 redactores de la “inmensa e inmortal” *Encyclopédie*. Además, escribieron textos polémicos y condenados de manera específica, como la citada *Raison par alphabet, Romans et contes* (Londres, 1773), prohibido tres años después, y *La muerte de César*, sobre el estado de los teatros y la necesidad de reformarlos (Madrid, Blas Román, 1791) prohibida en 1796 “por comprendida en las obras de Voltaire”, entre otras razones. De

⁹ Regla III del *Novissimus Librorum et Expurgatorum Index*, citado por Ramos, *op.cit.* Apéndices, p. 328.

¹⁰ Cfr. Robert Darnton, *El negocio de la ilustración, Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, traducción del inglés de Mária Averbag, traducción de los fragmentos en francés de Kenya Bello, México, FCE, 2006.

Rousseau, la novela muy popular en su tiempo *La nueva Eloísa*, de la que haré algunos comentarios más adelante, el político y polémico *Contrato social* y el educativo *Emilio*.

Con respecto a advertencias sobre autores proscritos, el 21 de enero de 1815 el Santo oficio declaró:

[...] que si alguna o algunas personas [...] hayan dicho ú hecho alguna cosa que sea contra nuestra Santa Fe Católica, y contra lo que está ordenado y establecido por la Sagrada Escritura y ley Evangélica, renovando la secta de los antiguos hereges, o adoptando las ineptias de los modernos libertinos Voltaire, Rousseau, y sus discípulos y secuaces leyendo ú manteniendo en su poder los libros de estos, o qualquiera otro de los prohibidos en los Expurgatorio y Edictos posteriores.¹¹

Los textos perseguidos podían ser de cualquier clase: de autores famosos, como los que acabo de citar, poco conocidos o anónimos, religiosos o profanos, breves o extensos, impresos o manuscritos, en idiomas originales o traducidos en castellano o en otras lenguas. En este último caso, la prohibición de una obra determinada en un idioma implicaba su condena en todos los demás que los hubiere. Cito dos ejemplos, el de uno breve y el de otro extenso. En el primer caso se trata de:

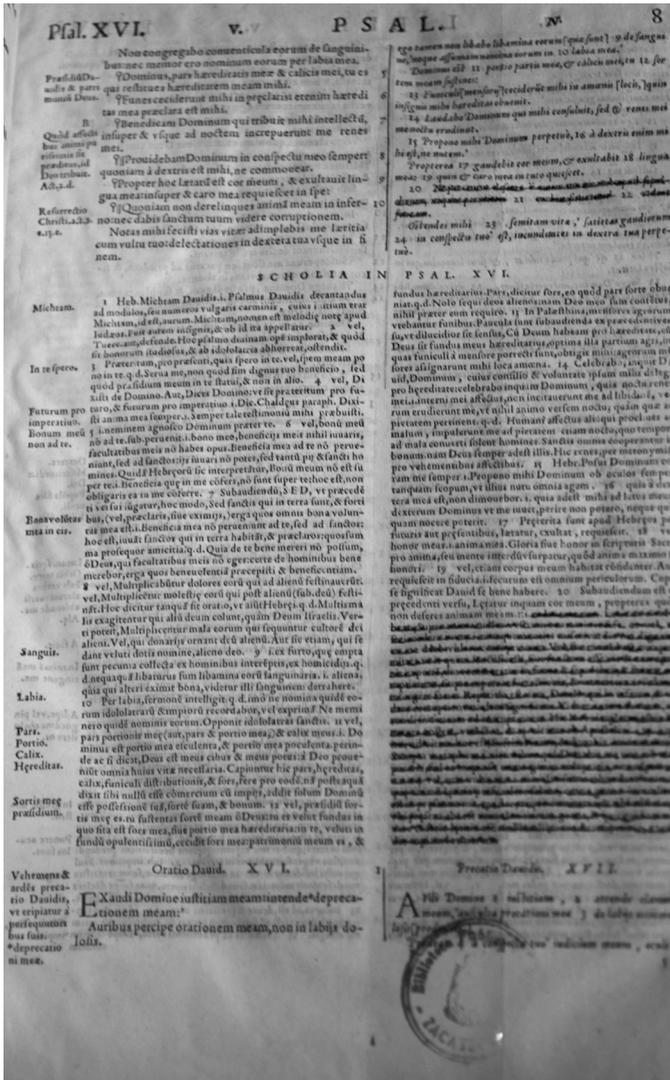
Un papel manuscrito intitulado: *Oración apologética que en defensa del estado floreciente de España dixo en la Plaza de los toros de Madrid D. C. M. J. S., que empieza: Todas las naciones del mundo, siguiendo los pasos de la naturaleza, han sido en sus niñez débiles, y acaba: pan y toros debes proporcionarla para hacer en lo demás quanto se te antoje in secula seculorum amen*: se prohíbe por contener doctrina y proposiciones falsas, temerarias, sediciosas, impías inductivas de libertinaje e insurrección contra los Soberanos, y por ser muy perniciosas a la Religión y al Estado.¹²

Y en el segundo, del *Abregé de l'histoire universelle par M. A. J. Roustan, Ministre de l'Eglise hélvétique à Londres*, en nueve volúmenes, publicada en París en 1790 y vetada siete años después ¿Las razones de su condena? “[...] por

¹¹ AGNM, *Edictos*.

¹² AGNM, *Edictos*, edicto del 28 de julio de 1797.

contener proposiciones heréticas, injuriosas a los Santos Pontífices, calumniosas al Santo Oficio y Comunidades Religiosas, sediciosas, y contrarias a la obediencia y respeto que los pueblos deben tener a las legítimas potestades.”¹³



Liber Salmorum, 1612. Fondo de la Biblioteca Elías Amador, Zacatecas

¹³ Ibidem.

Entre las obras de autores no sólo famosos, sino también reconocidos por la misma Iglesia se cuenta, por ejemplo, la célebre *Ciudad de Dios* de san Agustín, en su traducción al castellano del Dr. Cayetano Díaz de Beynal Bermúdez de Castro. Contra el autor no había nada, pero esta edición en particular fue prohibida porque contenía errores en la traducción, aunque no se especifica cuáles.¹⁴ Y, finalmente, ni qué decir de las Sagradas Escrituras en lenguas consideradas vulgares en ese tiempo, como el español, el italiano o el francés, es decir, las diferentes a las “sabias” o “cultas”, como el latín el griego o el hebreo. Dichas versiones en todo o en partes estuvieron prohibidas entre los siglos XVI y XVIII. En España y sus dominios, porque “Como la experiencia aya enseñado que permitirse la Sagrada Biblia en lengua vulgar, se sigue (por la temeridad, ignorancia, o malicia de los hombres) más daño, que provecho [...]”¹⁵

Los libros contra la moral

Pero aún entre los escritos prohibidos para todo tipo de lectores, hubo ciertas publicaciones que más llamaron la atención e inquietaron sobremanera a los inquisidores. Muchas de ellas fueron condenadas por estar “comprendidas en la regla VII del *Índice de libros prohibidos*”.

Las reglas del *Índice* español eran 16 y eran las que contenían los criterios generales de censura, las que establecían los tipos de obras que debían ser condenadas, como aquellas que se referían a sectas protestantes, al judaísmo, al mahometismo o a predecir el futuro.

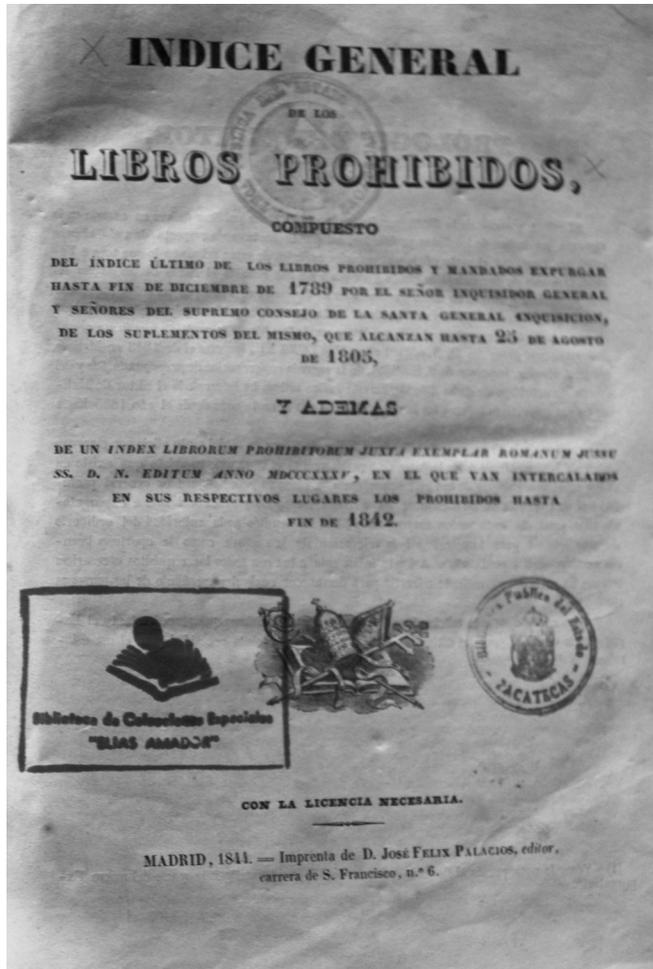
De esas reglas, la número VII era la que se ocupaba de las publicaciones a los que nos estamos refiriendo en particular, y fue la única cuyo texto se reprodujo en algunos edictos inquisitoriales. Esta regla ordenaba prohibir

[...] los libros que tratan, cuentan, y enseñan cosas de propósito lascivas, de amores, o otras cualesquiera, como dañosas a las buenas costumbres de la Iglesia Christiana, aunque no se mezclen en ellas heregías, y errores en la Fe, mandando, que los que los tuvieren sean castigados por los Inquisidores severamente.

¹⁴ AGNM, *Edictos*, edicto del 13 de septiembre de 1799.

¹⁵ *Cfr.* Ramos, *op. cit.*, 2011, p. 329. Por la época de la prohibición se habían impreso ya versiones en alemán, en español y otros idiomas. Entre ellas, en alemán, la de Lutero y un equipo de colaboradores, y en castellano, la de Casiodoro de Reina (Basilea, 1561-1569), así como la de Cipriano de Valera (Amsterdam, 1602).

[aunque con una salvedad, pues agregaba enseguida:] Pero los libros antiguos de este género compuestos por Ethnicos [gentiles, paganos], se permiten por su elegancia, y propiedad; advirtiendo que en ninguna manera se lean a la juventud, y los que lo contrario hizieren serán castigados a nuestro arbitrio, y de los dichos Inquisidores.¹⁶



¹⁶ Ramos, *op. cit.*, 2011, p. 331.

Los inquisidores podían citar o no esta regla en sus edictos, pero caían en ella obras como novelas que gozaron de gran popularidad en su tiempo y que merecieron numerosos y muy explícitos calificativos acerca de los motivos de su condena, como veremos posteriormente.

Algunas de esas obras fueron:

- *Les amours de Henri iv roy de France (Los amores de Enrique iv rey de Francia)*, Amsterdam, 1754, vetada el 28 de junio de 1792 y nuevamente en 1779.
- *Cartas de Abelardo y Eloísa* de Rousseau, Salamanca, 1796, consignada en un edicto del mismo año.
- Denis Diderot, *Les bijoux indiscrets, (Las joyas indiscretas)*, 2 t., 1748, prohibida el 27 de agosto de 1761.
- *Doctrine des amants, ou le catéchisme d'amour (Doctrina de los amantes o el catecismo del amor)*, vetada el 21 de junio de 1766.
- *L'école de volupté, (La escuela de voluptuosidad)*, Paphos, 1764, proscrita el 13 de septiembre de 1777.
- *Les emportements amoureux de la religieuse étrangère (Los arrebatos amorosos de la religiosa extranjera)*, condenada el 3 de agosto de 1790.
- *Lettres galantes et philosophiques de deux nonnes publiées par un apôtre du libertinage (Cartas galantes y filosóficas de dos monjas publicadas por un apóstol del libertinaje)*, París, prohibidas el 19 de agosto de 1798.
- *Mandamientos burlescos que un galán cantó a una dama*, Barcelona vetados el 1º de julio de 1791.
- *Vénus dans le cloître, ou la religieuse en chemise (Venus en el claustro, o la religiosa en camisa)*, Londres, 1740, proscrita el 8 de febrero de 1806.
- *Vie voluptueuse entre les capucins et les nonnes, par la confession d'un frère de l'ordre (Vida voluptuosa de los capuchinos y las monjas, por la confesión de un hermano de la orden)*, Colonia, 1764, condenada el 11 de julio de 1767.

Varias lecturas más de este tipo fueron éxitos de venta no sólo en la época de su publicación, sino que lo continúan siendo aún en nuestros días. Tal es el caso de *Justina*,¹⁷ cuya edición en francés en 2 tomos, publicada en Filadelfia en 1794

¹⁷ *Justine, ou les malheurs de la vertu (Justina, o las desgracias de la virtud)*. Publicada originalmente en 1791.

fue incluida en el edicto del 8 de febrero de 1806, y otros escritos del marqués de Sade, o *Las relaciones peligrosas* de Pierre Choderlos de Laclos, publicada en francés en 1782.¹⁸

Igualmente caían en esta regla obras publicadas anteriormente, como el *Decamerón*, la obra maestra de Giovanni Boccaccio, escrita entre 1348 y 1351, que inspiró a Margarita de Navarra (1492-1549) a escribir su *Heptamerón*, aparecido póstumamente en 1558-1559; o como *Las mil y una noches*, la cual también tuvo secuelas en otras dos obras consignadas en los edictos inquisitoriales. La primera fue *Les mille et un quart d'heure, contes tartares* (*Los mil y un cuarto de hora, cuentos tártaros*), en tres tomos publicados en Lila (Lille) en 1785, la cual, sin embargo, no fue considerada tan peligrosa pues sólo fue mandado expurgar su segundo tomo.¹⁹ La segunda fue *Les mille et une folies, contes francais* (*Las mil y una locuras, cuentos franceses*) de M. A. Nougaret, 4 volúmenes, Amsterdam, 1784, la cual sí fue condenada enteramente el 13 de septiembre de 1799 “por muy obscena, ridiculizar el estado eclesiástico y comprendida en la regla VII.”²⁰

La enlistada obra sobre los amores de Enrique IV (1553-1610), rey de Francia y de Navarra, seguramente preocupó mucho a los inquisidores desde su enunciado por varias razones. El personaje tuvo amistad con los holandeses en contra de España y apoyó a los protestantes alemanes. Fue protestante él mismo y se convirtió al catolicismo por conveniencia, ya que a él se atribuye la frase: “París bien vale una misa”, en alusión a que había aceptado convertirse para ser reconocido como monarca, y aún después de ello firmó el Edicto de Nantes, por medio del cual garantizó la libertad religiosas de sus antiguos correligionarios. Además, gozó de gran popularidad por sus victorias militares, su temeridad, su carácter aventurero y su sensualidad ya que tuvo numerosas amantes. Es decir, la obra anunciaba hablar de aspectos relacionados no sólo con un rey, sino también con la monarquía, con excesos de la nobleza que no debían ser divulgados y con placeres terrenales que todo fiel cristiano debía evitar.

El título original de *Las Cartas de Abelardo y Heloisa* era *Julie ou la nouvelle Héloïse, Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes, recueillies et publiées par Jean Jacques Rousseau* (*Julia, o la nueva Heloisa, Cartas de dos amantes de una pequeña villa al pie de los Alpes, reunidas*

¹⁸ *Les liaisons dangereuses, ou lettres recueillies dans une société et publiées par l'instruction de quelques autres* (*Las relaciones peligrosas, o cartas reunidas en una sociedad y publicadas para la instrucción de algunas otras*).

¹⁹ AGNM, *Edictos*, edicto del 30 de junio de 1804.

²⁰ AGNM, *Edictos*.



y publicadas por Jean Jacques Rousseau), París, 1761. La Eloísa de Rousseau era “nueva” porque la primera fue la alumna del célebre filósofo y teólogo medieval francés Abelardo (Pierre Abailard, 1079-1142). Ambas doncellas fueron seducidas por su preceptor. La *Nueva Eloísa* fue uno de los éxitos literarios más grandes de la época.

En *Las joyas indiscretas*, Diderot narra aventuras de un Oriente exótico de fantasía, de genios y de sortilegios; además, tenía:

[...] la intención de atacar “los ridículos de su tiempo”. Pero no relatando algunas anécdotas, o delineando algunas siluetas satíricas. Su blanco eran las costumbres, los rasgos morales. Por ello [...] se burla de las políticas de café, las locuras de la moda, la costumbre que habían tomado las damas de no separarse nunca de algún animal favorito. Habló también del uso de las “casas chicas” donde los ricos recibían mujeres. Satirizó las sesiones académicas, se divirtió parodiando la elocuencia de los predicadores cuando éstos fulminaban a los materialistas y los acusaban de todos los crímenes.²¹

Las cosas se complicaban aún más con novelas que desde su título incluían expresiones muy reveladoras de los sentimientos que tenían ciertos autores “libertinos” hacia lo religioso. Me refiero a palabras como *doctrina* (de los amantes); *catecismo* (del amor); *religiosa* (*religieuse*); *monja* (*nonne*); *apóstol* (del libertinaje); *mandamientos* (burlescos que un galán cantó a una dama); *hermano o fraile*, *orden de los capuchinos* y *claustro*. Hay también expresiones con una clara connotación religiosa y sexual cuando se dice, por ejemplo, Venus en el *claustro*, la *religiosa* en camisa, o, por último, vida voluptuosa entre los *capuchinos*, por la *confesión* de un *hermano* de la orden.

²¹ [...] l’intention d’attaquer “les ridicules de son temps”. Mais ce n’était pas en rapportant quelques anecdotes, ou en dressant quelques silhouettes satiriques. Son attention allait aux coutumes, aux traits de moeurs. C’est ainsi qu’il raille [...] lles politiques de café, les folies de la mode, l’habitude qu’avaient prise les dames de ne se séparer jamais de quelque animal favori. Il a parlé aussi de l’usage des “petites maisons” où les gens riches recevaient des femmes. Il a fait la satire des séances académiques, il s’est amusé à parodier l’éloquence des prédicateurs lors qu’ils foudroyaient les materialistes et les accusaient de tous les crimes. Antoine Adam, “Préface”, en Denis Diderot, *Les bijoux indiscrets*, París, Garnier-Flammarion, 1968, p. 17.

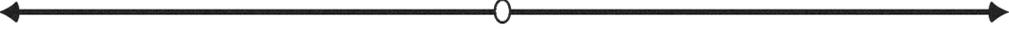


Vocablos como los anteriores eran frecuentes en este tipo de obras, aún desde su título, los cuales, como dije, podían ser en español o en otros idiomas, sobre todo el francés o traducidos de esa lengua.

Además, esta clase de lecturas fue uno de los canales favoritos de ciertos escritores de la época para difundir de manera atractiva sus críticas e ideas contrarias a lo establecido. Con el pretexto de referirse a tierras y épocas lejanas, con el ardid de que muchas de sus obras habían sido impresas en lugares también lejanos y aún imaginarios, evocaban sitios exóticos y buscaban atraer lectores. Algunos de esos lugares de impresión fueron Paphos, donde se asienta salió a la luz *L'école de la volupté*; Estambul, de donde procedía *Le libertin de qualité, ou confidences d'un prisonnier au château de Vincennes, écrites par lui-même, avec figures* (*El libertino de calidad, o confidencias de un prisionero del Castillo de Vincennes, escritas por él mismo, con ilustraciones*), publicadas en 1784 y prohibidas el 13 de septiembre de 1799. O, en fin, Tibet Antica, supuesto lugar de impresión de *Il matrimonio degli antichi preti e il celibato dei moderni* (*El celibato de los antiguos padres y el celibato de los modernos*), aparecido en 1784 y vetado el 1° de julio de 1791.

A este tipo de textos el Santo Oficio les aplicó gran variedad de calificativos que aluden los distintos contenidos de los escritos: el placer, la moral y las costumbres, así como las relaciones familiares y extrafamiliares. Para ser precisos, en una muestra de 264 edictos, registré un total de 21 que se aplicaron en 334 ocasiones. Éstos fueron en orden decreciente:²²

²² Cfr. José Abel Ramos Soriano, “Criterios inquisitoriales en la prohibición de literatura relacionada con la comunidad doméstica en la Nueva España, en Seminario de Historia de las Mentalidades, en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, pp.351-376.



Calificativos aplicados a los libros contra la moral

Calificativo	Número de veces empleado
1. Obsceno	104
2. contra las costumbres	66
3. regla VII	62
4. torpe	23
5. lascivo	18
6. Contra la moral	14
7. <i>ad libidinem</i> (para cosas libidinosas)	6
8. amatoria	5
9. contra la honestidad	5
10. impuro	5
11. contra la familia	4
12. sensualidad	4
13. Amor profano	3
14. Contra el matrimonio	3
15. indecente	3
16. adulterio	2
17. amancebamiento	2
18. lujuria	2
19. amor sensual	1
20. galanteo	1
21. pasiones	1
Total	334

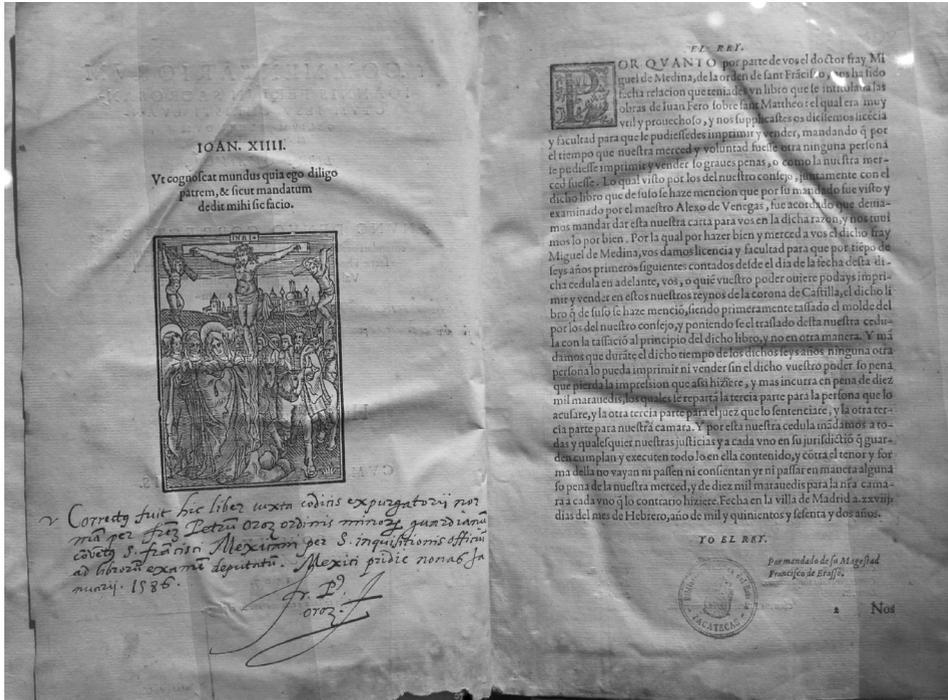
Fuente: AGNM, *Edictos*

Luego entonces, las lecturas contra la moral cristiana fueron

¿Los libros más perniciosos del México colonial?

Sí, desde el punto de vista de las autoridades, concretamente del Santo Oficio, la institución encargada de vigilar las conductas de los individuos en materia de fe. No fueron los únicos, pero estuvieron entre ellos.

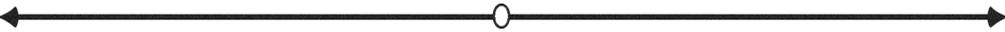
Eran condenados por ser contrarios a la moral cristiana y a las costumbres, pero no sólo por eso, pues había numerosas razones más que tenían que ver con cuestiones de carácter eclesiástico y civil. A juicio de los inquisidores trataban de modo inconveniente asuntos de fe y doctrina, de instituciones y ministros eclesiásticos, así como de política y filosofía. En total, los textos que nos ocupan recibieron más de una centena de calificativos aplicados en más de novecientas ocasiones de manera indistinta.



Liber Salmorum (1612)

En lo que se refiere a fe y doctrina, a su vez, se puede hablar de modalidades de desviación, de críticas y cuestionamientos de principios cristianos, de doctrinas y prácticas heterodoxas y de ataques contra los feligreses y la humanidad.

Atañen a diversas modalidades de desviación. Obras como las citadas arriba, que fueron consideradas “escandalosas”, “heréticas” y “erróneas”, fueron tenidas también como “falsas”, “malsonantes”, “temerarias”, “sacrílegas”, o “anticristianas”. Acerca de críticas y cuestionamientos de principios cristianos,



las calificadas, además de “blasfemas” o “contra la piedad y devoción”, como “contrarias a la fe, a las Sagradas Escrituras, al Evangelio o al sacramento de la Penitencia.” Las referentes a doctrinas y prácticas heterodoxas, son las que predicaban o tratan del materialismo, del ateísmo, de la superstición, el deísmo, del fatalismo y algunas otras. Y las que dirigen ataques contra los feligreses y la humanidad, son las que van en contra de la juventud, las conciencias, el género humano, las almas del pueblo cristiano y las beatas.

Igualmente fueron lecturas que se relacionaron con cuestiones de la institución eclesiástica y sus ministros, pues criticaban al estado religioso, a la Iglesia, al papa, al Santo Oficio mismo, a los clérigos regulares y seculares, al estado clerical, a la orden de los capuchinos, a los cardenales, a la castidad religiosa, o que eran contrarias a la regla xi del *Expurgatorio*. Esta regla prohibía los escritos contrarios “[...] a los Santos Sacramentos, a los santos, a la sede apostólica y su Estado y a los Romanos Pontífices, Cardenales, Obispos, etcétera.”²³

Desde el punto de vista político y filosófico, los motivos de la prohibición, aunque en menor número que los relacionados con la fe y la doctrina, también fueron variados. Contrariaban el orden establecido y el poder estatal y se manifestaban en favor de filósofos herejes, pues eran “sediciosos”, “contrarios a los Estados, reinos y provincias”, “a la monarquía”, “revolucionarios”. O bien, estaban “en favor de Voltaire”, “del sistema de Espinosa”, “de Rousseau”, “de Hobbes”, etcétera.

Así, los libros que nos ocupan combatían de múltiples maneras no sólo las costumbres y la moral permitidas, sino también a la Iglesia, a las instituciones establecidas, a los fundamentos filosóficos, a los ministros, etcétera. Pero además, y esto fue también de capital importancia y tal vez algo de lo que más molestó a los inquisidores, no siempre atacaban de frente, como la mayoría de los restantes textos prohibidos, sino también de forma indirecta. Se burlaban de lo establecido o los ignoraban, alentando abiertamente conductas desviantes como el placer corporal y al disfrute de la vida en la tierra, olvidándose de la felicidad eterna que la doctrina cristiana prometía a quienes vivieran de manera recatada en este mundo.

²³ *Idem.*



Bibliografía y fuentes:

- Archivo General de la Nación de México, ramo *Edictos*.
- Baudot, Georges y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos, La palabra condenada en el México de los virreyes, Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*, México, Siglo XXI, 1997.
- Berthelot et al., *La grande encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, 31 t., t. 19, París, H. Lamirault et Cie., s. f.
- Cuentos y relatos libertinos, Voltaire, Godard de Beauchamps, Claude de Crébillon, Godard d'Aucour, Voisenon, Guillard de Servigné, Fougeret de Monbron, Boufflers, Jean Francois de Bastide, Vivant Denon, Pidansat de Mairobert, Pigault-Lebrun, Marqués de Sade*, edición y prólogo de Mauro Armiño, México, Fondo de Cultura Económica/Ediciones Siruela, 2010.
- Darnton, Robert, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____, *Edición y subversión, Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, México, Turner/FCE, 2003.
- Robert Darnton, *El negocio de la ilustración, Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, traducción del inglés de Mária Averbag, traducción de los fragmentos en francés de Kenya Bello, México, FCE, 2006.
- Denis Diderot, *Les bijoux indiscrets*, París, Garnier-Flammarion, 1968.
- Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico americano*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1868.
- Jiménez Marce, Rogelio, *La palabra reprimida, El control social sobre el imaginario del más allá, siglos XVII-XVIII*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- La raison par alphabet, ou Supplément aux questions sur l'Encyclopédie attribué a divers hommes célèbres*, dixième et dernière édition, revue, corrigée et augmentée par l'autor, Londres, 1776.
- Ramos Soriano, José Abel, *Los delincuentes de papel, Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, INAH/FCE, 2011.
- _____, "Criterios inquisitoriales en la prohibición de literatura relacionada con la comunidad doméstica en la Nueva España, en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, INAH, 1986, pp. 351-376.



_____, "Orígenes de la literatura prohibida en la Nueva España del siglo XVIII", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal, Antología*, México, INAH, 2000, pp. 281-315.

Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, 3 v., Madrid, Gredos, 1976.

Torres Puga, Gabriel, *Opinión pública y censura en la Nueva España, Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010.

_____, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa/CNCA/INAH, 2004.

DESPERTANDO LA CONCIENCIA. EXPERIENCIA ESPIRITUAL A PARTIR DE LOS DESPERTADORES CRISTIANOS

Sara Gabriela Baz Sánchez¹
Museo Nacional de Arte, México

Despiértate, tú que duermes,
Y levántate de los muertos,
Y te alumbrará Cristo.
Romanos 12:11

Con el timbre agudo y percutivo de la campana que de pronto tañe, los Coídos del alma del lector se destapan, sus ojos se entreabren y empujan su conciencia a una sensación amarga: ha perdido el tiempo; ha dejado pasar la vida disolviéndose en el deseo de lujos, comodidades e ideas de fama. Ha permitido que, como en las representaciones alegóricas del árbol vano, el tronco de su vida esté casi a punto de ser derribado y perdido para toda la eternidad. El alma del lector despierta y, a poco de recobrase del vértigo casi instantáneo”, apura un librito que, en su título, lleva las palabras *Relox en modo de despertador...* Llega entonces, poco a poco, el lenitivo paradójico del consuelo y la reconvencción.

Tras presentar situaciones terribles, muy similares a las experimentadas por el lector, el librito ofrece frases dulces y la oportunidad de rectificación; constantemente menciona que Dios está siempre dispuesto a recibir a cualquier arrepentido, pero en las líneas siguientes se introduce algún párrafo que resulta espeluznante, pues refiere a la inminente condenación eterna. El lector se debate en un vaivén continuo, entre la condena y la redención, sin saber –porque nadie lo sabe– si aún está a tiempo de enfilarse su barca.

Estos párrafos introductorios no son más que un ejercicio de imaginación a partir, sobre todo, de representaciones plásticas conocidas genéricamente como “el árbol vano”. De estas obras se conservan muy pocas en México; un ejemplo

¹ Agradezco infinitamente al doctor Óscar Mazín sus atinadas observaciones y su conducción en mi trabajo de tesis doctoral; agradezco también al maestro Fernando Corona su acuciosa revisión del texto y sus consejos sobre los términos en latín y a Mariana Hernández Blanca la localización de algunas de las fuentes empleadas para la elaboración de este artículo.

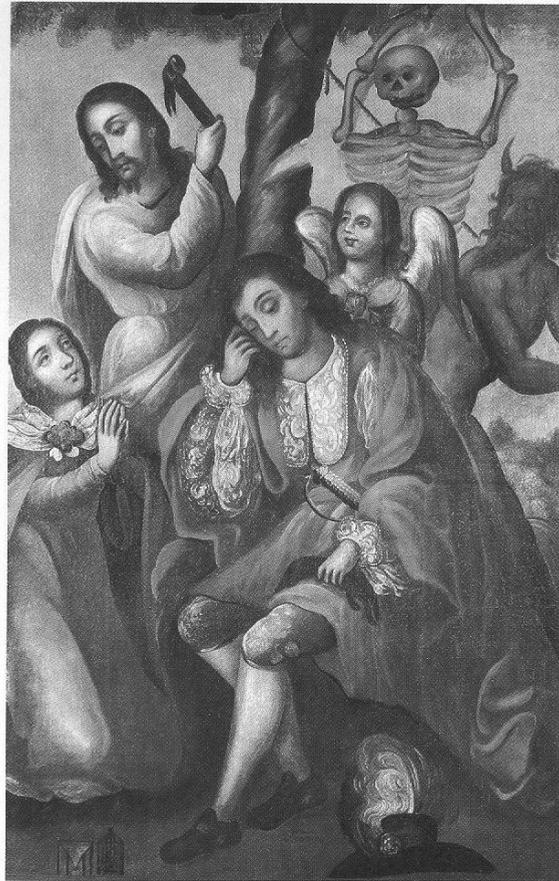


Figura 1

procedente de la escuela queretana lo encontramos en el Museo Nacional de Arte [figura 1] y siempre es interesante compararlo con otro insigne ejemplo del ámbito español, representado en el cuadro de Ignacio de Ríos, que se conserva en la Catedral de Segovia [Figura 2]. Ambas representaciones acusan modos de composición y oficios pictóricos distintos; la mexicana muestra a Cristo empuñando un martillo, con el fin de tañer la campana que despertará de un profundo sueño a un caballero que se recarga en el tronco de un árbol, próximo a ser cortado por la Muerte.²

² Tomo como paradigmática a esta obra, que forma parte del acervo del Museo Nacional de Arte, ya que responde a las mismas condicionantes iconográficas y estéticas que vemos

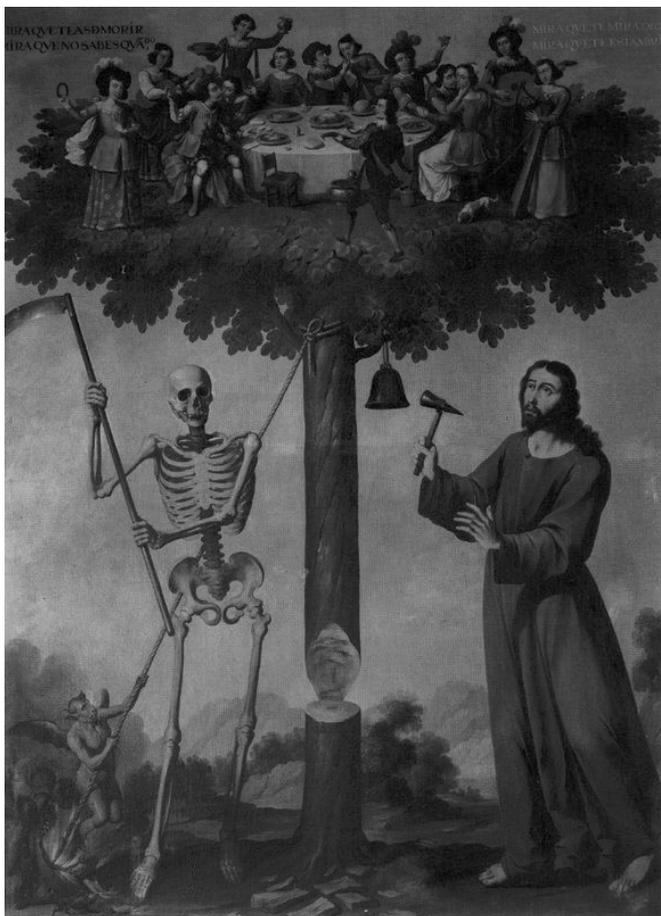


Figura 2

en otras obras del periodo con el mismo tema. Todas ellas se inspiraron, al parecer, en el grabado de Jerónimo Wierix (1553-1619), *El árbol del pecador*, realizado en la segunda mitad del siglo XVI. Este grabado de excelente factura muestra a Cristo con el martillo, la campana pendiendo de una de las ramas del árbol y, como variante con respecto de las obras pictóricas novohispanas, el caballero aparece de espaldas, en actitud rogativa, mientras la Virgen intercede por su alma. En las representaciones novohispanas, la Virgen puede o no aparecer y el caballero siempre figura de frente al espectador, posiblemente para no enfrentar las dificultades técnicas que implica la opción de Wierix. Las obras que aquí se comentan, tanto la de Wierix como otras cinco novohispanas, aparecieron reproducidas en el catálogo de la exposición *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática en la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1994, pp. 257 y 259-266.



En la representación de Ignacio de Ríes, la variante formal es considerable, pues el caballero no aparece recargado en el tronco, junto con su intercesora y el demonio que trata de precipitar la caída del árbol, sino que departe en un verdadero festín que se lleva a cabo sobre la copa del mismo; en él hay música, mujeres y una variedad de platillos apetitosos y el caballero que pronto asistirá a la perdición eterna de su alma parece completamente ajeno a lo que sucede, tanto o más que el que aparece dormido en las versiones novohispanas, pues se le representa en otro registro de la composición en donde parece no escuchar la campana que Cristo ha tocado. Las constantes: Cristo, que intenta despertar con el sonido de la campana; la Muerte, que corta el tronco; el demonio, que le ata una soga para precipitar su caída; y, por supuesto, el descuidado pecador.

Dos obras plásticas dan ejemplo de la forma en que se trata un mismo tema, en dos localidades distintas de la Monarquía Hispánica; ambas representaciones nos informan cómo se da contexto visual a la función del *corpus* literario que habremos de analizar en este artículo. Las representaciones con el tema del árbol vano, claramente inscritas en la tradición de las *vanitates* barrocas, cultivada en los dominios de la Monarquía Hispánica y en el norte de Europa, se remontan a las psicomaquias medievales, aunque sin encontrar todavía sus mecanismos de fijación iconográfica hasta Jerónimo Wierix [figura 3] en el siglo xvi. Estas representaciones visuales y los despertadores cristianos, objeto de reflexión en este trabajo, obedecen al mismo impulso de los *artes moriendi* (obras que reflejan la preocupación de sus autores por enseñar a los fieles cristianos a preparar su vida para el instante de muerte).

Reconstruir la experiencia de lectura de los libros devocionales en los siglos xvi al xviii resulta casi imposible, pues no hay registros históricos que abran la puerta al conocimiento de las formas de aprehender los contenidos divulgados en las obras; con todo, en un acto de tenacidad, varios historiadores, seguidores de las huellas hundidas en la senda desbrozada por Roger Chartier, han perseverado en apuntar nociones básicas para hacer hermenéutica del acto de lectura y para, a partir del diseño de las publicaciones, concluir cómo un lector establece relaciones corporales, intelectuales y emocionales con los libros.

Este texto pretende abundar en esas conclusiones, sin desterrar de la aproximación rigurosamente histórica la posibilidad de hacer ejercicios de concreción a partir de pautas surgidas de la lectura de despertadores cristianos, un *corpus* no bien definido y profuso que llenó las bibliotecas parroquiales, de órdenes religiosas y de devotos particulares en los tres siglos que abarca el periodo virreinal en México y otros puntos de la Monarquía Hispánica.



Figura 3

1. Voces de la escritura. Dimensión retórica de los despertadores

Los despertadores cristianos son libros y manifestaciones culturales a la vez. Pueden ser publicaciones dedicadas a desterrar del lector las sombras de la pereza en la fe, ya con referencias muy claras a las penas que esperan al alma si no se endereza en el camino de la vida, ya con advertencias y explicaciones en torno de los sacramentos y de todo aquello que permite la salvación del alma dormida en la culpa y en el pecado.³ En la edición de 1732 del *Diccionario de Autoridades*, se dice, en una acepción del término: “Metaphoricamente se llaman las cosas que dan mucho cuidado, desvelan y despiertan del olvido y descuido.”⁴

Haré referencia aquí a los despertadores cristianos entendidos como libros publicados con la intención de remover las conciencias de la feligresía para regresarla a la práctica sacramental y para exhortarla a la vinculación con

³ Estos libros fueron, por lo común, impresos portables y cómodos de sostener. Corresponden a la abundante producción de libros *in octavo e in quarto* que contribuían, dado el aprovechamiento del papel, a abaratar costos de producción. Muchos no rebasan los 12 ó 15 cms. de alto, por lo que es fácil suponer que no se requería apoyarlos en una mesa o escritorio, sino que eran sostenidos por el lector en actitud relajada, lo que facilita creer en la relación de intimidad entablada con ellos. Pese a que la mayoría de los despertadores que había trabajado con antelación se caracteriza por su corta o mediana extensión, últimamente he encontrado otros que se acercan más al planteamiento estructural de un prontuario de teología moral y que poseen entre 300 y 600 fojas de extensión. Dice Henri-Jean Martin, que desde el siglo XV comenzaron a emplearse los formatos en cuarto y en octavo, pero que su verdadera difusión fue en el siglo XVI, sobre todo, con la impresión de escritos devocionales: “Verdad es que se conocían y utilizaban con frecuencia desde el siglo XV los tamaños de 4° y 8°, pero sólo de ordinario para los textos de poca extensión que habrían dado volúmenes exigüos de habérselos impreso en folio; los libros que habían de ser consultados encima de un pupitre eran generalmente de gran formato. En realidad, los tamaños pequeños sólo se empleaban sistemáticamente desde esta época en los libros piadosos y en especial en los de horas, porque estos volúmenes, de un uso constante y destinados a un público extenso, debían ser fácilmente transportables; también se imprimían en pequeño formato los ‘pliegos góticos’, obras de literatura popular cuyos lectores eran todavía más numerosos” (*La aparición del libro*, pról. de Lucien Febvre, trad. Agustín Millares Carlo, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1962, p. 89). En síntesis, se puede señalar que estas obras provienen de la tradición de libros de horas que se distribuyeron en Europa desde el medioevo. Véase el estudio de Emilia Colomer Amat, “Libros de horas impresos en España en el primer tercio del siglo XVI”, en *Locvs Amoens*, 4, 1998-1999, pp. 127-135.

⁴ Cf. la versión electrónica del *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>, última visita: 21/06/2010.



el confesor o director espiritual. Ellos forman parte de una literatura devocional que resulta sumamente vasta y difícil de delimitar y de asir. También fue común que estos libros estuvieran en posesión de algunos clérigos y regulares dedicados a la cura de almas, por lo que recibir los avisos y los ejemplos de casos de conciencia resultaba de mucha utilidad para hacer comprender a sus conducidos las verdades de la fe y los peligros a los que constantemente se hallaba expuesta el alma.

Tal y como lo expresa Celina Lértora Mendoza, “[l]os géneros literarios religiosos son a su vez muy variados y en algunos casos difícilmente encasillables.”⁵ La autora realiza una descripción pormenorizada de los géneros religiosos, por la cual podemos tipificar los despertadores cristianos o despertadores espirituales como libros vinculados con la tarea divulgadora de la teología moral hacia los seglares no cultivados.⁶ La diversidad propia de estas publicaciones se evidencia no sólo en los títulos elegidos por sus autores, sino en la forma de tratar los temas morales: por un lado, es posible encontrar unos de corta o mediana extensión, en verso, con la intención de presentar de manera agradable al lector una suma de cuestiones derivadas de la teología moral y pastoral, insistiendo, en todo momento, en la vanidad de las cosas que causa la perdición del alma y el adormecimiento de la fe; por otro, hay despertadores cuyo contenido se compendia en varios tomos, con un tratamiento mucho más parecido al de un prontuario de teología moral, en el que se echa mano de una escritura en prosa, a veces, a partir de preguntas y respuestas (como en las doctrinas morales, las pláticas doctrinales o las cartillas) y que recurren con frecuencia también a ejemplos de cuestiones morales a partir de una cuidada selección de casos de conciencia. Dado que, en estos casos, se propone la forma en que se pueden resolver estos conflictos morales, es posible pensar que los destinatarios de estos libros más extensos hayan podido ser los clérigos destinados a la cura de almas.⁷

⁵ Celina Lértora Mendoza, “Cambio de perfiles pastorales”, en *Anuarios de historia de la Iglesia*, 14, 2005, pp. 365-378: 366.

⁶ “La segunda gran categoría de escritos religiosos, los espirituales, son aún mucho más variados, pero en líneas generales comprenden dos grandes grupos: los más vinculados a la teología (y, desde el siglo XV, a la teología mística) generalmente destinados a miembros del clero y órdenes religiosas, y los escritos de espiritualidad para seglares. Estos últimos constituyen el segundo grupo de escritos pastorales”. *Ibidem*, p. 367.

⁷ Ejemplo de esto es el *Despertador catequístico: explicación dogmática y moral de la doctrina christiana. Pláticas que en la Iglesia de San Felipe Neri de México predicó el P. D. Antonio Guillén de Castro, Sacerdote de la Congregación del Oratorio*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1734.

Hay algunos despertadores que dedican su contenido específicamente a la reflexión en torno de la importancia de los sacramentos. Ejemplos de este tipo de obras son el *Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado frecuenten la eucarística mesa*, publicado en Madrid en 1806, o bien, el *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, de Clemente de Ledesma, impreso en México entre 1695 y 1698.⁸

Los despertadores, pues, son libros que dan voces en la misma línea en que el texto de *Romanos 12*, citado como epígrafe de este artículo, apunta a la metáfora del sueño de la muerte, mientras esta muerte no sea eterna para el alma: “En todo esto tengan en cuenta el tiempo en que vivimos, y sepan que ya es hora de despertarnos del sueño. Porque nuestra salvación está más cerca ahora que al principio, cuando creímos el mensaje. La noche va muy avanzada y se acerca el día, por eso dejemos de hacer las cosas propias de la oscuridad y revistámonos de la luz, como un soldado se reviste de su armadura”.⁹

Como se ve en esta cita, revestirse con la armadura implica estar presto a luchar por la preservación de la gracia y por el destino glorioso del alma. En los despertadores cristianos, como en otros impresos dedicados a la formación de curas de almas y feligreses interesados en la salvación de su destino, es frecuente recurrir a

⁸ Juan Gabriel de Contreras, *Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se ejerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa...* Madrid, 1806. Al parecer, la edición príncipe es de 1787 y fue impresa en Madrid; Antonio Palau y Dulcet (*Manual del librero hispano-americano. Bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos por...* Barcelona, Palau, 1948, 20 vols.) menciona una edición guatemalteca, impresa en 12º por A. Mariano Bracamonte en 1795. Se reimprimió en diferentes ciudades españolas entre 1803 y 1857 (Palau, *op. cit.*, vol. IV, p. 69. José Toribio Medina (*La imprenta en México, 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 8 vols.) registra una reimpresión en México, en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, calle de Santo Domingo, del mismo año que la edición madrileña que consulté. (vol. VII, p. 380). La otra obra es la de Clemente de Ledesma, *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, México, por Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1695-1698. Conozco dos ejemplares, el que se utilizó para este artículo se conserva en el Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México y existe también el conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, dependiente de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁹ *Romanos*, 13,11-12 en *Sagrada Biblia (versión directa de las lenguas originales)*, versión de Eloino Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.



la metáfora. El uso de un lenguaje simbólico pone a estos libros muy cerca del ámbito de las alegorías, si se hiciera un parangón en términos visuales, y sobre todo están estrechamente vinculados con las estrategias retóricas propias de la persuasión.

A través del lenguaje simbólico, pleno de imágenes agentes que promueven la persuasión, se realiza una gigantesca operación de resemantización y reificación moralista de la realidad, que sin esta guía podría parecer que se precipitara en el caos de la a-simbolía y de la a-significación. Así que se puede decir de los textos de esta literatura simbólica, y en sentido restringido “emblemática”, en la que nuestra común cultura sobreabundó, que finalmente sujetan todo el orden de la representación, toda la estructura de la *illusio* social, y son el fundamento último y secreto de un Estado absolutista y confesional regido por la idea de una misión de la historia.¹⁰

Algunos despertadores espirituales incluyen emblemas propiamente dichos, es decir, imágenes que se acompañan de un mote y una explicación; tal es el caso del *Relox en modo de despertador; para el alma dormida en la culpa*, de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín. Este libro incluye un grabado en metal de un autor llamado Sylverio, que sirvió como fuente de inspiración para una de las láminas del *Políptico de la muerte o Políptico de Tepotzotlán* [figura 4]. Esta imagen, planeada por Ochoa y Arín y grabada en 1761 [figura 5], representa a las tres Parcas (Cloto, Láquesis y Átropos) manipulando el engranaje de un reloj y anunciando el fin de una vida, mediante el toque de campana y la extinción de la flama de una vela. No hay más imágenes que apoyen el contenido del libro, lo cual denota que Ochoa confió en la eficacia del grabado para articular el contenido de su despertador.

Otros libros refieren a imágenes mentales que permiten al lector establecer relaciones metafóricas como las que se ven en este ejemplo:

Quien sabiendo que nació mortal vive olvidado? y enredando con el uso de la vida el hilo de la Parca, cae en los lazos de la inclinacion, que si justos no encaminan a la virtud, peligran ciegos en el labirintho del mundo: y aliñando con la vanidad castigos al pecado, hazen de

¹⁰ Fernando R. de la Flor, “Picinelli y el ocaso de la teología” en Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill (eds.), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, México, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 143-159: 146.



oculi sicut ad verum melingua
 lola. & semibus olli circumde
 rant me. * & expugnauerunt
 e gratis. ... Constitue super
 in peccatorem: & diabolus
 a dextis eius. ... et reliqua
 tm loy

RELOX es la vida humana
 (Hombre mortal,) y te avisa,
 Que su volante va aprila,
 Y muere a el dar la Campana;
 De Lachesis la inhumana
 Hoz, le sirve de puntero:
 Atropos es Reloxero:
 Cloto el Compaz encamina;
 Y la Rueda catarina,
 Ya llega a el diente postrero.

Todo la muerte sevéra
 Aruina, tala, y destruye,
 Nada de sus manos huye,
 Porque todo es fuerza muera:
 O naturaleza fiera!
 Openston dura! ó heredad!
 Relax, que en velocidad
 Excedes a el mismo viento;
 Y en el tiempo de un momento
 Das passo á la eternidad!

el mal árbol de ma
 los frutos

the dolor et fletus erit in me monte zionis

Figura 4

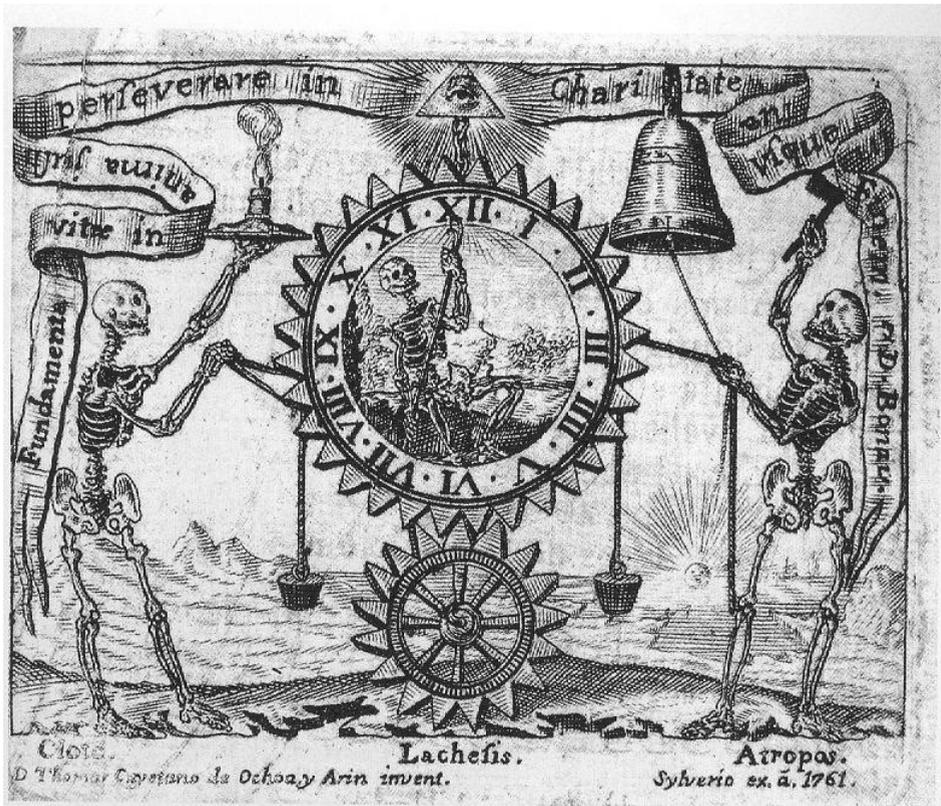


Figura 4

las propias galas gusanos a la conciencia, y no morales atenciones al reparo. O Christiano Lector: tiemble a todas horas la cuenta, quien oye en el reloj del tiempo, numeros a la mortalidad, y mira en los agenos avisos tan proximos los propios riesgos.¹¹

¹¹ Juana Josefá Meneses, *Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño...* Lisboa, 1695, pp. 5-6. Cabe hacer una aclaración: dado que no he localizado información sobre la autora y este título, no sé si el libro fue originalmente escrito en lengua portuguesa y posteriormente traducido al castellano, siendo la autora de origen español; o bien, puede ser que la autora hablara portugués como primera lengua y se viera en la necesidad de escribir en castellano. El hecho es que ella señala que se ve obligada a escribir en un idioma que no domina. Aparece una mención a este despertador en Palau y Dulcet, *op. cit.*, vol. 1, p. 216, en donde se indica que el libro fue publicado *in quarto* y que la autora eligió su pseudónimo a partir del nombre de su secretario.



En este caso, el mundo es un laberinto, la vida es el hilo de la Parca; en otros casos, la vida humana se equipara a una barca que trata de llegar segura a puerto y, en otros más, a la llama tímida de una vela que se extingue a la menor provocación. En todos los casos, los riesgos para el hilo, la barca o la llama son innumerables: el riesgo de naufragio es el riesgo de la perdición del alma en la eternidad del castigo que conlleva una vida de pecado, alejada de Dios y del refrendo de la fe que ofrecen los sacramentos. Es por esta razón que muchos despertadores cristianos insisten en la recurrencia a sacramentos como el bautismo o la penitencia, sacramentos denominados por los teólogos como “de muertos”, pues constituyen la oportunidad para traer de nuevo a la vida al alma muerta en el pecado. “El Bautismo y la Penitencia son y se llaman *Sacramentos de muertos*, porque suponen el alma muerta por la culpa; están instituidos para causar *primo & per se* primera gracia”.¹² Esto quiere decir que el resto de los sacramentos suponen que el alma está viva por la gracia y sólo implican su aumento al tomarlos.

Los sacramentos vivifican y dan gracia porque son, ante todo, instituidos por Cristo. Según el prontuario de Lárraga, sacramento es “*res sensibus subjecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis, et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vin habet* [...] quiere decir, que el Sacramento es una cosa sensible, que por institución de Dios tiene virtud, así de significar, como de obrar la santidad, y justicia”.¹³ En el marco de la religión católica posttridentina y, naturalmente, posterior a la Reforma luterana, era fundamental incentivar la mediación del ministro del culto: es por ello que los sacramentos constituían un refrendo de la fe ante el cura de almas y es por esto también que se insistía tanto en tomarlos (sobre todo la tríada compuesta por confesión, penitencia y comunión) con la debida frecuencia.

Pero los despertadores espirituales, ya estuvieran dirigidos a los feligreses, ya a los confesores o ministros del culto, se esforzaban por usar imágenes contundentes y palabras claras que movieran al lector emocionalmente y que lo llevaran poco a poco a un estado de alma penoso y compungido. Ejemplos de esto son Liguori y Pinamonti, en la tradición jesuítica, pero también el zaragozano

¹² Francisco Lárraga, *Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc. Por el convento de Santiago del Orden de Predicadores...* Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, febrero de 1833, p. 4.

¹³ Lárraga, *op. cit.*, p. 3.

Boneta y Laplana, quien titula a dos de sus obras *Gritos del purgatorio*¹⁴ y *Gritos del infierno*,¹⁵ en una intención de despertar en forma dramática a toda conciencia dormida en la culpa y moverla de inmediato a la reflexión en torno de sus acciones y a las penalidades que ya sufren otras almas que no han tenido oportunidad de recapitular y cambiar el rumbo.

Boneta prepara al lector en el prólogo y le pide leer los gritos que se hallan al final de cada capítulo como si los profirieran las propias almas del Purgatorio. Lo siguiente que le pide al lector (a quien se dirige con entrañable familiaridad) es que “los leas haciendo aprehension de que actualmente estás viendo, y oyendo â tu difunto padre, deudo y amigo, que llamandote por tu nombre desde aquel fuego en que está angustiadamente braceandote, te lança esos gritos.”¹⁶ Como se supondrá, el lector se ve sobrecogido por las advertencias, y lo estará aún más cuando lea los gritos imaginando que los profiere un ser querido que sufre la condena del fuego purgante. Este sistema tan eficaz viene directamente de la *compositio loci*, que cultivaron los jesuitas a partir del método ignaciano perfilado en los *Ejercicios Espirituales*, mediante el cual, el devoto se hacía rodear de un ambiente y de imágenes que favorecieran las meditaciones que debía realizar, pasando por la carne, la degradación, el castigo y la muerte (en general y la de Cristo) hasta llegar a la visión de Dios.

2. El discurso teológico moral como saber práctico y su decantación en los despertadores cristianos

La teología moral era un saber considerado como eminentemente práctico. Era antecedida, en el curso de los estudios generales, por la gramática y la retórica latinas; las *artes dictandi* en el mundo hispánico “no podían sino reforzar la idea normativa de la retórica dentro del marco de una vida social regulada por la ley.”¹⁷

¹⁴ *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia. Sexta impresion añadida y corregida de muchos yerros que tenían las antecedentes.* En León de Francia, por Anisson y Posuel, año de 1709.

¹⁵ *Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abisus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza.* Con licencia: en Madrid, por la Viuda de Juan Garcia Infançon, año de 1718.

¹⁶ Boneta, *op. cit.*, Prólogo.

¹⁷ *Ibidem*, p. 255.

La formación teológica estaba entonces encaminada a resolver cuestiones prácticas mediante el ejercicio de la argumentación en el más puro estilo de la retórica tomista. Con base en la estructura argumentativa se daba fundamento racional a las verdades de la fe y de la revelación; esto contribuyó a hacer de la teología una verdadera ciencia, y de la teología moral, una ciencia aplicada a la resolución de conflictos morales, por lo que todo cura de almas debía contar, por lo menos, con algunos rudimentos para tratar con su feligresía y encaminarla por la senda de la salvación.

Además de la importancia de la retórica como disciplina base del *trivium*, y por tanto, fundamental en la enseñanza impartida en los colegios y universidades, es indispensable considerar el uso de un lenguaje pletórico de metáforas; no sólo las que se ejemplificaron en el apartado anterior, referidas directamente a la producción de imágenes que movieran la sensibilidad del lector en cuanto a su propia vida, el camino de la salvación y el destino del alma, sino también metáforas dedicadas a simbolizar a la Iglesia como corporación, a la Monarquía como continente de las instituciones que hacían posible una vida civilizada y que buscaba la expansión de la fe, y a los súbditos como grey protegida por la égida real y por la vigilia de sus confesores, en el entorno más inmediato. Es en función de este tropo retórico que se pueden socializar tópicos de otro modo incomprensibles para una comunidad.¹⁸ Aludo también a metáforas de la comunidad entendida como un cuerpo, cuya cabeza es, o bien el Estado, o bien el mismo Dios,¹⁹ y cuyos miembros más activos son las corporaciones (suponiendo la existencia de un Estado corporativista, según la clasificación de M. Fioravanti);²⁰ la de la sociedad como una familia –metáfora utilizada a

¹⁸ Tomo este planteamiento del artículo de Mary Lowenthal Felstiner, “Family Metaphors: The Language of an Independence Revolution”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, núm. 1, 1983, pp. 154-180. En el artículo, la autora sugiere cuatro criterios para medir la importancia de una metáfora en particular: “(1) whether political discourse relied on it, (2) whether such a metaphor conveyed motives and purposes not conveyed otherwise, (3) whether it strengthened its appeal by touching on lived experiences, and (4) whether it predisposed its community toward new behavior”, pp. 154-155. La autora hace hincapié en que tuvo que buscar metáforas en textos de índole práctica más que en tratados cuidadosamente estructurados para exponer tesis políticas, advertencia que sin duda tomaré en cuenta en la selección de fuentes para esta investigación.

¹⁹ José Bernardo Couto se vale de esta metáfora para enunciar su idea de una “sociedad universal” en el *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*, publicado en 1857 por la Imprenta de Andrade y Escalante.

²⁰ Maurizio Fioravanti, *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 13-44.



menudo en la prensa católica de la primera mitad del siglo XIX–; la del rey como un padre; la de los ciudadanos, cofrades de alguna corporación o comunidad de fieles católicos como hermanos, para hacer énfasis en la existencia o inexistencia de una verdadera igualdad, etcétera.

“El problema central del pensamiento filosófico y teológico en los virreinos se situó en el terreno de la conciencia, ahí donde los individuos realizan juicios de tipo moral acerca de lo bueno y lo bello, de lo verdadero y de lo justo. Su principal formulación se hizo eco de una cuestión por entonces relevante en el pensamiento europeo: a saber, que las realidades humanas se interpretaban a partir de la distinción entre naturaleza y gracia divina.”²¹ Esta idea es fundamental para comprender la cosmovisión imperante durante los siglos XVI, XVII y XVIII, pero también durante buena parte del siglo XIX. La moral es un complejo sistema de conceptos y nociones, reglas y sanciones que define las relaciones entre el hombre y su ser superior, el hombre y sus autoridades, el hombre y su prójimo.

En el marco del conjunto de ideas que moldeó el comportamiento de los habitantes del virreinato de la Nueva España –por lo menos como aspiración de la Iglesia Católica– la concepción del hombre como un ser de naturaleza falible y mudable favoreció el desarrollo –al igual que en Europa– de un marco de ideas que le permitieran a esa frágil criatura saber cuándo se estaba alejando de lo esperado; cuándo estaba contraviniendo los preceptos considerados como buenos y justos, cuándo estaba poniendo su alma en peligro mortal. El sistema es, de suyo, paradójico. “Por un lado, el hombre es un ser frágil con una inclinación natural al pecado; por el otro, esta misma naturaleza le otorga el poder divino para encontrar y seguir el camino de la salvación. Entonces, ¿cómo encontrar y justificar una vía intermedia entre el poder pleno de Dios y la libertad humana que permitiera distinguir el bien del mal?”²² “La moral, o la moralidad [...] aparece como una *estructura*, no como un orden. No son preceptos aislados, sino formas de organización de la vida social, de campos enteros de actividad; es posible, por lo tanto, identificar los ejes en torno a los cuales se construye, y que dan coherencia a los juicios dispersos de la vida cotidiana.”²³ Es en esta coyuntura

²¹ Óscar Mazín, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI al XVIII)”, versión mecanoscrita, 2008, p. 16. Estas ideas fueron tomadas del texto de Guillermo Zermeño, “La filosofía jesuita novohispana en perspectiva” en *Artes de México*, (58), 2001, pp. 78-87.

²² Mazín, *op. cit.*, p. 16.

²³ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1992, p. 32.

que el discurso de los despertadores espirituales se puede comprender en todo su carácter sintetizante, vehiculante, detonante y salvífico.

Al echar mano de las metáforas antes enunciadas, los despertadores responden al programa contrarreformista de la Iglesia Católica y constituyen la decantación del saber, lejano y farragoso para muchos, vertido en las sumas y prontuarios de la teología moral. Los casos de conciencia que con tanta diligencia se desmenuzan en grandes obras como las de Jaime de Corella,²⁴ Francisco Lárraga²⁵ y Hermann Busembaum,²⁶ por nombrar sólo algunos, se hacen asequibles a un mayor número de lectores en virtud del uso de un lenguaje que puede ser ya dulce y alambicado, a partir de la construcción del texto en verso, ya directo y hasta violento, como el que emplea Boneta y Laplana.

Más puntualmente, las cuestiones que se comparten entre el ámbito delimitado por los prontuarios de teología moral y los despertadores espirituales se pueden clasificar de la siguiente manera: a) la finalidad de las obras es el desengaño del alma y su despertar de una conciencia dormida en la culpa; b) se refuerza en todo momento la importancia de recurrir a los sacramentos como puntales de la salvación y como aquello que puede retornar al alma la gracia perdida por la muerte que implica el pecado; c) los casos de conciencia que se analizan en las sumas y prontuarios de teología moral aparecen en los despertadores como *exempla*, en un lenguaje directo para contribuir al desengaño del lector; d) la enunciación de las verdades de la fe no se presenta en un tono

²⁴ Autor de la *Suma de la theologia moral: su materia, los tratados mas principales de los casos de conciencia: su forma, unas conferencias practicas*, Madrid, Imprenta de Manuel Román, 14ª reimpresión, 1734, 6 vols.

²⁵ Autor del *Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc. Por el convento de Santiago del Orden de Predicadores...* Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, febrero de 1833. También se consultó la edición de Madrid, 1760, de la Oficina de Manuel Martin.

²⁶ Autor de la *Medula de la Teologia moral, que con facil y claro estilo explica y resuelve sus materias, y casos. Escriviola en idioma latino el Padre Hermano Busembaum, de la Compañía de JESUS, Licenciado en Teologia. Reducela al Español, y añade vn Tratado de la Bula de la Santa Cruzada, el Dotor Vicente Antonio Ibañes de Aoyz, Cura de San Gil, Catedratico de Durando en la Vniuersidad de Zaragoza, y Examinador Synodal de su Arçobispado. Y en esta primera impresscion que en romance se haze en Barcelona, se le añade las Propositiones, ò Opiniones condenadas por Alexandro VII, y se le haze nueva Tabla Alphabetica de todo lo que contiene el Libro.* Con licencia, en Barcelona, por Jacinto Andreu, en la calle de Santo Domingo, año de 1674. A costa de Jacinto Azcona, Antonio Ferer y Juan Payssa Libreros.



dogmático, sino que, tanto en los prontuarios como en los despertadores, se recurre al método tomista de la argumentación retórica para ir desvelando poco a poco la implacabilidad de las mismas; y e) la recurrencia a las autoridades, ya sea en citas como en estructura argumental, se lleva a cabo para teñir de verdad al discurso en ambos tipos de escritos; las fuentes de autoridad se citan como parte de un aparato crítico que es constante a prontuarios y despertadores, pues esto implica la referencia a los lugares teológicos que autores fundamentales en la ciencia de la teología acuñaron desde la Edad Media, aunque su mejor sistematización se alcanzara con la obra *De locis theologicis*, de Melchor Cano.²⁷ El cultivo de la argumentación racional aplicada a la elucidación de los casos de conciencia resultaba fundamental, pues:

El empleo de la razón en materias teológicas está circunscrito por lo siguiente: 1, conducidos por la recta razón inquirimos la existencia de la revelación divina, la conocemos y la discernimos de las falsas profecías; 2, si la revelación enseña lo que sobrepasa la razón, ésta no puede pasar más allá, sino que debe cautivar sus luces en obsequio de la revelación, porque se opone a la suprema razón, que ve infinitamente más, que la humana que puede engañarse y engañar; 3, si enseña cosas que son conformes a la razón humana finita, podrá disertar modestamente acerca de ellas y deducir consecuencias de los principios; 4, convertirlas en utilidad de los hombres para gloria de Dios; 5, finalmente, usamos de la razón recta en defender la revelación contra impíos, mas no contra ella.²⁸

²⁷ Publicada en Salamanca en 1563, en su primera traducción al castellano. Existe una edición realizada por la Biblioteca de Autores Cristianos con motivo del v centenario del nacimiento de Melchor Cano en Madrid, año 2006. Los lugares teológicos son lugares *-topoi*, en el sentido retórico del término— de autoridad, “*de los cuales el teólogo toma argumentos, sea para comprobar sus conclusiones, sea para rechazar las contrarias: con esta diferencia, que la autoridad ocupa el primer lugar y la razón el último, para servir ella a la fé. La razón humana no es la norma según la cual deben juzgarse las cosas de fé, sino el órgano que usa la fé para su defensa y conservación*”. Toribio Rodríguez de Mendoza y Mariano Rivero publicaron en el siglo XVIII una obra titulada *Lugares teológicos*, en la ciudad de Lima, que fue objeto de una reedición en 1951, con motivo del iv centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos de Lima, Luis Antonio Eguiguren, 1951.

²⁸ Rodríguez & Rivero, *op. cit.*, p. 16. Los lugares son propiamente los siguientes: la revelación divina, la Sagrada Escritura, las tradiciones divinas y apostólicas, la Iglesia

La única forma de emprender un análisis de la moral de una época es concebirla en su dimensión sistémica y no tratar de hacerla concreta en hechos reales; si esto se hiciera, veríamos que los hechos son ejemplos de decantación de un sistema de ideas, pero no síntomas en sí mismos de las características de dicho sistema. Para juzgar lo bueno y lo malo, basta con tener un marco de referencia que dé la escala.²⁹

En los prontuarios de teología moral se dan indicaciones, muy claras a juicio de sus autores acerca de cómo es preciso razonar para llegar a la resolución de una causa; lo primero es reducir a enunciado lo que se considera como un pecado, tras de lo cual es necesario proceder a una argumentación que delibere en torno de la naturaleza y definición de la gravedad del mismo, a fin de determinar cuál es la pena que conviene al alma del pecador confeso. “Con la forma syllogística se liquida en breves razones la verdad, se procede con claridad, y en poco tiempo se averigua la resolución de qualquiera duda.”³⁰ Es por eso que resulta fundamental para el lector de este tipo de obras conocer los pasos para entablar una argumentación adecuada y poder, en esta medida, reducir a silogismos todo dilema moral que se presente. A diferencia de los prontuarios y sumas de teología moral, los despertadores no hacen énfasis en el método de razonamiento, sino que se acogen a él, pero intentan sintetizar los silogismos para mayor y más rápida comprensión por parte de sus lectores.

No era necesario cursar estudios formales de teología moral para contar con un acervo de conceptos y nociones que ayudaran a encaminar al alma hacia

Católica dispersa por la Tierra, los Santos Padres, las escuelas de teólogos y jurisperitos y la autoridad de los Concilios ecuménicos; “Hemos querido decir esto, para que cada uno se persuada que nosotros llamamos teólogo al que al promover las cuestiones, no ignora lo que enseñaron la Iglesia, los Concilios, los Santos Padres, los Sumos Pontífices, las escuelas de Doctores, los peritos en Derecho Pontificio Cesáreo, los filósofos y los historiadores, pues todos estos nada enseñan sino lo que consta por la revelación y la razón. Todos ellos ocupan lugar o de testigos o de intérpretes: en efecto, los filósofos e historiadores no hacen otra cosa sino testimoniarnos de la recta razón o de la tradición de los antiguos, o que según la común sentencia, ha manifestado la razón como verdadera y constante. La Iglesia, los Concilios, los Padres, etc., interpretan o la razón o la revelación, escrita o enseñada por tradición, o dan testimonio de la tradición, o disputan de los principios de la razón y de la revelación”, *Ibidem*, pp. 17-18.

²⁹ Dice Escalante (*op. cit.*, p. 32) que “La moral es una dimensión específica de la acción humana, que se manifiesta en pautas de comportamiento, en formas de vida. Esto quiere decir que la moral no puede identificarse en actos aislados, ni en decisiones particulares, sino en sistemas habituales de relación”.

³⁰ Corella, *op. cit.*, p. 22. Con estas afirmaciones respecto a la reducción a forma silogística de cualquier dilema de la conciencia, queda establecida una vez más la importancia de la base retórica en la adquisición del saber teológico.



su salvación y su último fin, que es Dios mismo. La teología moral era del interés de todos quienes desearan salvar su alma y preservar la gracia, de ahí que expliquemos de esta manera la derivación discursiva de prontuarios y sumas a despertadores cristianos. La teología moral es, para el alma, en conclusión, como la medicina para el cuerpo: su salud depende no sólo de la estricta observancia de sus principios, sino de la puesta en marcha de sus recomendaciones. Toda acción sancionada por los preceptos de la teología moral debe conducir a la unión con Dios.

3. El lugar del cuerpo en la operación del despertar

Es preciso tratar de comprender el lugar que se da al cuerpo en los despertadores espirituales. Ese cuerpo que posee cinco sentidos, por los cuales penetra el pecado y la corrupción en el alma del individuo, es, en el ámbito católico de los siglos que nos ocupan, objeto de punición, negación y represión. Pero en los despertadores cristianos es también un lugar retórico, un *topos* en el cual se regodean los autores porque les sirve para escarnecer la materia vil que lo compone y para crear párrafos que motivan sensaciones y que despiertan la sensibilidad y la conciencia. En este sentido, concentrarse en las referencias al cuerpo y en el modo en que se hacen en estas obras nos acerca más a la comprensión de horizontes o registros de espacio y tiempo que permiten, por otro lado, conocer más sobre la mentalidad vigente en la época.

El cuerpo es utilizado como un *topos* que permite hacer comparaciones entre lo vivo y lo muerto, entre lo condenado y lo glorificado. Esos cinco sentidos, que sirven como puertas al pecado, serán regalados con placeres celestiales cuando el alma haya alcanzado la gracia eterna y esté en presencia de Dios: “Alma mía, prevente á la conquista / Avasalla la carne con violencia; / Pasen ya las Virtudes por revista; / Para que al vicio hagamos resistencia. / Aunque el Mundo, y Demonio lo resista / Vive arreglada al plan de tu conciencia; / Y de esta voz: acuerdate entre tanto: / *O soy loco, o debo ser un santo.*”³¹

Aquí se descubren ya los términos de la oposición. El alma es la que debe estar prevenida y debe controlar los apetitos desmedidos que *por naturaleza* aquejan al cuerpo y lo hacen ceder. En el despertador de Juana Josefa Meneses

³¹ *Propósitos de un ejercitante, que a la luz de las verdades eternas le dictó el mas vivo Desengaño. En la Casa de Ejercicios de México; y en unas Octavas, glosando la de el famoso poeta Lope de Vega, los dedica al gran P. San Ignacio, para que queden impressos en su corazón*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1762.



se hace evidente que el vicio es un agente demoníaco que entra en el cuerpo “con saña mortal”, concretamente por las puertas de los cinco sentidos que, si son bien trabajados por el alma, pueden convertirse en “sinco defensas” contra los siete pecados capitales.³² No obstante, en esta lucha que parece desigual, el cristiano no está solo, pues cuenta con el apoyo de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). Estas virtudes contribuyen a templar el alma para que ejerza un férreo gobierno sobre los sentidos y los convierta en sus aliados.³³ Ochoa y Arín, en 1761, hace la siguiente alusión a esta naturaleza doble que poseen los cinco sentidos del cuerpo humano: “V. Sentidos tambien / Advierte, le dio el Señor / A tu cuerpo, pues su amor / En nada te escaseó el bien; / Tú con rigor, y desden, / De su gracia diste el brinco, / Y si no vuelves con ahinco, / Perderán tus negligencias / Del alma las tres potencias, / Del cuerpo sentidos.....V”.³⁴ Si los cinco sentidos son un don divino, se entiende la ambivalencia de su naturaleza, sobre todo, fundando la reflexión en la noción del libre albedrío que Dios concedió a los hombres: es responsabilidad de cada uno controlar sus entradas corporales para convertirlas en aliados contra el pecado y no en factores de corrupción. Lo que esto lleva a pensar, y que también es un tópico presente en los despertadores cristianos, es que el destino

³² Meneses, *op. cit.*, p. 21. Son dos versos los que corresponden a este tema: “41 / El necio, triste, caviloso vicio, / Que con saña mortal, con vista aguda / Rabiando muere (indigno sacrificio / De aciertos, que desmiente y que no duda) / Y la que sin razon, sin exercicio / Languida, y perezosa no se muda / Te embisten; preven pues, al que acomete / Sinco defensas a inimigos siete. //42 / No te asuste del numero propuesto / Lo desigual, que auxilios poderosos, / Sabiendo el daño desluzir funesto, / Previenen los reparos venturosos; / De más que antes cobarde, que molesto / El vicio es contra ingenios generosos, / Y auxiliarán consejos, y assistencias / A tus sinco sentidos, tres Potencias”.

³³ La misma idea se observa en el escrito de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín, (*Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: Su naturaleza divina, y humana, Su soberania y nuestra miseria. Que para el atractivo de su exemplo vá escrito en DECIMAS, pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño. Dispuesto por...* México, Imprenta de D. Christoval de Zuñiga y Ontiveros, 1761): “VII. Los vicios atrozes / Son capitales, que a el Alma / Dexandola en triste calma / Naufraga en mares ferozes: / Si este infortunio conoces / Que a tu ser mismo acomete. / Huyele, y el que promete / Bien tu Dios sin precipicios, / Coge pues para esos vicios / Ya te dá virtudes..... VII.” En varios de los versos el autor deja una línea para que el lector complete la palabra final. Supongo que de este modo Ochoa quiso fomentar una lectura dinámica y participativa, aunque en ocasiones no es tan sencillo completar los versos.

³⁴ Ochoa, *op. cit.*, 1761: s.n.p.



de cada hombre sólo es imputable a sí mismo y es por ello que los autores de estos escritos tienen la voluntad de advertir al lector sobre su capacidad de refrenar su vida licenciosa y tratar de evitar su despeñamiento por el camino de la condenación eterna.

En la meditación programada para las tres de la tarde, denominada “Cuerpo a Dios”, Joseph Antonio de San Alberto, obispo de Tucumán y arzobispo de Charcas,³⁵ propone al lector entregar su corporeidad a fin de guardarse de cometer pecado por esta vía; el cuerpo, en el fragmento, aparece como enemigo del espíritu, cárcel del alma y objeto de corrupción: “En esta hora, Señor, os entrego mi cuerpo: delante de Vos acuso á este enemigo capital de mi espíritu, tirano Rey de la razon, esclavo rebelde á vuestra ley, carcel de por vida de mi pobre alma, vaso de iniquidad, de corrupcion, de miserias y de culpas. ¡O Señor! ¿y quién me librará del cuerpo de esta muerte, ó de la muerte de este cuerpo? *Yo me tengo la culpa de haberle cedido el mando*, condescendido á sus gustos y dado rienda a sus antojos...”³⁶

Lo que sigue es la promesa de someter el cuerpo a mortificación y declararle la guerra para impedir que continúe tiranizando al alma por obra de sus apetitos; la importancia del ayuno, la vigilia, la utilización de vestimenta áspera e incómoda, de una cama dura y cilicios de vez en cuando, acerca al cristiano a la perfección moral por vía de la corrección de su parte más rebelde a Dios y a la conquista del reino de los cielos, del mismo modo en que lo hicieron los santos. Este aspecto de la mortificación corporal guarda estrecha relación con la purgación y es requisito indispensable de una espiritualidad “corporeizada”; los despertadores espirituales siempre recomiendan mortificar al cuerpo y someterlo a las máximas asperezas a fin de hacerle pagar por la tiranía que ejerce sobre el alma y que la aparta de Dios.

En la obra de San Alberto, no sólo el cuerpo todo, sino los ojos, los oídos y la boca son encomendados a Dios, pues de ellos salen las imágenes falsas del mundo que entretienen al espíritu, las palabras hirientes e irreflexivas y los pensamientos de vanagloria, resultado de dar oídos a lisonjas y mentiras. En el *Despertador eucarístico*, por ejemplo, se enfatiza también el aspecto de la mortificación y de la tiranía que el cuerpo ejerce sobre el alma; el cuerpo es el esclavo para el que se quiere “la camisa limpia, la comida más gustosa, el vestido mas rico, y la mejor

³⁵ Joseph Antonio de San Alberto, *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*. Compuesto por el Ilustrísimo Señor... Madrid, Imprenta Real, 1786.

³⁶ San Alberto, *op. cit.*, pp. 40-41. Las cursivas son mías.

←—————○—————→

casa, y si cae enfermo abandonais todos los intereses, negocios y empleos, porque consiga la salud”.³⁷

En el esquema moral de la cristiandad se advierte la paradoja de que el cuerpo, al tiempo que es la cárcel del alma y porta las entradas del pecado, es un sujeto de disposición, contención y redención. En las *Pláticas doctrinales ó explicación de toda la Doctrina Christiana* [...] de Joaquín Antonio de Eguileta, se expresa que: “este vil y miserable cuerpo, fieles míos; éste, que ahora es un hospital de enfermedades, un montón de corrupción, un saco pesado de tierra, y una sentina de miserias; éste se verá en el bienaventurado, después de la resurrección general, con aquellas quatro gloriosas dotes que dixo San Pablo: de impasibilidad, claridad, agilidad y sutileza [...]”.³⁸ Esto quiere decir que todo cuerpo, debidamente templado por el ejercicio de la continencia del alma y de la lectura de obras piadosas que encaucen la oración, la encomienda del espíritu y la práctica de la mortificación en privado, así como mediante la recurrencia a la práctica sacramental para renovar el estado de gracia del alma, a la hechura de sufragios y a la participación del culto público, tiene la oportunidad de llevar a su dueño a la feliz transición a la gloria.

Este artículo ha pretendido dar cuenta de las características de los despertadores cristianos, así como de la relación que existe entre éstos y los prontuarios y sumas de teología moral. El análisis encuentra su punto principal en el vínculo entre cuerpo y alma, así como en la posibilidad de trascender el castigo eterno, representado en sufrimientos claramente corporales. Será objeto de otros escritos abundar en las “pautas corporales” que aparecen en los despertadores cristianos y dar seguimiento a su concreción mediante la recurrencia a otras fuentes. Para los fines de este artículo, baste con señalar que el estudio de la moral en la Nueva España y su relación con el discurso hegemónico de la Iglesia Católica, vigente en todos los dominios de la Monarquía Hispánica entre los siglos

³⁷ Juan Gabriel de Contreras, *Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se exerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa...* Madrid, 1806, pp. 23-24.

³⁸ Joaquín Antonio de Eguileta, *Pláticas doctrinales ó explicación de toda la doctrina christiana, dispuesta y ordenada en forma de pláticas, con la mayor claridad, para la instrucción de los fieles, y comodidad de los párrocos. Su autor, el licenciado en Sagrados Cánones, D. Joaquín Antonio de Eguileta, presbítero y capellán mayor de la iglesia de San Ignacio de Loyola de esta Corte*, Madrid, en la oficina de don Gerónimo Ortega y herederos de Ibarra, 1797, t. 1, p. 143.

xvi y xix es todavía una senda con demasiados vericuetos, no todos debidamente explorados. Si en nuestros tiempos la moral es algo que ha pasado a segundo término, es importante resignificarla en su dimensión coercitiva y conformadora del orden social en los siglos previos. La moral se expresa de formas múltiples y difusas y es preciso identificarlas para comprenderlas mediante su estudio. A decir de Fernando Escalante, “La moral anda por ahí, en alguna parte, y hay que darle su lugar como ideología, manipulación, tradición cultural”.³⁹

Bibliografía

- Boneta y Laplana, Joseph, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia. Sexta impression añadida y corregida de muchos yerros que tenían las antecedentes*. En León de Francia, por Anisson y Posuel, año de 1709.
- Boneta y Laplana, Joseph, *Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abisus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza*. Con licencia: en Madrid, por la Viuda de Juan Garcia Infançon. Año de 1718. A costa de Isidro Colomo. Mercader de Libros. Vendese en su casa en la Plazuela del Angel.
- Busembaum, Hermann, *Medula de la Teologia moral, que con facil y claro estilo explica y resuelve sus materias, y casos. Escriviola en idioma latino el Padre Hermano Busembaun, de la Compañía de JESUS, Licenciado en Teologia. Reducela al Español, y añade vn Tratado de la Bula de la Santa Cruzada, el Dotor Vicente Antonio Ibañes de Aoyz, Cura de San Gil, Catedratico de Durando en la Vniuersidad de Zaragoza, y Examinador Synodal de su Arçobispado. Y en esta primera impression que en romance se haze en Barcelona, se le añade las Propositiones, ò Opiniones condenadas por Alexandro VII, y se le haze nueva Tabla Alphabetica de todo lo que contiene el Libro*. Con licencia, en Barcelona, por Jacinto Andreu, en la calle de Santo Domingo, año de 1674. A costa de Jacinto Azcona, Antonio Ferer y Juan Payssa Libreros.
- Cano, Melchor, *De locis theologicis*, Juan Belda Plans (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

³⁹ Escalante, *op. cit.*, p. 21.

Colomer Amat, Emilia, “Libros de horas impresos en España en el primer tercio del siglo XVI”, en *Locvs Amoenvs*, 4, (1998-1999), pp. 127-135.

Contreras, Juan Gabriel de, *Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se exerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa...* Madrid, 1806.

Corella, Jaime de, *Suma de la theologia moral: su materia, los tratados mas principales de los casos de conciencia: su forma, unas conferencias practicas*, Madrid, Imprenta de Manuel Román, 14ª reimpresión, 1734, 6 vols.

Couto, José Bernardo, *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1857.

De La Flor, Fernando R., “Picinelli y el ocaso de la teología” en Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill (eds.), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, México, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 143-159.

Eguileta, Joaquín Antonio de, *Pláticas doctrinales ó explicación de toda la doctrina christiana, dispuesta y ordenada en forma de pláticas, con la mayor claridad, para la instrucción de los fieles, y comodidad de los párrocos. Su autor, el licenciado en Sagrados Cánones, D. Joaquín Antonio de Eguileta, presbítero y capellán mayor de la iglesia de San Ignacio de Loyola de esta Corte*, Madrid, en la oficina de don Gerónimo Ortega y herederos de Ibarra, 1797.

Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1992.

Fioravanti, Maurizio (ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, 2004.

Guillén de Castro, Antonio, *Despertador catequístico: explicación dogmática y moral de la doctrina christiana. Pláticas que en la Iglesia de San Felipe Neri de México predicó el P. D. Antonio Guillén de Castro, Sacerdote de la Congregación del Oratorio*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1734.

Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática en la Nueva España, México, Museo Nacional de Arte, 1994.

Lárraga, Francisco, *Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc. Por el convento de Santiago del Orden de Predicadores...* Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, febrero de 1833.

Ledesma, Clemente de, *Dispertador de noticias de los santos sacramentos*, México, por Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1695-1698.

Lértora Mendoza, Celina, “Cambio de perfiles pastorales”, en *Anuarios de historia de la Iglesia*, 14, (2005), pp. 365-378.

Lowenthal Felstiner, Mary, “Family Metaphors: The Language of an Independence Revolution”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, núm. 1, 1983, pp. 154-180.

Martin, Henri-Jean, *La aparición del libro*, pról. de Lucien Febvre, trad. Agustín Millares Carlo, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1962.

Mazín, Óscar, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI al XVIII)”, versión mecanuscrita.

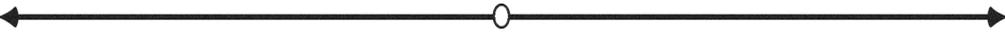
Medina, José Toribio, *La imprenta en México, 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 8 vols.

Meneses, Juana Josefa, *Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño...* Lisboa, s.p.i., 1695.

Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>, última visita: 21/06/2010.

Ochoa y Arín, Tomás Cayetano de, *Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: Su naturaleza divina, y humana, Su soberania y nuestra miseria. Que para el atractivo de su exemplo vá escrito en DECIMAS, pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño. Dispuesto por...* México, Imprenta de D. Christoval de Zuñiga y Ontiveros, 1761.

Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispano-americano. Bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos por...* Barcelona, Palau, 1948, 20 vols.



Propósitos de un exercitante, que a la luz de las verdades eternas le dictó el mas vivo Desengaño. En la Casa de Exercicios de México; y en unas Octavas, glozando la de el famoso poeta Lope de Vega, los dedica al gran P. San Ignacio, para que queden impressos en su corazón, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1762.

Rodríguez de Mendoza Toribio y Mariano Rivero, *Lugares teológicos*, trad. Luis Antonio Eguiguren. Breves apuntes de los estudios de Prima de Teología en la Universidad de San Marcos, Lima, Luis Antonio Eguiguren, 1951.

San Alberto, Joseph Antonio de, *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*. Compuesto por el Ilustrísimo Señor... Madrid, Imprenta Real, 1786.

Sagrada Biblia (versión directa de las lenguas originales), versión de Eloino Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

Zermeño, Guillermo, “La filosofía jesuita novohispana en perspectiva” en *Artes de México*, núm. 58, 2001, pp. 78-87.



EL PECADO ES DE LOS *OTROS*

Silvia Hamui Sutton
Universidad Iberoamericana-México
Universidad Nacional Autónoma de México

Es común pensar a Nueva España como una sociedad impregnada de una religiosidad cristiana que moldeaba cada uno de los aspectos ideológicos y culturales de sus habitantes. Desde la vida cotidiana hasta los rituales sagrados más solemnes, el *constructo* cristiano permeaba las relaciones sociales, las manifestaciones culturales, las artísticas, las instituciones e incluso la economía. Sin embargo, aunque el fenómeno religioso se impuso como una sola forma de afrontar la realidad, no siempre se asimiló como lo deseaban las autoridades eclesiásticas: había variaciones en las interpretaciones y los apegos de los paradigmas establecidos por la Iglesia.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo los cripto-judíos establecidos en Nueva España manifestaron reacciones colectivas (dentro de su grupo) que trasgredían las pautas religiosas impuestas por la Iglesia. Desde la cosmovisión cristiana, la blasfemia, las injurias a Cristo o la burla a los símbolos sagrados, implicaba el pecado más grave, sin embargo, desde la perspectiva de los judaizantes, reafirmaba sus principios, su libre albedrío y su identidad. De esta manera, el pecado adoptaba tintes inversos según la perspectiva religiosa que se asumiera: para los judeo-conversos, el pecado se refractaba hacia los opresores que los obligaban a creer en las doctrinas cristianas. Para los cristianos, éstos eran herejes pecadores que había que condenar y castigar. La Inquisición fue, en el año de 1571, la encargada de perseguir a los herejes, instituida en la Nueva España por el Tribunal del Santo Oficio.

La gran diversidad de grupos asentados en el territorio novohispano asumía de forma desigual los dogmas de la Iglesia. Esto dependía de varios aspectos, entre ellos, del vigor y rigidez con que se transmitían las tendencias del clero secular o del regular y, por otro, del grado de entendimiento y temor que mostraba cada colectividad. Asimismo, la dificultad para expandirlas, pues la distribución de la población en el amplio territorio era un obstáculo por vencer:



[...] la densidad de la población constituyó tradicionalmente un factor fundamental en la eficacia tanto de la Inquisición como de cualquier otro aparato, sea el que fuere, pues aseguraba la difusión de la información emanada de la institución [...] se añadía a lo inmenso del distrito una red humana floja, dispersa, salvo en las ciudades, lo cual amortiguaba por principio cualquier intento normativo que no tardaba en perderse en el desierto, tanto geográfico como humano. Esta población estaba además formada en su mayoría por “naciones” indígenas dispares que hablaban lenguas distintas, cristianizadas e hispanizadas de manera muy superficial.¹

Así, era difícil el control preciso y directo de cada individuo por parte de las autoridades eclesiásticas, no obstante una de sus herramientas de poder incitaba a la vigilancia del prójimo, a partir de la delación de quienes se desviaban de los paradigmas institucionalizados. El *constructo* cristiano se transmitía con discursos que aludían al plano sobrenatural, a nivel mítico, en el que se edificaba una pirámide de jerarquías celestiales y demoniacas que funcionaban como alegorías (ética, política, económica y social) que habría que imitar en el mundo existencial-terrenal.

En la forma de entender el cristianismo novohispano del siglo XVII, una de las preocupaciones principales se orientaba a la salvación del alma: “la Iglesia planteaba que la vida terrenal sólo era transitoria y que la existencia plena comenzaba después de la muerte. El anhelo de todos era evadir el infierno, acortar el tiempo de estancia en el purgatorio y llegar al cielo”² Bajo este esquema se ordenaba la vida celestial: a partir de una estructura de jerarquías simbólicas que estaban delimitadas entre el “bien” y el “mal”, que se traducían en los individuos como “pecadores” y “virtuosos”.

El “deber ser” se construía bajo paradigmas espirituales y mundanos en los que se sometía al cuerpo en función de dicha salvación. Así, la Iglesia planteaba, según interpretaciones de ejemplos míticos, modelos de comportamiento humano en los que el sufrimiento de la carne, a partir de ayunos, flagelaciones, abstinencia sexual, azotes, cilicios y la censura de todo lo que diera placer o bienestar corporal, implicaba la contraparte de la santidad.

¹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, [1988], 2004, p. 24.

² Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM/JUS, 2011, p. 17.



Aun aquellos que no estaban dispuestos a sacrificar la vida terrenal en aras de la eterna, e incluso los que pecaban deliberadamente, sufrían ante la idea de perder la posibilidad de salvación por lo que era frecuente que se autodenunciaran ante la Inquisición, con el propósito de enderezar sus vidas.³

El pecado, por tanto, era una condición inherente al ser humano: “Había muchas monjas, frailes, beatas y ermitaños que durante años vivían en aislamiento, mortificando sus cuerpos y añorando la muerte para llegar al cielo.”⁴ Como parte de la ética religiosa trazada por el cristianismo, el bien y el mal se perfila en campos semánticos opuestos, aunque complementarios. En el Nuevo Testamento (Mateo 25:34), Cristo llama a los creyentes al reino celeste y condena a los malditos: “Venid, benditos de mi padre a tomar posesión del reino celestial [...] Apartaos de mi, malditos: id al fuego eterno, que fue destinado para el Diablo y sus ángeles.”

La delimitación de reglas, en esta lógica, conlleva a las dualidades de lo prohibido y lo permitido. La censura implica el establecimiento de un equilibrio en la estructura social, en la que va implícito un mecanismo de poder y control.⁵ De ahí que surjan dicotomías como lo sagrado y lo profano, la pureza y la impureza, el bien y el mal, o el cielo y el infierno. Mary Douglas menciona que:

Toda cultura consiste en una serie de estructuras relacionadas que comprenden las formas sociales, los valores, la cosmogonía, la totalidad del conocimiento, a través del cual se mediatiza toda experiencia. Algunos temas culturales se expresan mediante ritos de manipulación corporal. [...] Los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad. Los ritos actúan sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico.⁶

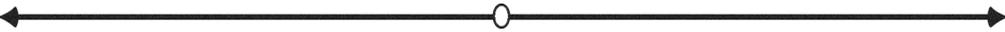
La vida y la muerte, en el *constructo* cristiano, están atravesadas por la idea de la inmortalidad en la que el alma se desprende del cuerpo al morir (por ser

³ *Ibidem*, p.17.

⁴ *Idem*.

⁵ Hay que tener en cuenta que no todo equilibrio implica igualdad.

⁶ Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI [1966] 1973.



corrupto, material, terrenal e impuro), para trasladarse al más allá, a un lugar asignado por Dios. En el contexto novohispano fueron los evangelizadores los que introdujeron estos conceptos éticos (mundanos y divinos) a partir de los catecismos.⁷ La categorización de los espacios sobrenaturales se delimitaba, de manera simplificada: en el cielo (también llamado empíreo, gloria o paraíso celestial), el infierno y el purgatorio. Obvio es decir que las almas bienaventuradas gozaban las delicias del cielo, mientras que las condenadas, sufrían las torturas eternas del infierno. Las que aun no definían su condición por no ser lo suficientemente virtuosas ni pecadoras, permanecían en el purgatorio de manera transitoria.

El infierno era el reino del Diablo y albergaba a las almas de los católicos muertos en pecado mortal. También acogía en su seno a los paganos y a los herejes, es decir, a las almas de todas las personas del orbe que habían practicado religiones distintas a la católica, entre ellos los judíos, los mahometanos y los indígenas americanos no convertidos, así como a los disidentes de la religión católica, tales como los luteranos, alumbrados y los erasmistas. Dentro del que existían en la parte más profunda del mismo.⁸

La creencia de que las almas podían estar en contacto con los vivos y podían manifestar sentimientos humanos (placer, alegría, tristeza, etcétera) planteaba la noción de la presencia de lo sobrenatural (incierto y desconocido) en lo mundano. Estas presencias causaban cierta atracción, por un lado, pero también terror, ya que ejercían control sobre el ser humano. Así, más allá del beneficio del “más allá”, predominaba la amenaza y el miedo por el grado de incertidumbre que representaba. Debido a que el ser era pecador de manera inmanente, la condena ya estaba implícita. Además, siempre había un grado más que superar para llegar a la santidad o, dicho de otra forma, nunca se era suficientemente ‘bueno’ para alcanzar la plenitud divina.

⁷ Uno de los primeros catecismos que circuló en Nueva España, la Doctrina cristiana de los frailes dominicos, editada en 1544 y reeditada en 1548, explica estos fenómenos de esta manera: “Mas cuando alguna persona muere no muere todo, más sólo muere el cuerpo que de sus padres tomó. Mas el alma jamás muere, porque la creó Dios, que es inmortal, a su imagen y semejanza. Quiso el mismo Señor nuestro, Dador de vida, que nunca muriese, y le dio la memoria y el entendimiento y asimismo la voluntad.” (von Wobeser, *op. cit.* p. 21).

⁸ *Ibidem*, p. 24.



Las almas, según esta doctrina, serían juzgadas por Dios en el juicio final, para definir, de acuerdo a sus acciones, su destino. Como se mencionó, mientras más sufrimientos en la tierra se sucedieran, más cabida en el cielo habría, y viceversa: los que gozaron materialmente en este mundo, serían más propensos a penar en el infierno.

[...] en el fin del mundo, cuando han de resucitar todos los muertos, llegarán a un valle que se llama Josafat [...] a ser juzgados. Y entonces descenderá Jesucristo, Hijo de Dios [...] a juzgar a los buenos y los malos. Y a los buenos llevarlos ha a la gloria del cielo consigo, en los cuerpos y las almas, para siempre jamás; y a los malos, que no guardaron sus mandamientos, echarlos ha en el infierno, en los cuerpos y en las almas, para siempre, que nunca jamás de allí saldrán.⁹

La transmisión de los referentes religiosos se reforzaban tanto con discursos como con imágenes que representaban almas sufrientes en el infierno o agraciadas en el cielo. En éste, la imagen central superior correspondía a Cristo como juez que tenía el mundo a sus pies. Pero, además del *juicio final* universal, en el siglo XVII, se propagó en Nueva España la idea del *juicio individual*, que se llevaba a cabo en la tierra, generalmente en el momento de la muerte, donde el ángel o el demonio (con el libro de los pecados del agonizante en sus manos) luchaban por llevarse el alma a su territorio. Así, la idea del pecado, la culpa y el castigo se definía por oposición a la santidad, dándose sentido mutuo. El miedo a caer en ámbitos infernales, ante presencias demoníacas servía como controlador social. Las representaciones pictóricas y los sermones de los sacerdotes o inquisidores, fomentaban la religiosidad en las monjas y los frailes: las primeras, porque, entre otras cosas, era una manera de ubicarse en el espacio social sin temor a ser juzgadas; los segundos, porque, a grandes rasgos, era una forma de beneficiarse económicamente y adquirir poder. Así, los religiosos narraban su experiencia sobrenatural cuyas descripciones del bien y del mal causaban cierta incertidumbre: a veces eran de terror y espanto y otras de gracia y bondad. La muerte era una experiencia que delimitaba el mundo sobrehumano del existencial. La experiencia de muerte se temía por la ambigüedad ante el destino final:

⁹ Medina, *apud* von Wobeser, *op. cit.* p. 26.

Por una parte, era el momento esperado, en el cual el alma se deshacía de las ataduras terrenales y podía llegar a la vida plena, en la gloria [...] Por otra parte, la muerte se temía y se esperaba con dolor y angustia porque se entendía como castigo y estaba asociada al pecado, especialmente el deseo carnal.¹⁰

Von Wobeser menciona, además, que la muerte material se vinculaba con la destrucción, la suciedad y la bajeza. Así, planteados los paradigmas del ‘bien’ y del ‘mal’, el *constructo* ideológico mayoritario en la Nueva España se orientaba a una sola creencia con varios énfasis y modalidades que transformaban el sentido “primario” del discurso.

Además de los paradigmas míticos presentes en el imaginario colectivo, la manera de implementarlos en el devenir cotidiano implicó una serie de interpretaciones y definiciones que tenían que ver con las necesidades de cada contexto. Para ‘aterrizar’ de alguna manera los paradigmas religiosos en la mentalidad colectiva, se entremezclaron los poderes sobrenaturales del discurso mítico con las prácticas cotidianas. En la España del siglo XVI y XVII, la religiosidad estaba en cada acción, como se dijo, surgieron entonces libros y manuales que brindaban una normatividad práctica que definía los dogmas, los procesos rituales, los comportamientos cotidianos y las creencias prohibidas. El paso de la dimensión divina a las acciones sociales-existenciales institucionalizó a la Iglesia como máxima autoridad, pues estaba compenetrada con el poder del Estado. Una de las premisas que hacían viable lo mítico en la tierra era la idea de que “Cristo fue verdadero Dios y verdadero hombre; a quienes profesen la doctrina contraria, se les tendrá por herejes y excomulgados.”¹¹

Es decir, la imposición de una sola *verdad*, el concepto dual de hacer posible lo *imposible* (mundo mítico) en lo *posible* (existencial) y el control mental y físico de la sociedad suscitó la incongruencia y el absurdo para los grupos alternativos (que profesaban otras religiones) que vivían en el mismo contexto hispánico. El énfasis terminante de la idea cristiana justificaba la exclusión, al mismo tiempo que fortalecía (a partir del miedo) su doctrina.¹² Una de las leyes

¹⁰ Von Wobeser, *op. cit.* p. 36.

¹¹ Del *Corpus Juris Canonici*, capítulo VII. *Apud*. Eduardo Pallares, *El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta universitaria, 1951, p. 54.

¹² Desde el 31 de marzo de 1492 los Reyes Católicos conminaron a todos los judíos del reino a salir bajo pena de muerte y confiscación. La justificación de dichos reyes intenta demostrar que estaban obligados a hacerlo por motivos esencialmente religiosos.

españolas establecían, además, que: “debe castigarse a los judíos por sus muchas culpas y para ganarse el galardón de la vida eterna” y finalizaba como sigue: “Assi con la virtud de Dios los desmenuzaremos, assi cuemo el viento faz al polvo ante sí, e los desaremos, como el lodo es desecho en el campo; e ganaremos dellos por la eglesia de Dios e por la feé de los cristianos.”¹³

En *El Procedimiento Inquisitorial* de Pallares se muestra cómo las autoridades y la población “estaban obligadas a perseguir implacablemente el delito de herejía”. En una de las cláusulas del *Corpus Juris Canonici* definen cómo identificar a los herejes: “El que se mantiene en duda en materia de fe, es infiel. No deben ser creídos los que por ignorancia carecen de fe.” En otro capítulo, se menciona:

El hereje obstinado está sujeto a la pena de condenación eterna, de tal suerte que ni por el bautismo, ni por la limosna, ni por el martirio, ni por ningún otro acto meritorio podrá alcanzar la eterna salvación.

Hay que creer firmemente y sin género de duda, que todo hereje o cismático ha de participar con el Diablo y con sus ángeles, del fuego eterno; a menos de que en vida vuelvan al seno de la Iglesia Católica. Al que se mantiene fuera de la Iglesia Católica, en nada pueden aprovecharle para su eterna salvación ni el bautismo, ni la limosna, por copiosa que sea, ni aun la muerte sufrida en nombre de Cristo.¹⁴

Es lógico pensar que, aunque de manera diferida, los patrones de conducta y las leyes peninsulares se arrastraron al contexto novohispano, reproduciendo los referentes dominantes del viejo continente. En la práctica, la normatividad de las instituciones en Nueva España delimitaron los comportamientos humanos a partir de los edictos de fe que promovían en la plaza pública para adiestrar y

El Edicto de Granada, elaborado a partir de un borrador de Torquemada dicta así: “Hemos decidido ordenar que todos los judíos, hombres y mujeres, de abandonar nuestro reino, y de nunca más volver. Con la excepción de aquellos que acepten ser bautizados, todos los demás deberán salir de nuestros territorios el 31 de julio de 1492 para no ya retornar bajo pena de muerte y confiscación de sus bienes (...)” El plazo de salida se extendió hasta el 2 de agosto, mismo día en que partió Cristóbal Colón a descubrir nuevas tierras.

¹³ Ley I, lib. XII, tit. II del *Fuero Juzgo*. *Apud*. Pallares, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴ Pallares, *op. cit.* p. 53.

fomentar la doctrina, pero casi siempre los discursos instaban más al miedo que a la bondad de Cristo. Como se mencionó, una de las formas de dominio era la delación, que involucraba a cada individuo dentro de la sociedad rompiendo con el capital social, es decir, con la confianza y la solidaridad interpersonal:

La denuncia surge del conjunto del “pueblo cristiano” al que se incita con regularidad, mediante los edictos de fe y las órdenes dadas por el sacerdote en el acto de la confesión, a que declare ante el Santo Oficio cuanto pueda parecer sospechoso en materia de fe o de práctica religiosa. Por tanto, se trata de una actitud –obviamente muy inducida por una serie de amenazas de penas espirituales para quienes optan por callar– de colaboración con la institución inquisitorial y, al mismo tiempo, de un indicio seguro de cristianización y normalización de este mismo pueblo.¹⁵

En Nueva España se generaron muchos cuestionamientos en torno a la aplicación de las leyes. En ocasiones los mismos inquisidores y autoridades seculares dudaban acerca de cómo fomentar las consignas de autoridad. Por ello, utilizaban los manuales y escritos peninsulares que dictaban las formas de aplicarlas, o también se valían de testimonios que narraban alegorías existenciales, es decir, resaltaban las cualidades de personas consideradas santos o las trasgresiones de los pecadores. La herejía, motivo por el cual se formó el Santo Oficio, era un tema que, en el contexto peninsular, era de suma importancia, pero en el territorio novohispano no figuraba como un problema notable. De hecho, fue hasta la década de 1540 que indagaron más a fondo la normatividad que aludía dicho pecado. Los tipos de herejía y los castigos correspondientes a cada una se explicaban detalladamente en *El Manual de los Inquisidores*, que respondía a las formas y los castigos principalmente:

Los blasfemos, los sacrílegos, los atentados a los propios fundamentos de la Iglesia, la violación de los juicios y las leyes sagradas, las injusticias, las calumnias y las crueldades de que son víctimas los católicos. Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las

¹⁵ Alberro, *op. cit.* p. 145.



sediciones y se alteran la paz y el orden público. De suerte que, cualquier pueblo, cualquier nación que permita en su seno el brote de la herejía, la cultive y no la extripe a tiempo, se pervierte, se aboca a subversión y hasta puede desaparecer.¹⁶

La visión que plantea el discurso es unívoca y parcial, ya que implementa una perspectiva cerrada del universo y la realidad. Lo irónico reside en que los victimarios asumen la actitud de víctimas al estar “expuestos” a los herejes, pues *se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones*. Por otro lado, en la *Cédula Real de Fundación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España*, se acusa a los herejes de:

[...] pervertir y apartar de nuestra santa fe católica á los fieles y demás cristianos, y con su malicia y pasión, trabajan con todo estudio de atraer á su dañada creencia y opinión; comunicando sus falsas opiniones y herejías y divulgando y esparciendo diversos libros heréticos y condenados, para sembrar sus reprobadas y perniciosas opiniones.¹⁷

La política militante de Felipe II, enfatizó las persecuciones, no sólo a judaizantes, sino también a individuos que amenazaran los intereses de la Corona y de la Iglesia, tanto en España como en las Colonias de América:

[...] un puñado de corsarios ingleses, franceses y holandeses, restos de tripulaciones naufragadas, que se adentraron en la colonia, donde cometieron numerosas fechorías, fueron asimismo duramente condenados por ser protestantes en los años que siguieron al establecimiento del Santo Oficio en Nueva España, episodio que [...] era parte de la política militante de Felipe II en contra de la herejía en general y de la Reforma en particular.¹⁸

A todos ellos había que castigar y extirpar con rigor, pues “por la clemencia y gracia divina, nuestros reinos y señoríos han sido alimpiados de todo error y se

¹⁶ Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *Manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, p. 58.

¹⁷ Alberro, *op. cit.* p. 201.

¹⁸ *Ibidem*, p. 173.

han evitado esta pestilencia y contagión; y se espera en su divina misericordia que se perservará de aquí en adelante [...].”¹⁹ Como sabemos, hubo grupos que se resistieron, por lo menos en la clandestinidad, a asumir los paradigmas cristianos impuestos. De Certeau menciona que es necesaria la ‘otredad’ para definir lo propio, es decir:

La herejía presenta, en efecto, la *legibilidad doctrinal de un conflicto social y la forma binaria* del modo como una sociedad se define al excluir aquello con lo que hace su otro (una forma de la que la mística recibe primero su estructura binaria, al oponer un ‘interior’ a un ‘exterior’). La herejía ofrece una articulación de lo ideológico en lo social, y la visibilidad de un proceso mediante el cual se establece un cuerpo social.²⁰

Los conversos que llegaron a Nueva España en el primer cuarto del XVII salieron huyendo de la Península por temor a la Inquisición de Lisboa. Estaban en continuos cuestionamientos identitarios e ideológicos, pues el enmascaramiento de sus creencias ante la sociedad circundante, que podía delatarlos ante el Tribunal del Santo Oficio, los hundía en disyuntivas religiosas entre lo prohibido y lo aceptado.

Desde el Edicto de Expulsión, que se implementó en 1492 en la Península, los judíos se vieron envueltos en dilemas que no mostraban muchas opciones, pues implicaban la conversión o el exilio. Muchos judíos asumieron voluntariamente el bautizo impuesto, a pesar del rompimiento tajante con su cultura ancestral. Otros decidieron buscar nuevas fronteras, fuera de la Corona española, para profesar libremente su religión; sin embargo, hubo un tercer grupo que optó por aparentar ser cristiano ante la sociedad mayoritaria, pero practicar su judaísmo en la intimidad de su hogar. Los organismos sociales y religiosos cristianos que promovieron la homogenización ideológica, sin embargo, no fueron capaces de crear las condiciones necesarias para integrar a los “cristianos nuevos” dentro de la sociedad mayoritaria, que mantenía el odio tradicional y los prejuicios negativos de antaño contra los judíos y demás creencias alternativas, sobre todo, a nivel popular. A pesar de su conversión, la hostilidad hacia los judaizantes sólo se transformó, más no se eliminó de un día a otro. La población cristiana los sometía a persecuciones, hostigamientos, discriminación y amenazas de muerte,

¹⁹ *Ibidem*, p. 200.

²⁰ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2004, p. 29.

pues eran sospechosos de su fidelidad a Cristo. El testimonio de Elena de Silva, mujer judaizante peninsular, revela cómo:

[...] se hincó de rodillas la dicha doña Elena y pidió justicia a Dios contra quienes eran causa de que ella y su marido dejaran su tierra y hacienda, diciéndolo por los que la habían acusado en la dicha Inquisición, y desechar fuesen las almas de quien deshacía, [...] y que no era perdonado delante de Dios el que estando en la dicha Inquisición declara lo que sabía contra otros [...].²¹

Los *anusim*, así llamados los judeo-conversos entre los miembros del mismo grupo, se encontraban en la línea limítrofe entre las dos sociedades, pues ni se asumían como cristianos ni como judíos plenos. Sin embargo, las redes de parentesco y el reconocimiento se mantenía entre ellos, pues se seguían identificando a pesar del giro obligado que tomaron sus vidas. Al principio, pensaban que la conversión era un lance pasajero y que pronto retomarían su judaísmo, por ello soportaban las presiones del contexto. El ideal mesiánico los mantenía con la esperanza de un mejor futuro. Sin embargo, en la cotidianidad se enfrentaban a rasgos de intolerancia religiosa que les hizo volver los ojos hacia los territorios recién conquistados en el nuevo continente: pensaban que podían profesar su religión, manteniendo su arraigo hispánico.

Para el converso, América significó la búsqueda de la salvación, la llegada del Mesías en una tierra que bien podría haber sido la “Nueva Jerusalén”. Viendo presagios y símbolos en la expulsión de la querida España, consideraron que Jehová mandaría pronto la redención, ya que la gran catástrofe esperada por tantos años había llegado.²²

De esta manera, los cripto-judíos que llegaron a las costas de Veracruz y Tampico, entre 1615 y 1625, se establecieron en las ciudades formando núcleos de conocidos y familiares que conformaron una pseudo-comunidad, ya que no contaban con instituciones propias, ni rabinos autorizados que avalaran los rituales, como tampoco con objetos o libros sagrados que les facilitara el desempeño

²¹ Archivo General de la Nación México (AGNM), *Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 239v.

²² Alicia Gojman, *Los conversos en la Nueva España*, México, UNAM-ENEP Acatlán, s/f. p. 172.

de sus celebraciones judaicas. Así, sus prácticas religiosas se realizaban en la clandestinidad, envueltos entre el miedo y la amenaza por la delación.

Una de las paradojas identitarias en la que estaban envueltos los judaizantes era la necesidad de diferenciación dentro de una sociedad mayoritaria antagónica, hecho que evidenciaba la disparidad entre lo “exterior” y lo “interior”, entre el espacio público y el privado, la dimensión individual y la colectiva, procesos de exclusión y de inclusión, integración y asimilación, dualidades que implicaban el armazón de un *constructo* ideológico determinado que tenía sentido para el sujeto y para el universo social en el que estaba contenido. De esta manera existía una tensión entre la perspectiva homogeneizadora de la sociedad mayoritaria y los grupos alternativos, cada uno cohesionado por creencias y prácticas propias. Los aspectos particulares que implicaban la diferencia tenían que ver con los valores, la lengua, la religión, las costumbres, comportamientos y reglas, no siempre visibles o medibles, que tenían sentido para la definición del ser, tanto para sí mismo como para su posición ante la sociedad que lo circundaba. La diferenciación era lo que se buscaba para tener identidad, delimitando dualidades entre el nosotros y ellos; judaísmo y cristianismo; bien y mal, verdad y falsedad, etcétera.²³

Las primeras décadas del siglo xvii representaron para los judaizantes novohispanos una época de relativa tranquilidad, ya que se mantuvo latente la presión en torno a los herejes, enemigos de la Iglesia y la Corona. Los inquisidores

²³ La diversidad de conceptos teóricos que engloban la idea de identidad, tanto personal como colectiva, tiene que ver con las múltiples facetas que un individuo o grupo asume en sus experiencias de vida, por ello, la diversidad de referentes simbólicos pueden llegar a significar dentro de una circunstancia y no en otra, es decir, el fenómeno de la identidad se pone en práctica desde diferentes frentes, a veces contradictorios y conflictivos.

La identidad, por tanto, se proyecta desde varias perspectivas según la ubicación del ser en ciertas circunstancias: por un lado, la contenida en un universo amplio en el que confluyen individuos bajo una línea ideológica similar. La generación y mantenimiento de fronteras, en este sentido, están determinadas por circunstancias históricas, políticas, ideológicas y económicas que van más allá de la voluntad del individuo y que conforman parte de su cosmovisión, es decir, el *ethos* marca ciertas pautas de comportamientos y creencias colectivas que modela, en cierto modo, las dinámicas sociales. Por otro lado, entendida desde el enfoque grupal o comunitario, que conlleva a distinciones entre el “nosotros” y “ellos”, donde también se perciben jerarquías estructurales y diferencias de posicionamientos sociales. En esta confrontación con la alternancia, en la que son necesarios los marcos de referencia, la ubicación del individuo en el espacio social tiene que ver con la representación del *otro*. Y, por último, el nivel individual, en el que la identidad mantiene una tensión entre lo dado, es decir, los referentes anteriores, y el libre albedrío.



y autoridades seculares estaban ocupados en consolidar su poder entre el mismo aparato eclesiástico, y en delimitar la normatividad del sistema que promovían, pues se enfrentaron a un entorno pluricultural que no comprendían del todo. En este tiempo, los conversos afianzaron los lazos de identidad y reconocimiento mutuo, congregándose alrededor de líderes comunitarios que fungían como pilares sociales.

En 1622 se informó al Santo Oficio de la situación de una sinagoga en la ciudad de México, en la calle de Santo Domingo, apenas a unas cuantas calles más allá de la Casa de la Inquisición. Allí se congregaban los judíos las mañanas de los sábados y los transeúntes podían oírlos rezar. Los inquisidores no hicieron nada al respecto.[...] La denuncia afirma también que había cerca de 500 judíos en la ciudad.²⁴

El proceso de reconocimiento entre los correligionarios se realizaba sobre todo interpersonalmente, es decir, tanteando la posición que unos y otros tenían ante el judaísmo, pues miembros de la misma familia conversa podían profesar también el cristianismo (como frailes o sacerdotes). Al plantear las distinciones entre una y otra religión se delimitaban marcos de referencia que implicaba asumir la responsabilidad y el riesgo de pertenencia al grupo.

Es pertinente resaltar que las mujeres eran quienes transmitían la religión de una generación a otra. En este sentido, se revelaba una inversión de género con respecto a los lineamientos religiosos oficiales del judaísmo, ya que en ellos, son los varones los que se encargan de mantener la religión. La devoción que manifestaban algunas mujeres en su fe les otorgaba cierto poder y reivindicación ante sus correligionarios, además de mantener sus raíces. Así, fomentaban las prácticas mosaicas valiéndose de referentes incompletos, pues se auxiliaban de la memoria reinventada para delimitar las formas rituales que querían reproducir:

[...] Y desde el dicho tiempo tiene por cie[rto] que la dicha doña Juana de Silba y sus hermanas, que ha referido, y su madre doña Blanca, difunta, tuvieron a esta confesante y a la dicha su madre y hermanas, así mismo por observantes de la dicha Ley, porque se lo debió de decir la dicha Justa Méndez y desde entonces no

²⁴ Seymour B. Liebman, *Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición)*, México, Siglo XXI editores, 1971, p. 262.



se recataren una de otras, teniéndose todas por unas y de una creencia y profesión de la dicha Ley de Moisés; [...].²⁵

Para los judeo-conversos, el pecado constituía lo contrario de lo que la sociedad y las instituciones promovían. Es cierto que, desde generaciones anteriores a su llegada a Nueva España, los conversos peninsulares empezaron a desfigurar su judaísmo por razones de censura, como se mencionó. Cuando se redefinieron en el contexto novohispano, no tenían el sustento ortodoxo oficial que los guiara, por lo que los mismos edictos de fe, expresados públicamente, les servían como medio de información para desempeñar sus propias prácticas:

Conviene saber, si sabéis o hebéis oído decir, que alguna o algunas personas hayan guardado algunos sábados por honra, guarda y observancia de la Ley de Moisés, vistiéndose en ellos camisas limpias, y otras ropas mejoradas, y de fiestas, poniendo en las mesas manteles limpos, y echando en las camas sábanas limpias, por honra del dicho sábado, no haciendo lumbre, ni otra cosa alguna en ellos, guardándolos desde el viernes en la tarde. O que hayan purgado, o deseado la carne que han de comer, echándola en agua por la desangrar. O que hayan sacado la landrecilla de la pierna del carnero, o de otra cualquiera res. O que hayan degollado reses, o aves que han de comer, atravesadas, diciendo ciertas palabras, catando primero el cuchillo en la uña, por ver si tiene mella, cubriendo la sangre con tierra [...].²⁶

Las descripciones meticolosas de cómo profesar la ley mosaica, paradójicamente funcionaba de manera inversa: resultaban un sumario de reglas para el desempeño ritual que luego practicaban a escondidas. Alberro menciona que:

La descripción, a menudo pormenorizada, de ciertas prácticas judaicas permitió que judeocristianos desarraigados e ignorantes de los ritos de su religión los reanudasen con una observancia que en el exilio y la persecución habían truncado, es decir, que

²⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 403, exp. 3a, f. 325v.

²⁶ Liebman, *op. cit.*, p. 115.

paradójicamente, la dinámica represiva a veces caía en sus propias trampas.²⁷

Las interpretaciones de las prácticas rituales las concebían de manera arbitraria, a partir de recuerdos y noticias diferidas que escuchaban de algún viajero o familiar. En este sentido, la religión judía se conformaba de reminiscencias que, no obstante, se valoraban y significaban fuertemente para los judaizantes. La dogmatista Justa Méndez, por ejemplo, aconsejaba:

que se había de [ayunar] por el mes de septiembre a los diez días de la luna del Lu[nes] del día grande, bañándose la vísper[a] dellos, y vistiendo[...] ropa limpia, y cenando aquella noche pescado, y leg[umbres] y no carne, y encendiendo después una vela de cera y [...] poniéndolas sobre un lienzo limpio, y que se habían de pedir unos a otros, y reconciliarse los que estuviesen enemistados y echar la bendición los padres a los hijos, poniéndoles la mano en la cabeza y diciéndoles de Dios, seáis benditos; y que mientras ardían las candelas sin apagarse, se habían de encomendar a Dios, rezando las oraciones que supiesen de la dicha Ley, o lo que cada persona supiese hasta que se cansasen, y se acostasen a dormir; y que no le enseñó la dicha Juzta Mendez [*sic*] oración alguna de la dicha Ley. Y que también le enseñó que se habían de hacer tres días de ayuno de la reina Esther [...].²⁸

La religión se desempeñaba según su circunstancia: la exigencia ortodoxa de congregarse, por ejemplo, no siempre era factible; las tortillas, en la festividad de la Pascua, era sustituto del pan ázimo; la ingestión del cerdo, en ocasiones, era inevitable. Estas acciones implicaban remordimientos en relación a su propia Ley, por lo que las enmendaban con ayunos extremos. Así, las marcas identitarias se procuraban por la complicidad entre un sujeto y otro para afirmar su pertenencia:

Y que es común modo de hablar entre los observantes de la ley, cuando entra alguno dellos a donde están otros de la misma calidad, entre ellos se dice que bien y seguramente se puede

²⁷ Alberro, *op. cit.*, p. 77 Cfr. “El proceso inquisitorial contra Juan Pacheco de León” (1642) AGNM, *Inquisición*, vol. 400, exp. 2, f. 625v.

²⁸ AGNM, *Inquisición*, vol. 403, exp.3a, fs. 323v-324.

hablar delante dellos porque son seguros y si entra algún cristiano viejo se previenen que se guarden de él como del diablo; y con esto sabe[n] con certeza el que es observante o no.²⁹

Es lógico pensar que mientras hubiera mayor consenso entre el grupo de judaizantes, mayor era su capital humano, es decir, más confianza se tenían unos a los otros y más fuerza tenía la reproducción de sus valores. De esta manera, desde la perspectiva interna del grupo, la identidad funcionaba a partir de las similitudes, es decir, al compartir los mismos *constructos* ideológicos que los cohesionaba bajo una misma línea de valores, prácticas y creencias. Las dinámicas de reconocimiento implicaban comportamientos que, por más alejados de la ortodoxia oficial que estuviesen, resultaban indicadores de su judaísmo. Leibman menciona que, en esta época (las décadas de 1620 y 1630), “la comunidad judía en México alcanzó su grado más alto de importancia tanto para la colonia como en cuanto comunidad religiosa.”³⁰

Como parte de la ideología predominante del contexto, el misticismo, como se dijo, era una actitud que adoptaban algunos religiosos, tanto judíos como cristianos. Cada uno, aludiendo a su referente sagrado, pronosticaba profesías acerca de la llegada del Mesías:

Los místicos cristianos creían que la segunda venida de Cristo ocurriría en 1666. Los cabalistas judíos predecían que la fecha del advenimiento de aquel al que considerarían como el verdadero Mesías sería 1648. Los judíos de la Nueva España creían ardientemente en la llegada del Mesías y también creían que había de nacer entre ellos. Toda Europa bullía en movimientos espirituales, seculares e intelectuales que perturbaban a quienes llevaban una corona.³¹

Otro testimonio menciona que la llegada del Mesías sería en el año de 1642, pues la necesidad de salvación provocaba la creencia de que se cumpliera la esperanza lo más pronto posible. El mesianismo entendido entre los novohispanos era un motivador espiritual para soportar las presiones y amenazas del sistema. Una de las motivaciones del misticismo era la noción de pecado, por ello, las alabanzas

²⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 76v.

³⁰ Liebman, *op. cit.*, p.265.

³¹ *Ibidem*, p. 264.

a Dios se enfatizaban en tanto se sentían más culpables. Algunas de las oraciones que recitaban los cripto-judíos, rescatándolas de la memoria, eran las siguientes, en que se muestra la impotencia ante sus circunstancias y su remordimiento:

Pequé, pequé, señor, y te he ofendido,
perdona a esta miserable que te llama,
perdona al desamor que te he tenido,
no me condenes, mi Dios, a eterna llama,
vuelve, señor, los ojos a mirarme,
sírmete, mi buen Dios, de remediarme.³²

En ocasiones, los conversos estaban tan convencidos de su fe que pensaban que en la época en que vivían iba a nacer de alguna mujer de su propia familia.³³

Y que se esperaba el Mesías prometido en la ley, y que su venida había de ser por el año pasado, de mil y seiscientos y cuarenta y dos, o cuarenta y tres, con que se acabaría la ley de nuestro señor Jesucristo y sería un sola la ley antigua escrita. Y que tenía para sí que las cuatro partes del mundo, las tres guardaban la Ley de Moisés, principalmente personas de letras, y que los que la guardaban no se declaraban por temor al Santo Oficio, y que no les quitase el rey sus haciendas, que no ganaban para él, ni se querían ver afrentados. Y que no había demonios, ni infierno par[a] los que guardaban la dicha Ley de Moisés sino para [los] que creían en nuestro señor Jesucristo, los cuales no v[e]ían visión alguna, ni la había para ellos.³⁴

Durante la Colonia, la imposición de la Iglesia por homogeneizar las creencias hacia una sola línea de pensamiento implicó, por un lado, el intento por anular la diversidad, pero también, en grupos minoritarios, el afianzamiento de las creencias prohibidas. Los inquisidores catalogaban los comportamientos de los judaizantes, no obstante estas prácticas no atentaran directamente contra el cristianismo. En ocasiones, reconocían ciertos identificadores, como no comer cerdo, o ayunar ciertos días, para marcar a los individuos como sospechosos de judaizar. Su

³² AGNM, *Inquisición*, vol. 406, exp.1, fs. 218r-v.

³³ Silvia Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010, p. 52.

³⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp.1, fs. 373r-v.

desconfianza tocaba límites que iban más allá de su propio *constructo* religioso: encender velas la víspera de *Shabat*, por ejemplo, no infringía los parámetros de la Iglesia, ni eran acciones anticristianas, sin embargo, para los inquisidores representaban el retorno al judaísmo, por lo que las consideraban peligrosas.

Para la Inquisición, un hecho cometido intencionadamente significaba que el inculcado ponía la Ley de Moisés por encima de la fe católica y esto entre personas que por el hecho de su conversión se habían hecho católicas en el sentido pleno del término. La Inquisición consideraba esta preferencia no sólo una vuelta a una religión que juzgaba “una fe muerta” (o mortífera; era el término oficial de la Inquisición), sino también una actitud de desprecio hacia los principios de la Iglesia y su supremacía sobre las demás religiones, y una grave ofensa sobre ella.³⁵

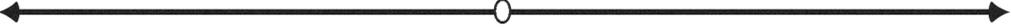
El mesianismo era una manera de encausar sus angustias y depositar sus esperanzas de salvación y renovación. Por ello y debido justamente a la censura, se intensificó su arraigo espiritual.³⁶ De hecho, se pensaba que llegaría el Salvador del matrimonio más influyente de la comunidad: Juana Enriquez y Simón Vaez de Sevilla, que representaban pilares religiosos y sociales. “El rumor de que se creía que Gaspar Vaez [el hijo] era el Mesías judío y que lo reverenciarían cuando se revelara, debe haber sido uno de los motivos de [las autoridades cristianas] para suprimir al «Anticristo» y a cualquier rebelión insipiente.”³⁷

En la interacción entre lo propio y lo ajeno debemos tomar en cuenta la perspectiva de la sociedad mayoritaria, es decir, la mirada *externa*: la influencia del *constructo* cristiano. Para los judaizantes, la necesidad de aparentar su cristianismo: asistir a misa, hacer la señal de la cruz, hincarse ante Cristo, la obligación de tener un confesor o comulgar, eran actos que trasgredían los mandamientos mosaicos, por lo que procuraban contrarrestar la culpa y el remordimiento por medio de ayunos y ciertas prácticas rituales que enmendaran su trasgresión. Wachtel menciona algunas estrategias de reparo que compensaban sus pecados:

³⁵ Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Rippedras, 1983, pp. 260-261.

³⁶ El ímpetu mesiánico no sólo se manifestó entre los conversos de Nueva España, sino en varias diásporas, como en Holanda y en Inglaterra.

³⁷ Liebman, *op. cit.*, p. 273.



[...] según muchos testimonios, los cristianos nuevos judaizantes [...] antes de concurrir a la iglesia para confesarse y comulgar, respetaban un ayuno para pedir perdón al Dios de Israel; luego, en el momento de recibir la comunión, ejercían una suerte de reserva mental en su fuero interno, y pedían nuevamente a Dios que los perdonara por recibir el sacramento cristiano.³⁸

Una de las reacciones de los judeo-conversos que reflejaba la necesidad de marcar diferencias identitarias entre *nosotros* y *ellos*, eran las manifestaciones en contra de Cristo o de los símbolos sagrados que implicaban, por un lado la reafirmación de su tradición (en función de la negación), pero por el otro, la asimilación de símbolos ajenos que poco a poco, como veremos, penetraron en la forma en que enfrentaban la realidad:

[...] porque el dicho Simón Montero se estuvo allí todo el día sin comer ni beber, rezan[do] en un rosario sin cruz encomendando al Dios de Israel.³⁹

Presenciar las procesiones de Semana Santa, por ejemplo, eran acciones obligadas que los conversos trataban de devaluar en su interior, evitando pronunciar el nombre de Jesús o eliminando la cruz del rosario:

[...] cuando venían la cuaresma y semana santa de ver las procesiones sus tías y madre, vio este confesante que en persona suya y de su abuela y algunas veces de María e Isabel del Bosque y otras de doña Isabel Tinoco –con quienes había ido a ver dichas procesiones y a andar las estaciones– hacían burla y escarnio de los san[tos] y pasos que iban en las procesiones, remedando a la Virgen Santísima, a San Pedro y a San Juan Evangelista, diciendo que iba de esta o de la otra suerte doña María y don Manuel, celebrando esto con risadas y con chacota.⁴⁰

La dualidad entre la apariencia y su *verdad* oculta los envolvía en disyuntivas existenciales que conllevaba a culpas y remordimientos que constituían su pecado,

³⁸ Wachtel, *op. cit.*, p.106.

³⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 326.

⁴⁰ AGNM, *Inquisición*, vol. 402, exp. 2, f. 538.

por lo que explicaban y justificaban sus faltas mediante interpretaciones de discursos opuestos: la negación del cristianismo intentaba demostrar el beneficio y justicia de la ley mosaica, así como la vía hacia la salvación. Para los judaizantes, el pecado estaba en los *otros*, que los obligaban a asumir lo ajeno, que los culpaban de su judaísmo, los amenazaban y los juzgaban hasta el extremo de someterlos a la hoguera: los crímenes, para los conversos, los cometían los cristianos.

Como consecuencia ante la represión se manifestaron actitudes de venganza contra Cristo que, para los judeo-conversos, no representaba más que un objeto trivial:

Y que jamás se quiso persuadir a que en la ostia sagrada estuviese el verdadero cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y no sólo no lo creía sino que hacía bu[r]la de ello, pareciéndole que no podía ser ni qu[e] Dios podía estar allí, y cuando le adoraba era p[or] ceremonia y por contemporar con los demás, y por este respecto cuando por ceremonia llegaba a comulgar hacía concepto que la forma que le daba era un pedazo de oblea, pero siempre fue en ayun[o] y mal confesada, porque nunca jamás confesó e[n] teramente al confesor los pecados que había cometido [...] no que por ceremonia, se llegaba a sus pies, y [...] algunas culpas leves y de poca importancia para haber de hacer la ceremonia de comulgar, acción que en la Ley de Moisés que guardaba, las tenía po[r] ridículas y no necesarias, porque en ella no se ha d[e] confesar sino sólo con Dios, lo cual nunca esta confesante hizo, ni muchas ceremonias y rito[s] que la dicha ley tiene, como lo ha oído a diferentes personas de las que tiene testificadas que individ[u]almente no se acuerda [...].⁴¹

La reacción del maltrato a Cristo venía arrastrándose desde España. En la misma época, hombres de la Inquisición, como el fiscal Guijarro y el inquisidor Ibarra tenían sospechas de las reuniones clandestinas de los judíos (sobre todo portugueses) para perpetrar sus ritos, incluyendo acciones sacrílegas contra las imágenes cristianas, especialmente contra crucifijos. Desde la mirada cristiana:

La creencia [del maltrato a Cristo] estaba fuertemente arraigada tanto entre hombres cultos como entre las gentes del común,

⁴¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 109v.



y con ella se intentaba demostrar la infamia de los judaizantes portugueses y su voluntad de atentar contra la religión católica.⁴²

Hubo un caso al respecto en Madrid que se sobredimensionó hasta el absurdo. El detonador, según la leyenda, fueron las sospechas que suscitó un niño judío por faltar a la escuela. Los maestros lo instaron a decir la causa de su ausencia, y el niño aterrorizado confesó las injurias a la cruz de Cristo. La acusación fue la siguiente:

[...] el 13 de diciembre de 1630 Miguel Rodríguez fue llevado ante la presencia del inquisidor Cristobal de Ibarra y una vez allí le fue leída en voz alta la acusación que el fiscal había escrito contra él: “Que como pérfido judío, en oprobio, menosprecio y afrenta de la imagen de nuestro Salvador Jesucristo, se ha encerrado muchas veces en su casa en compañía de cierta persona su conjunta y otras, y estando así juntos colgaban de una sogá una imagen de Cristo Nuestro Señor y estando así colgado le azotaban este reo y los demás con unos espinos y después de azotado le tomaba este reo de la cabeza y la dicha su conjunta de los pies y lo pasaban por la lumbre, lo cual hicieron muchas y diversas veces, así de día como de noche viviendo en la dicha villa de Madrid.”⁴³

Verdadera o no, la leyenda es interesante para observar cómo, de manera simbólica, los judíos depositaban en el objeto sagrado (considerado por los cristianos) su propia angustia de ser quemados. El hecho de que lo colgaran y azotaran con espinos reflejaba los castigos que los mismos inquisidores podían hacer con ellos en el nombre de Cristo. Así, éste resultaba la causa del miedo, la injusticia, la violencia y la represión en un constructo de exclusión que no alcanzaban a entender del todo.

La leyenda del niño trascendió a manera de rumor, que no sólo se difundió oralmente, sino también escrita:

[...] en el mes de septiembre de aquel mismo año del 1630, el Padre Sebastián Gonzáles, de la Compañía de Jesús escribía una

⁴² Pulido, *op. cit.*, p. 138.

⁴³ AHN, *Inquisición*, leg. 140, caja 2, f. 80. “Proceso contra Miguel Rodríguez”. (Audiencia 13-12-1630) *apud*. Pulido, *op. cit.*, pp. 132-133.



carta al Padre Rafael Pereira en la que le ponía al corriente [las noticias de Madrid]: “Esta semana pasada un hijo de un portugués de edad de seis años le dijo a su maestro de escuela que en su casa se juntaban algunas personas de la nación y que azotaban a un Cristo [...]”.⁴⁴

En realidad, el niño de seis años de edad, llamado Andresillo, hijo de Miguel Rodríguez, se quedó sólo vagando por las calles porque los ministros de la Inquisición había detenido a sus padres trasladándolos a Toledo. Una mujer lo recogió y lo llevó con un maestro del arte de la seda y, al preguntarle por sus padres, contestó que se los habían llevado porque no comían tocino y también porque azotaban a Cristo. El asunto creció de forma desmedida hasta que lo llevaron ante el Santo Oficio a declarar. Los miembros del Consejo de la Suprema, aunque con desconfianza, realizaron diligencias e indagaciones en la casa del niño e inspeccionaron las paredes para confirmar los rastros de los clavos donde colgaban a Cristo. Lo hicieron clandestinamente: de noche y a oscuras. La comitiva constaba de “Pedro Pacheco, un alcalde «que llevaba una luz», el pequeño Andrés y Gaspar Isidro de Argüello, secretario del Consejo y hombre que quedó marcado por estos sucesos.”⁴⁵ El niño les mostró el orificio por donde veía la escena, pues sus padres no lo dejaban estar presente. Además nombró a otros judaizantes que participaban en el maltrato y describió con detalle cada movimiento de la injuria. Sin embargo, cuando le preguntaron cómo era el Cristo, el niño contestó:

[...] que era muy grande; y habiéndole dicho que señalase el tamaño, señaló al dicho señor don Pedro Pacheco y dijo que era tan grande como él y que tenía su vestido negro, largo como el del dicho señor don Pedro Pacheco y no supo señalar si era de madera o de otra cosa.⁴⁶

A pesar de que Andresillo era descrito como “bobo mantecato, sin capacidad ni entendimiento alguno” por los inquisidores, su testimonio fue la prueba principal contra sus padres. Es pertinente hacer notar cómo el niño confunde la imagen de Cristo con la fisonomía del inquisidor, hecho revelador, pues se relacionan ambos

⁴⁴ Pulido, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁶ *Idem*.



(desde la perspectiva de los conversos) a la censura, a lo despreciable, el maltrato y, por tanto, a lo que había que repudiar. Las contradicciones que se revelan en el proceso contra el matrimonio Rodríguez, muestran, más allá de la trasgresión, la obsesión por la persecución del otro (lo que implica imponer y reafirmar el poder), por un lado, pero también, la manipulación de los hechos, tergiversando la verdad y ajustándola a su conveniencia. La propagación del rumor sobre el maltrato a Cristo sirvió, desde otra perspectiva, para enfatizar el odio hacia los judíos y para afianzar lo propio (desde la mirada popular cristiana). La guerra contra la herejía se tornó casi irracional, pues desprendía de humanidad a los judíos, volviéndolos solo blancos de ataque.

El caso del niño Andrés tomó tintes sobrenaturales cuando en el verano de 1631, Ibarra recibió el último testimonio del pequeño que expresaba que las espinas con que azotaban a Cristo, “las vio coger del patio de la dicha casa; y los dichos sus padres le ponían unos alfileres en las dichas espinas y cuando le azotaban decía el Cristo que por qué le azotaban y que respondían sus padres que aunque le pesase y amargase le habrían de azotar.”⁴⁷

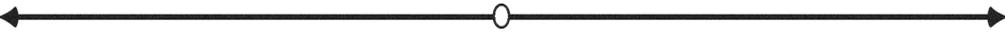
La necesidad de justificar sus acciones del Santo Oficio (poner presos a los padres de Andrés, pero sobre todo, justificar la persecución desmedida en contra de los herejes) hacía que dieran crédito al milagro, es decir, al hecho de que Cristo “había hablado”. De hecho, incluyeron en los testimonios oficiales la anécdota del niño y lo utilizaron en los juicios contra Miguel Rodríguez e Isabel Núñez Álvarez. Para los inquisidores, era una prueba contundente de los rituales anticristianos: delito terrible de la infamia de los herejes judaizantes. No era extraño, empero, que hubiera un apego a estas creencias, pues como menciona Zamora Calvo:

[...] 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.⁴⁸

En el marco de Nueva España, se reproducían prácticas similares como escape a la censura. La mención de Cristo era constante, pero a manera de burla, es

⁴⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 140 caja 2. “Proceso contra Miguel Rodríguez”, f. 46. *Apud. Ibidem*, p. 144.

⁴⁸ María Jesús Zamora Calvo, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 25.



decir, como rebeldía contra el sistema, que los judaizantes realizaban entre los miembros de su grupo. Los apodos que inventaban en secreto ridiculizaban a los personajes sagrados de la religión católica, así, los nombraban con apelativos peyorativos: Cristo era el ‘descabellado’ o ‘Don Manuel’, pues, al humanizarlo, lo desacralizaban al compararlo con cualquier hombre; asimismo, la Virgen era ‘Doña María’:

Y que delante de todas las personas arriba referidas, muchas y diversas veces, esta confesante ha llamado a nuestro señor Jesucristo: don Manuel, y a su santísima madre: doña María, porque nunca, después que guardó la Ley de Moisés, quiso bien ni tuvo inclinación a la virgen santísima ni a su precioso hijo [...].⁴⁹

Lllamarle ‘Don Manuel’ a Cristo era concebirlo terrenal y trivial. Además, lo designaban con otro nombre llamándolo: ‘Horco, (que en lengua portug[esa] es lo mismo que: demonio, palabra con que los observantes de dicha ley vituperan y menosprecian a los católicos)’.⁵⁰

La reafirmación de lo propio se realizaba a partir de la presencia del *otro* que los ubicaba y determinaba en el mundo. En este sentido, la definición del *yo* se daba a partir de lo que *no eran del otro*, es decir, de la diferencia, que era necesaria para conformarse como individuos. Así, los cripto-judíos conformaron su identidad, tomando en cuenta lo prohibido; más que asumir la imposición del cristianismo, sucedió un efecto en sentido contrario:

[...] llamaban así [‘descabellado’] a nuestro señor Jesucristo, cuando le nombraban, haciendo mofa y escarnio de su santísima imagen, lo cual puede ser que también le hayan oído otras personas, que si acaso lo dijeren está presta de confesarlo.⁵¹

También los santos, ángeles, y todo lo que representara un símbolo católico era motivo de desprecio:

Y que sus imágenes sagradas, como lo tiene confesad[o], siempre las tuvo por palos, haciendo burla y escarnio de ellas,

⁴⁹ *AGNM, Inquisición*, vol. 408, exp.1, f. 108.

⁵⁰ *Ibidem*, fs. 108v-109.

⁵¹ *Ibidem*, f. 108.



y especialmente de los santos [...] y Abar y Mathias, y esto era estando en las iglesias, mayormente las semanas santas, porque hacia mofa y escarnio de los actos cristianos de semejante tiempo y que en él celebra nuestra santa ma[dre] iglesia, burlándose de las procesiones y de todo lo demás que hacían los católicos, y cuando no lo podía decir a alguna persona en su mismo corazón e interior, hacía menosprecio de ello.⁵²

Por otro lado, las autoridades y demás privilegiados de la sociedad mayoritaria cristiana eran también criticados y menospreciados por algunos conversos que, como reacción a la exclusión, actuaban de la misma manera en sentido contrario, pero en diferencia de condiciones:

[...] viendo pasar por la calle cierta judía a los señores virrey, arzobispo, sacerdote y otras personas ricas, católicas, y preguntándole la dicha doña Margarita que: ¿cómo daba Dios tantos bienes a aquellos?, le respondió la dicha judía: déjalos a éstos, que no tienen más bien que en esta vida, que nosotros (hablando de los judíos) nos iremos al cielo, que lo hizo Dios para nosotros.⁵³

Las reacciones en contra de Cristo eran una salida a la censura, eran comportamientos lógicos que liberaban, de alguna manera su miedo. Por ello los judaizantes se arriesgaban injuriando, no sólo verbalmente a Cristo, sino también en acciones que, como en el viejo continente, llegaban al extremo del sacrilegio para los *otros*:

[...] era tanto el aborrecimiento que tenía al santo crucifijo y ver que duraba tanto sin hacerse pedazos cuando ella tantos porrazos le daba, arrojándolo por los suelos, y porque no entrase algu[i]en y lo viese, lo solía entrar en un agujero junto a una alacena que está por hacer; y que esto vieron y supieron la dicha su madre y herman[as], que dirán si quieren confesar la verdad, como ella lo hace, todo lo que cerca de esto supieron y entendieron.

⁵² *Ibidem*, f. 109.

⁵³ *Ibidem*, f. 377.



Y que con los malos tratamientos que hacía al santo Cristo se le despegó el brazo izquierdo, que andaba rodando por los suelos, y ya por [...] que no entrase alguien y lo viese, o por la mala voluntad que le tenía y que no se acabasen de consumir los pedazos del santo Cristo, según los golpes que le dio arrojándole, [que parece milagro, y lo es patente que tenga forma]⁵⁴ por los suelos, y porque Fray Juan de Espindola, de la orden de san Agustín, dijo en su casa alguna vez de las que en ella entró, que se habían de quemar los pedazos de las imágenes, si bien por manos de sacerdotes y en una iglesia; esta confesante cogió el dicho brazo y le quemó en la chimenea, de que tuvieron noticia la dicha su madre y hermanas.⁵⁵

El rechazo íntimo de la religión católica los hacía tomar posiciones extremas invirtiendo el “deber ser” impuesto, era una especie de catarsis en la que se depositaban las injusticias sociales, los odios y venganzas suscitados, a partir del sistema de represión y de la sociedad mayoritaria. Cristo simbolizaba para los cripto-judíos las privaciones, el rompimiento de sus tradiciones, la falta de libertad, el exilio forzado, la clandestinidad, la culpa y el miedo.

Así, las reacciones violentas en contra del objeto sagrado eran rasgos de rebeldía que afianzaban su verdad secreta. La imagen de Cristo se volvió un objetivo para descargar el coraje, ya no sólo en torno a cuestiones religiosas, sino ante cualquier situación incomprensible. El símbolo representaba todo mal que les pudiera ocurrir:

Y un día, que no se acuerda cual fuese ni a qué hora, enojada esta confesante de un robo que le habían hecho al dicho Miguel Núñez, se concertó con él de vengarse en el santo crucifijo que estaba colgado en su cruz en una pared de su cuarto, y descolgándole y desclavándole de la cruz esta confesante, entre ella y el dicho Miguel Núñez teniéndole ambos en las manos, esta confesante cogió una correhuela de cuero [*sic*], que acaso encontró allí, y vuelto de espaldas el santo crucifijo ella misma le dio hasta cinco

⁵⁴ Tachado en el original. Es de hacer notar cómo se evidencia, en este paréntesis, la actitud de arrepentimiento que la acusada quiere mostrar ante los jueces del Tribunal del Santo Oficio.

⁵⁵ *Ibidem*, fs. 287r-v.

o seis azotes, con complacencia y consentimiento [...] del dicho Miguel Nuñez, que a él lo ayudaba, vengándose ambos del dicho robo, echando la culpa de él al santo crucifijo, maltratándole de obra y de palabra, con tan sacrílego atrevimiento;⁵⁶

Sin embargo, las representaciones cristianas estaban tan vivas en su conciencia, que se volvieron indispensables para justificar lo propio. En este sentido, los judaizantes les adjudicaron poder en tanto afirmaban lo que condenaban. Tomás Treviño de Sobremonte, un judío apegado a su tradición y a sus creencias, “hizo colocar [en su tienda de Guadalajara] una cruz bajo el umbral. Los que la pisaban al entrar recibían un descuento si eran judíos.”⁵⁷

La mezcla entre su judaísmo endeble y las prácticas cristianas impuestas los hundió, a algunos, en conjeturas que devinieron en culpas. Las oraciones cristianas que pronunciaban, por ejemplo, eran máscaras para despistar a los que estaban alrededor, pero la intencionalidad subyacente que intentaban mantener se orientaba a la Ley de Moisés:

Y que aplicaba por oraciones judaicas, como lo hacen de ordinario los judíos, las oraciones del *pater noster*, y otras d[e] la iglesia de que usan los cristianos, no menta[n]do a Jesús y a María.⁵⁸

Estos encubrimientos, definían y afianzaban lo propio en el plano inmediato, por ello, en la intimidad y rodeados de gente de confianza, trasgredían los símbolos sagrados cristianos como marca identitaria, y como reacción ante la prohibición y el miedo. Sin darse plena cuenta estos comportamientos los arrastraban hacia una mezcla ideológica en la que ambas creencias estaban presentes.

Un ejemplo es Juan de León, otro judaizante que evocaba un pasaje en el que conversaba con María de Rivera en tiempos cercanos a la Navidad, ámbito que incitaba a la blasfemia, tanto para desahogarse como para rebelarse ante la euforia con que la sociedad cristiana actuaba:

-Para que veas si van errados te diré lo que hizo María, la hija de Blanca, que era muy entendida y discreta, y va pasando aquello que llevan los clérigos a los enfermos con acompañamiento, María estaba en la ventana y yo con ella, y así que emparejé

⁵⁶ *Ibidem*, fs. 285v-286.

⁵⁷ Leibman, *op. cit.*, p. 299.

⁵⁸ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 376.

a donde estábamos le volvió las espaldas y me dijo: estos embusteros en qué andan.

-Hizo muy bien, porque si no cree en él, por qué había de hacer ceremonias.

-Todos los que creen en el Santísimo Sacramento que se han de condenar, y que sólo ellos, los de su ley, que es la verdadera, son los que se han de salvar, que lo sabe muy bien porque aquel en el que creen es el Dios de los judíos y hebreos, lo demás es disparate.

-El nos favorezca y ayude y saque de aquí como se lo pido.

-Amén.⁵⁹

Como se observa, el pecado estaba en los que seguían la ley cristiana. La persistencia en el judaísmo implicaba la *verdadera* salvación. Sin embargo, esta “salvación” no estaba dirigida hacia la dimensión mítica y sobrenatural, sino que implicaba la sobrevivencia, la perspectiva histórica-existencial que les amenazaba constantemente. Aunque no descartaban el mesianismo, cargado de elementos místicos y esperanzadores, el conflicto lo experimentaban física y mentalmente en su existencia cotidiana. Bajo esta perspectiva nos preguntamos ¿cómo juzgar las reacciones de los cripto-judíos, cuando la ideología religiosa que tienen que profesar la consideran artificial y falsa? ¿Se puede transformar su herencia milenaria de la noche a la mañana rompiendo con las creencias y tradiciones practicadas por varias generaciones anteriores? De igual manera que la “verdad cristiana” se justifica bajo sus propias reglas, la “verdad judía” implica una cosmovisión contenida que se sostiene con sus andamiajes particulares. La mentalidad de la época promovía el miedo a caer en el Infierno, pero los judaizantes temían caer en las garras de los inquisidores, por ello, aparentaban su cristianismo vaciando simbólicamente de sentido a los objetos sagrados:

[...] en la casa donde murió su padre tenía, a la cabecera de su cama, una crucecita con unos espejos, y por la mala inclinación que esta confesante tenía a la señal de la santísima cruz o por curiosidad de ver los espejitos, un día la hizo pedazos y después [...] los arrojó por el suelo y no sabe lo que se hicieron.⁶⁰

⁵⁹ *Apud. Wachtel, op.cit.*, p. 160.

⁶⁰ AGNM, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, fs. 109.



Para los inquisidores la injuria y la blasfemia eran las peores acciones contra la herejía y, por tanto, para el sistema, por lo que era castigada fuertemente. Según el capítulo sobre la “Jurisdicción del Inquisidor”, los blasfemos que entraban dentro de su autoridad eran los que:

[...] profieren ataques directos contra los artículos de fe, pero que, movidos por la ingratitud, maldicen al Señor, a la Virgen María, tratándola de puta, lo que es un atentado directo al dogma de la maternidad virginal de María. Los que profieren tales blasfemias no son blasfemos simples, sino herejizantes y el inquisidor ha de considerarlos herejes y juzgarlos como tal.⁶¹

La presencia de obras pictóricas religiosas, de discursos amenazantes acerca de los abismos del infierno, de cronistas que infundían miedo a los pecadores, se fue insertando en la forma de comprender el mundo de los cripto-judíos. Por más resistencia que algunos pusieran, la idea del Demonio se mezclaba con la del pecado, aunque se entendiera en otro sentido. Poco a poco y sin ser del todo conscientes, fueron asimilando algunos elementos de la religión cristiana a su concepto de judaísmo. Así, algunos confundían a los patriarcas del judaísmo con santos, nombrando a Moisés como San Moisés; otras veces, se divertían poniendo el árbol de Navidad en sus casas (“Antes hicieron para la noche de Navidad de aquel año un nacimiento de Cristo, nuestro señor, muy curioso con que se entretuvieron y algunas amigas”);⁶² incluso la concepción del Purgatorio, propio del cristianismo, lo integraban a la idea del alma de los difuntos. El adoctrinamiento cristiano en toda la población permeó en ciertos cripto-judíos que se dieron por vencidos y cedieron ante la presión. Fue el caso del judaizante Gaspar de Robles que, (al asumir el marco cristiano) sintió la culpa del pecado por practicar la Ley de Moisés, lo que motivó a que se confesara con el sacerdote, llamado Naba:

[...] y le relató la historia de su vida, incluyendo su ascendencia judía y las prácticas judías de su familia. El sacerdote le dio la absolución, pero le dijo que había de ir a la Inquisición y repetir todos los detalles. Obedeció la orden del sacerdote y se vino a México. Se confesó de nuevo en la iglesia de Santo Domingo y

⁶¹ Eimeric y Peña, *op.cit.*, p. 75.

⁶² AGNM, *Inquisición*, vol. 403, exp. 3^a, f. 307.

empezó a dar su testimonio a los inquisidores el 26 de marzo de 1641.⁶³

Su testimonio reactivó la persecución de los judíos novohispanos que, aunado a la incertidumbre que habían provocado los acontecimientos políticos externos a la Colonia (el triunfo de Juan IV en Portugal, la toma de Pernambuco en Brasil, la obstinación del visitador Palafox, etcétera), fue el principio de la disolución y desaparición de la comunidad judeo-conversa en México.

De esta manera, algunos referentes católicos del concepto de pecado de los *otros* fue permeando lo propio, (lo judío) derivando hacia diversos resultados: la negación de su identidad, por un lado, la angustia constante o la locura, por otro. Ante esto, nos preguntamos: ¿quién determina la validez de las creencias o prácticas rituales? ¿En qué radica la autenticidad de una religión? ¿Es más una cuestión individual-grupal o institucional y contextual?

La diferenciación que, en un principio, era necesaria para crear identidad, se disolvió en creencias mezcladas que borraban los límites. Los intentos de los judeo-convertos por volver a su fe ancestral y recuperar su integridad espiritual devino en tragedia, pues al ser estigmatizados y marginados, no tuvieron más remedio que asumir su culpa desde la perspectiva de los *otros*. El miedo, la sospecha, la desconfianza en el prójimo, así como las amenazas de encarcelamiento y de tortura resultaron en la disolución del capital social judeo-converso que, hacia 1642 fueron aprehendidos por el Santo Oficio en las cárceles secretas. Dentro de los interrogatorios, ante el Tribunal, los obligaban a confesar su “pecado”, admitiendo su fe en la Ley de Moisés e instándoles a traicionar a sus correligionarios. Con ello, el rompimiento de la identidad grupal devino en el borramiento de la colectividad conversa que fue condenada por ser “culpable” y “pecadora.”

⁶³ Leibman, *op. cit.*, p. 273. También *cfr.* Hamui, *op.cit.*, pp. 179-182.



Bibliografía

- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, [1988], 2004.
- Beinhart, Haim, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras, 1983.
- Eimeric Nicolau y Francisco Peña, *Manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, [1973], 1983.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México, 2004.
- Toro, Alfonso, *La familia Carvajal, Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, México, Editorial Patria S.A., tomos I y II, 1944.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid Siglo XXI, [1966], 1973.
- Gojman Goldberg, Alicia, *Los conversos en la Nueva España*, México, UNAM-ENEP Acatlán, s/f.
- Hamui Sutton Silvia, *El sentido oculto de las palabras en el proceso inquisitorial de las Rivera: Judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010.
- Leibman, Seymour B, *Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición)*, México, Siglo XXI editores, 1971.
- Pallares, Eduardo, *El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta universitaria, 1951.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII, (Análisis de las corrientes antijudías de la Edad Moderna)*, España, Instituto Internacional de Estudios Sefaradíes y Andalusíes/ Universidad de Alcalá, 2002.
- Von Wobeser, Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM/JUS, 2011.
- Wachtel, Nathan, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Argentina, FCE, 2007.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2005.

PARA NO CAER EN EL INFIERNO: LAS BULAS DE COMPOSICIÓN EN EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVI NOVOHISPANO

Enrique J. Nieto Estrada

UAEH-ICSHU

La restitución fue la forma que la Iglesia Católica medieval encontró para resarcir el daño que la avaricia y sus vertientes podían causar al prójimo. Para efectos de este trabajo me basaré en dos obras que marcan la continuidad del pensamiento escolástico y, en este caso concreto, nos remiten a la posibilidad de restituir los bienes adquiridos de formas inconvenientes cuando no se sabía en concreto a quién debía devolverse el o los bienes sujetos a entregar. Nos referimos a las bulas de las Santas Cruzadas, en particular a la de composición, de la cual mostramos un ejemplar que se encuentra custodiado en el Archivo Histórico del Episcopado de México, en el cual podemos ver los beneficios que otorgaba dicho documento. Además podremos observar el porcentaje que la venta de estas bulas alcanzaba sobre el total que como virreinato mandaba la Nueva España a su metrópoli durante el último cuarto del siglo XVI.

La guía de confesores de Gabino Carta

Para abordar la temática me remonto e inicio con una obra editada en el año de 1660 para constatar que el pensamiento surgido de la pluma de Tomás de Aquino continuaba presente al momento del encuentro de los dos mundos. Me refiero a una guía para confesores impresa en México por la viuda de Bernardo Calderón. El autor dedica todo un tratado de su obra a la usura, los cambios, las prendas y la compraventa al fiado.¹

¹ Gabino Carta, *Guía de confesores, práctica de administrar los sacramentos, en especial el de la penitencia*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1660. El tratado al que se hizo referencia es el tercero, que está compuesto por cinco capítulos, fs. 72v-80. De acuerdo con la obra de Palau, esta guía fue ampliamente difundida y utilizada en la Nueva España. Véase Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona. Librería Palau. 1968.

Es importante recalcar que, al igual que en la obra de Saravia de la Calle² y que abordaremos más adelante, Gabino Carta sustenta gran parte de su argumentación en los principios prescritos por Tomás de Aquino. Todos estos autores consideran a la usura y a la ganancia ilícita no sólo como una falta hacia los otros hombres, sino que constituye en sí un pecado, una ofensa a Dios, la cual debe ser resarcida para que el bien mayor, que es la salvación del alma, no corra los peligros inherentes a los pecados capitales, que sin mediación conducirían directamente al infierno y en consecuencia a no gozar de la presencia divina por toda la eternidad

Ya para mediados del siglo xvii se había generado toda una tipología de pecados relacionados con el comercio y también se habían definido los remedios para subsanar la terrible condición en la que había caído el hombre que hubiere transgredido los principios señalados por la Iglesia.

Esta tipología estará regida, básicamente, por el principio del precio justo.³ De acuerdo con Carta, “En vender y comprar se peca mortalmente si no se guarda el justo precio si se hace algún engaño vendiendo lo malo por bueno cuando el daño es grave.”⁴ E incluso al utilizar moneda falsa sabiendo que la es, a pesar de haberla recibido de buena fe, es necesario asumir la pérdida y retirar de la circulación la moneda falsa para no cometer pecado.

Según Carta y toda la tradición que lo sostiene, la restitución era la única manera de eludir el castigo y congraciarse con la divinidad en casos de pecados cometidos por el comercio y sus ganancias ilícitas.

Sobre los objetos robados, Carta advierte a sus lectores en los peligros que puede haber no sólo en lo terreno, sino en lo espiritual. Así, el comprador que de buena fe adquiere una mercancía robada, no cometió en sí pecado y, por

² Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes muy provechosa. En la cual se enseña cómo deben los mercaderes tratar y de qué manera se han de evitar las usuras de todos los tratos y ventas y compras, así a lo contado como a lo adelantado; y a lo fiado, y de las compras del censo al quitar; y tratos de compañía; y otros muchos contratos. Particularmente habla del trato de las lanas. También hay otro tratado de cambios, en el cual trata de los cambios lícitos y reprobados. Nuevamente compuesto por el doctor Saravia de la Calle Beronense*, Medina del Campo, Pedro de Castro, impresor, 1547. Este tratado será analizado en el presente estudio más adelante.

³ Carta entiende por el “justo precio de las cosas que se venden es el que ha puesto el juez o el magistrado y de este no puede pasar, y cuando el juez no le señala el justo es, el que comúnmente corre en la plaza, y le pone la mayor parte de la comunidad”, aunque señala que puede haber tres precios justos: el ínfimo, el medio y el supremo y riguroso. (Tratado tercero, cap. v, párrs. 31-32).

⁴ *Ibidem*, párr. 421.



lo tanto, no está obligado a restituir nada a nadie, aunque recomienda devolver el objeto al ladrón y recobrar su dinero. Pero por el contrario, cuando el comprador tiene sospecha del origen ilícito del bien y aún así decide comprarlo, estará obligado a la restitución en caso de que sea hurtado. Por otra parte, cuando el vendedor tiene esa sospecha, deberá informarle al comprador del posible origen dudoso de la mercancía y será éste quien determine en su conciencia si deberá adquirirla y en su caso restituir. Mas no está obligado el vendedor a denunciar los vicios del objeto cuando éstos sean notorios, pero debe menguar el precio para que sea justo.

Pero los riesgos de pecar mortalmente se extienden inclusive al trabajo. De acuerdo con Carta, “Los jornaleros, que son obligados a trabajar por otro, por su paga, si no trabajan fielmente y hacen grave daño, pecan mortalmente, y están obligados a restituir.”, pero también las autoridades están en riesgo de perder la salvación de sus almas si tomaran alguna ganancia de los acreedores o de las rentas.⁵

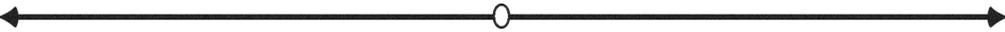
También la obtención de intereses en los préstamos constituía un pecado mortal y caía en esa condición cualquier persona que hacía contratos ilícitos con usura, la cual es definida por Carta como

Usura es tomar intereses o alguna ganancia por el dinero, que se da prestado, no habiendo lucro cesante, ni daño emergente ni otro título; como es, si doy cien escudos, con pacto, que me han de volver ciento y veinte y cinco, aquellos veinte y cinco, que tomo de más, se llama usura, y es pecado mortal, con obligación de restitución. Y lo mismo es si doy diez libras etc., con obligación de darme cada semana veinte sueldos, etc., y lo mismo si doy trigo u otra cosa, con obligación de darme más.⁶

Para entender la definición anterior de Carta, es necesario desglosar términos como “lucro cesante” y “daño emergente”. El primero se refiere a la ganancia que deja de percibir el tenedor del bien que lo había dispuesto para algún negocio que le redundaría un plus y que, a causa de prestarlo, deja de percibirlo. El recibir una pequeña ganancia entonces es lícito y no constituye pecado, ganancia un poco menor de la que habría recibido si hubiera hecho el negocio lícito (la ganancia debe ser un poco menor porque no corrió riesgo de perder el caudal). Pero si

⁵ *Ibidem*, fs. 424 y 425.

⁶ *Ibidem*, f. 72v, párr. 1.



el dinero o bien prestado no estaba destinado para negociar, sino sólo estaba guardado o acumulado en las arcas, sería ilícito y se cometería pecado si se toma interés aunque se diga que sería empleado para realizar alguna ganancia (el pecado sería visto por Dios mismo a pesar del disfraz que el pecador pudiera hacer para empañar la visión de los hombres). El segundo, el “daño emergente”, se presenta cuando quien presta el bien o dinero sufre algún perjuicio por causa del préstamo, en este supuesto tampoco hay pecado y en consecuencia es lícito recibir una ganancia extra.

Pero el que toma interés de porcentaje por dinero prestado es usurero, está en pecado mortal y está obligado a la restitución de todo el interés aun cuando el que pide el dinero lo ofrezca, porque éste actúa bajo la necesidad y si no ofreciere el interés le negarían el préstamo, pero el asunto cambia cuando por agradecimiento y sin obligación el beneficiario del préstamo decide otorgarlo.

Sin embargo, había ciertos resquicios en los cuales la obtención de interés sobre préstamos no era considerado como usura y, por lo tanto, tampoco como pecado. Tal es el caso del dinero u objetos que se prestaban pero que se sabía del riesgo de no recibir la totalidad del préstamo o que el prestamista tendría muchas dificultades para recuperar sus bienes. En estos casos era lícito tomar algo de interés. Sin embargo, si el deudor depositaba fianzas o bienes para garantizar lo prestado, no era lícito tomar el interés, pues la incertidumbre de recobrar lo prestado se desintegraba.

En consecuencia era lícito tomar prendas o fianzas cuando el deudor se comprometía a pagar o restituir en cierto tiempo. Pero las prendas no podían ser usadas o usufructuadas por el prestamista y en caso de hacerlo debería descontar del préstamo el uso que hizo de los bienes puestos como garantía. Las prendas estaban destinadas a garantizar el monto del préstamo, si el deudor no cumplía con la obligación de pagar en el tiempo acordado, el acreedor podía disponer de los bienes dejados en garantía sólo si el valor de éstos era inferior al del préstamo. En caso contrario, cuando el valor de las prendas era superior al préstamo, no era lícito quedarse con los bienes.⁷

La otra excepción para recibir interés era cuando el préstamo estaba destinado a algún negocio que reeditaría ganancias. Pero el interés debía ser moderado si el beneficiario del préstamo se obligaba a devolver íntegro el capital, cerca del 25% del total de la ganancia, o la mitad si el prestamista corría el riesgo de la empresa comercial.

⁷ Carta, *op. cit.*, tratado tercero, cap. III, párr. 25-29.



Posible representación del pecado de la “avaricia” en los murales del siglo XVI en la capilla de Santa María Xoxoteco, San Agustín Meztititlán, Hidalgo.

Por su parte, Tomás de Mercado consideraba que estas excepciones (lucro cesante y daño emergente) sólo podían ser invocadas cuando el prestamista “tuviera como oficio el comercio”.⁸

Para evitar caer en el pecado contra la naturaleza que era el tiempo, la obtención de ganancia lícita por interés no debía estar en función del tiempo que el prestamista se desprendiera su bien, sino en función del tiempo que el negocio necesitara para llegar a buen término. Pero tomar interés del préstamo que se emplearía, por ejemplo, para el pago de deudas o para la compra de algún otro bien que no estuviera destinado a obtener más dinero, sería usura y se caería en pecado mortal.⁹

Otra modalidad de la ganancia analizada por los teólogos y las autoridades eclesiásticas fue las compras por adelantado, “al fiado”, que muchas veces conllevaba a un plus del precio establecido al contado.

⁸ Patricia Nettel, *El precio justo o las desventuras de un confesor del siglo XVI*, México, UAM, 1997, pp. 77-78. Véase también Luis de Molina, *Tratado sobre los cambios*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.

⁹ *Ibidem*, tratado tercero, párr. 1-11.



El argumento se basa nuevamente en el justo precio que deben tener todos los artículos que se comercian y en el caso concreto de Carta, compara con la usura la compraventa al fiado, que “es como prestar el dinero del precio de la cosa, que se vende, y así puede haber usura implícita so por darla al fiado, la venden más del justo precio”.¹⁰

Dejaremos de lado las explicaciones y razonamientos que hace Carta sobre las compras al fiado del trigo por parte de las ciudades y nos centraremos en las compraventas privadas que son las que a nuestro trabajo conviene. Este autor acepta que en las compraventas al fiado el precio debe ser dentro del justo, el riguroso y supremo o el medio; así la pequeña ganancia que oscila entre el precio más bajo y el máximo aceptado es lícita porque se mantuvo dentro de lo permitido.

Existen otros contratos de compraventa que pudieran suponer ganancias inmorales e ilícitas, como son las ventas en pública almoneda, donde regularmente se venden las cosas a menor precio del que realmente valen o a mayor por haber más personas que desean comprarlo, al igual que en la puja, donde se sobrepasa el valor real. En estos casos, y si no hubo engaño, es lícito el contrato, pero si en la subasta se hizo presión de que algunas personas no ofrecieran sus posturas para que un tercero pudiera adquirir el bien a más bajo precio de su justo, o por el contrario, que se orquestó que más personas pujaran para elevar el precio por arriba de su valor y así obtener más ganancia, se comete pecado mortal con obligación de restituir si la intención final es la salvación.

Viendo Carta las sutilezas que podía tener la materia financiera y concedor de que no todos los curas estaban versados en estos asuntos, recomienda acudir con el especialista en caso de duda:

Basta haber dado esta noticia, con advertencia que para seguridad de su conciencia, están obligados no hacer cosa de estas, donde hay alguna duda sin consultarlo primero con personas doctas. Y los confesores que no han estudiado mucho en estas materias, no resuelvan sin que consulten también a los que lo saben.¹¹

¹⁰ *Ibidem*, tratado tercero, cap. V, párr. 30.

¹¹ *Ibidem*, tratado tercero, cap. V, párr. 47.



La instrucción de mercaderes de Saravia de la Calle

Las mismas preocupaciones motivaron a Saravia de la Calle a escribir su obra *Instrucción de mercaderes...*,¹² en 1547. La diferencia entre ambas obras radica en la época y el público al que iban dirigidas y por lo tanto la mayor minuciosidad y precisión de las descripciones son de Saravia.

Saravia combatió con su obra las incipientes doctrinas protestantes y por eso remete duramente contra la usura en general, pero más fuerte aún contra los nacientes y poderosos *logreros*¹³ que cada día se multiplicaban en España, mientras Carta, como heredero de la Contrarreforma, se dio a la tarea de hacer más funcionales los preceptos doctrinales y encaminó su libro a los confesores, quienes eran los que en primera instancia conocían y debían persuadir a la feligresía a abandonar las prácticas que daban como resultado, en su concepción, el dinero inmoral y causaban uno de los pecados más siniestros y generador de gran daño a la sociedad en general.

Veamos ahora con más detalle las preocupaciones de Saravia de la Calle. Al principio hace una extensa exhortación para que las personas abandonen los tratos ilícitos, pues es muy común, y a causa de la naturaleza humana y la naturaleza del pecado los hombres abandonan el camino que los ha de llevar directo a la redención. Este pecado se refiere a la avaricia.

Lo que sustenta a la avaricia, de acuerdo con Saravia, es la voluntad de ser ricos y retoma lo dicho por el apóstol Pablo a Timoteo: “Los que quieren ser ricos caen en la tentación y en el lazo del diablo y en muchos deseos y son provecho y daños que anegan los hombres en la muerte y perdición, porque la raíz de todos los males es la codicia, la cual codiciando algunos erraron en la fe y enxirose [*sic*] en muchos dolores.”¹⁴

Y siguiendo con esta lógica, lo peligroso del deseo de ser ricos no eran solamente los pecados y transgresiones cometidos por la avaricia misma, sino que ésta conducía fácilmente a otros pecados como la mentira, la envidia, la soberbia, la glotonería, el engaño e inclusive el homicidio.

En consecuencia, Saravia prevé los alcances del deseo de riqueza como promotor de otros pecados aún más graves. Dice que los mercaderes, con tal

¹² *Op. cit.*

¹³ Logrero: “El que da dinero a logro, y lo mismo que Usurero. Dicese también del que compra, o guarda y retiene los frutos, para venderlos después a precio excesivo”. (*Diccionario de Autoridades*).

¹⁴ Saravia, *op. cit.*, p. 8.

de vender, engañan y mienten para que su producto se comercialice, “mienten, juran y perjuran ante quien le vende y luego ante el que le compra”; además, la envidia que le da cuando ve lo que el otro mercader compró o vendió, la soberbia cuando alcanzó la riqueza y que con su caudal busca comprar oficios de mandar y los vestidos que utiliza para manifestar su posición; los “deleites en el comer” a los que puede acceder con su riqueza, que le abre la disolución en el placer; e incluso, si altera la mercancía que vende, o miente sobre ella, puede causar daños al comprador por no advertirle los vicios ocultos.



Instrucción de mercaderes
 muy provechosa. En la qual se enseña como deuen los
 mercaderes tractar. y de que manera se han de cuidar
 las cosas de todos los tractos de ventas y compras.
 Así a lo contado como a lo adelantado: y a lo fiado. Y
 de las compras del censo al quitar: y tractos de compa
 ñía: y otros muchos contratos. Particularmente se
 habla del tracto de las lanas. También ay otro tracta
 do de cambios. En el qual se tracta de los cambios líc
 tos y reprouados. Auenamēte cópuesto por el doctor
 Sarauia de la calle Beronense. Año. M. D. xlvij.
 Añil nímis. 63

Portada de la edición príncipe de la *Instrucción de mercaderes muy provechosa...* de Saravia de la Calle



En fin, el deseo de ser ricos puede conducir de manera intrínseca a males mayores que el deseo mismo que les dio origen y, por lo tanto, el peligro se incrementa. Luego, cuando la meta se consiguió (cosa difícil saciar la sed de riqueza) vienen otros males como el entristecerse con las pérdidas, crearse nuevos enemigos; reñir, pelear, fomentar discordias entre fraternales, entre padres e hijos, etcétera.

La solución que planteó Saravia fue aniquilar el deseo de la riqueza y aceptar gustoso la pobreza. Con esto, se solucionaban las dificultades tanto en lo terrenal como en lo espiritual. “Los pobres van seguros: la pobreza los defiende”. Si se despreciaba la riqueza, “son quitados todos los males: cesaron las guerras, acabáronse los pleitos.” Porque las riquezas, dice, son como espinas, “por donde quiera que las tomen lastiman, pujan, sangrientan. Así las riquezas por do quiera lastiman: gánanse con trabajo, guárdanse con cuidado, piérdanse con dolor. Y si los avarientos no sienten estas punzadas es porque están sin sentido, que se revuelcan entre las espinas y abrojos y no lo sienten, antes se huelgan con ellas”.¹⁵

Y el peligro de tan grandes males podía alcanzar a cualquiera porque el mundo de 1542 estaba plagado de tratos comerciales, por lo que era fácil caer en las garras de la tentación. Recomendó volver los ojos a la riqueza, pero no la material, sino la cristiana, que consiste en alcanzar la gloria espiritual y tener lo necesario para la vida, recordando que las cosas terrenales poco duran y que el hombre, cuando enfrentase su destino final, no partirá con ellas.

El ideal de la riqueza cristiana se fundamentó en el siglo xvi de acuerdo con los planteamientos de Tomás de Aquino, quien vislumbró dos tipos básicos de riqueza: la natural, que cumple su función al mantener la vida, como los alimentos y el vestido que cubre, y las artificiales, producto de la inventiva humana, como el dinero, que cumple la misión de adquirir las naturales. Las artificiales en sí no satisfacen las necesidades para el mantenimiento de la vida, son sólo medios que permiten lograr el fin último de preservar la vida. De esta manera, se entendía que los deseos de la riqueza natural, son pocos y limitados, mientras que los de la industria humana, infinitos. “El camino de las cosas naturales es corto y con poco trabajo se llega, en cambio el de lo superfluo nunca acaba y se cae en la tentación y en otros pecados”.¹⁶

Entonces, Saravia reconoce un elemento subjetivo en la riqueza al proponer que ésta no está en las arcas, sino en el ánimo del hombre. Quien más desea, se comporta como pobre en la búsqueda de la riqueza, el que se contenta

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 16.



con lo que tiene o con poco, tiene un comportamiento que no es regido por la necesidad, por lo que ve en la austeridad, en el consumo medido, destinado a satisfacer sus necesidades básicas, la vía directa, sin obstáculos, a seguir la senda planteada por la cristiandad. Cita a San Juan Crisóstomo sobre el hombre rico o el pobre: “Si queremos confesar la verdad, no es rico aquél que está rodeado de muchas riquezas, sino el que no ha menester muchas cosas; ni es aquel pobre que ninguna cosa posee, sino el que desea muchas cosas”. Es decir, la riqueza desde esta perspectiva recae en los deseos, en la intención. Lo mismo sucede con el pecado, desde el Medioevo, será la intención la que determine su gravedad y el peligro que corre el alma del actor.

Pero no toda búsqueda de riqueza es condenable, es lícita la que procura abastecer las cosas naturales, porque de otra manera, si se buscó la riqueza artificial por medios deshonestos, la fortuna puede cambiar, disminuir las riquezas y sólo quedar, en la miseria, el pecado.

Si bien Saravia de la Calle no condena todo tipo de comercio, ve en él un camino lleno de tentaciones que no va con el cristiano quien en el “Padre Nuestro” pide a Dios que “no lo deje caer en tentación”, por lo tanto, los seguidores de Cristo no deben pedir la intermediación divina acercándose al peligro mismo.

Pero el camino para los cristianos que deseen salvarse y dedicarse a las actividades comerciales es estrecho: el actuar con limpia conciencia y de buena fe, evitando los peligros que lo conducirían a pecar y perder la gracia de Dios. El eje rector debe ser, en el actuar del mercader que quiera salvarse, hacer “el trato tan limpio como debe” y rechazar la tentación del amor por la riqueza.

El primer paso para un actuar limpio en el comercio, reconoce Saravia, es el conocer y respetar el justo precio que es el dado por las autoridades o al que se llega por las reglas del mercado de la oferta y la demanda, porque en el comercio puede llegar a pecar tanto el vendedor como el comprador y, por lo tanto, prácticamente cualquier miembro de la sociedad que se ve en la necesidad de realizar intercambios comerciales puede caer en los pecados mencionados anteriormente, aunque sólo se trate de comercio para satisfacer las necesidades elementales.

En este sentido, el comerciante tiene un papel importante para no despertar en los consumidores actitudes y deseos que pudieran conducirle a consecuencias más serias y funestas para los fines que se perseguían en el siglo XVI.

Así, el comerciante debe asumir, en su momento, las pérdidas que pudiera llegar a tener si hizo mal los cálculos de sus ganancias o de la inversión realizada en



la transportación o de un súbito decremento en los precios de los productos en los que invirtió y no incrementar el valor comercial (violando el precio justo) para evitar su pérdida, antes bien, deberá ofrecer su mercancía aun perdiendo para no perjudicar a terceros o cometer otros pecados como el mentir o adulterar para no alejarse de su ganancia. Por lo tanto, el precio justo atañe a ambos actores en el comercio.

La corresponsabilidad comercial está presente en el pensamiento de Saravia de la Calle. Lo mismo dice de asumir las pérdidas en las compañías entre sus socios, como en el comercio individual; de lo contrario se comete el pecado de la usura.

Pero no toda adulteración ni mentira es condenable o por lo menos matiza Saravia su reprobación. Con respecto a las tachas o vicios de las mercancías, por ejemplo, si al final se respeta el precio justo, el pecado puede perder su carácter mortal.

Existen tres posibles defectos en las mercancías: en la especie y naturaleza, en la cantidad y en la cualidad. En la primera, se vende una cosa por otra, por ejemplo, gato por liebre; latón por oro; en la segunda, la cantidad, cuando se emplean pesos y medidas falsos y sabiendo “se mide con media falsa” y en cuanto a la cualidad de la mercancía, cuando el vino es ya rebajado o el animal que se vende por sano está enfermo, etc. En general, si al momento del trato comercial el vendedor sabe de alguno de estos defectos, está obligado a hacer una de las dos cosas siguientes: a bajar el precio mencionando o no el defecto y en este caso el descuento logra que se ajuste al precio justo, con lo cual no hay pecado y tampoco se obliga a la restitución; o, segundo, a restituir la diferencia que produciría el vicio del bien.

En los supuestos anteriores, si el vendedor no sabía del defecto de la cosa que vende, no estaba obligado a restituir, pero en el momento de enterarse, para salvarse de las consecuencias espirituales, quedaba condicionada su salvación a la restitución.

Pero había pequeños resquicios por donde el vendedor podía andar sin caer en pecado, aunque sí en la tentación. Se mencionó arriba que mientras no se violentara el precio justo, se podía vender una cosa por otra o utilizar pesos y medidas falsas. No era mortal vender como oro el latón, siempre y cuando se vendiera al precio corriente del último; ni tampoco ofrecer cierta cantidad a un precio que correspondiera a una menor, siempre y cuando la proporción se guardara, como vender un kilo de arroz con el 25% de descuento pero entregar al consumidor sólo 750 gramos a precio de 750 gramos.



las personas se comprometían a llevar a moler los granos a los molinos propiedad del dueño del principal. Si bien estas formas de forzar ganancias lícitas a través del otorgamiento de los créditos no eran consideradas como pecados mortales, no dejaban de ser ganancias torpes y la Iglesia recomendaba la restitución a “juicio de buen varón” para mantener la justicia conmutativa que se basaba en la idea de igualdad, porque no podía haber igualdad si el deudor estaba presionado a consumir los bienes y servicios del prestamista a cambio del otorgamiento del préstamo.

Como ya se dijo antes, los riesgos de caer en los pecados propios de avaricia eran continuos y constantes, podían caer todos los involucrados en las actividades comerciales y financieras, como el usurero mental.

Dentro de éstos se encontraban los usureros mentales, que Saravia define de la siguiente manera:

usurero mental es el que pretende algo más de lo principal por el préstamo no graciosamente dado, sino que de otra manera no prestaría [...] O puede haber mala intención de ambas partes, de manera que el que lo da, lo da por préstamo y el que lo recibe por el préstamo. El que así presta, es usurero mental y es obligado a restitución de lo que recibe, porque se lo dieron casi rendimiento la vejación y que de otra manera no lo diera. O puede haber mala intención de parte del que toma el préstamo, porque de mala gana da lo que toma, como quien redime su vejación y es buena de parte de quien dio el préstamo, porque con buena intención prestó y con buena intención toma lo que le dan, y así ningún pecado hay, mas es obligado a restitución, si con quien le dieron se hizo más rico, o excusando el gasto o si la cosa que le dieron está en pie, y si no[,] no es obligado a restitución; [...] todo el tiempo que no le consta de la intención del que le dio la ganancia, porque si sabe que de benevolencia se la dejó, no será obligado a restitución.¹⁹

Los usureros mentales nuevamente nos remiten a la intención, la misma que desde el medioevo concentra la medida de la falta y los consiguientes castigos y formas de redención y que abre las posibilidades de salvación al enmendar el camino.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 78-79.



Ilustración de Gustavo Doré sobre el castigo a los usureros en el Infierno de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri²⁰

Para los pecados relacionados con la usura y la ganancias ilícitas o torpes, se abrió, como ya se comentó anteriormente, el purgatorio, el espacio espiritual donde los pecadores podían redimirse con un poco de tiempo y con obras pías de los deudos y generosos y caritativos cristianos que se encomendaron la tarea de sacar de este lugar la mayor cantidad de ánimas.

Pero no bastaban los rezos ni las buenas intenciones para redimir a las ánimas del purgatorio y se instituyeron diversos mecanismos que podrían acortar la estancia en el purgatorio o, en su defecto, abrir las posibilidades de

²⁰ [Edición facsimilar de la Imprenta y Librería Religiosa y Científica del heredero de D. Pablo Reira, Barcelona, 1880] Editorial Valle de México, S.A, 1981.



reencontrarse con Dios después del Juicio Final. Para los casos de los pecados generados por las ganancias ilícitas y/o torpes, veremos la restitución y algunas de sus formas, como la compra de las bulas de composición.

La restitución es, en términos generales y de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, el “volver una cosa a su dueño” y en este sentido fue empleado por la Iglesia desde el medioevo.

La doctrina cristiana ve en la restitución la vía idónea para menguar las consecuencias de la usura, como se considera que es ilícito obtener las ganancias más allá del capital que se presta, la restitución reside en entregarle los intereses a quien los aportó.

Existían algunos escenarios en los cuales cesaba la obligación de la restitución o se permitía aplazarla. Dentro de la primera se encuentran los siguientes supuestos: cuando el que estaba obligado a restituir y por cumplir su obligación, recibiría gran daño a su fama, honra o vida; si el que restituye perdiera toda su hacienda para devolver a su dueño lo suyo y motivo por el cual sus hijos se convirtieran en ladrones o sus hijas en malas mujeres, quedaba exento de su obligación; lo mismo si el que debe restituir ha alcanzado la fama de buen hombre y con su redención la perdiera; o que habiendo restituido a través de un confesor y éste no ha entregado el monto total, entonces se le exime de volver a restituir aún sabiendo que el intermediario no cumplió; si al obligado le consta que ha recibido un daño semejante de parte de quien debía restituir, también está exento; si la persona a quien se debe restituir perdona de manera voluntaria la obligación (si el perdón es por presión o por amenaza, no vale); o si el obligado a restituir sabe que el beneficiario le perdonaría, cesa su obligación sea por robo o por usura.

Si bien el quedarse con un valor u objeto encontrado después de buscar y no encontrar a su dueño original no obligaba a la restitución, la doctrina sugería que era mejor donarlo a los pobres.

En cuanto a las posibilidades de aplazar las obligaciones de restitución, destacan los siguientes escenarios: cuando el obligado perdiera, por el hecho de restituir, su forma honesta de vida, podrá trasladar en el tiempo su obligación para cuando las condiciones fueran más favorables y cuando el obligado tiene que socorrer la necesidad de una persona cercana. De hecho, diferir la restitución no eximía de la obligación y no constituía un pecado mortal, sino un grave daño.

Tampoco era pecado el tomar de manera ilícita o “recompensarse en secreto” cuando se supiera que el deudor no cumpliría con su obligación, y así

el dicho que reza: “ladrón que roba a ladrón, tiene cien años de perdón” tiene su sustento en estas premisas.

Sin embargo, volver la cosa a sus dueños no siempre era sencillo o posible, y en ocasiones era harto dificultoso cuando estaba en entredicho el honor, la respetabilidad o la pervivencia del dueño original. Para allanar el camino de la restitución, los católicos establecieron normas que la reglamentaron. Veamos a continuación algunas de ellas.



La intercesión de la Virgen María, en este caso en su advocación de El Carmen, rescata con el escapulario a las ánimas que expían sus culpas en el purgatorio.

Nuestra Señora del Monte Carmelo, Lienzo sobre tela, autor anónimo del siglo XVIII. (Museo de Guadalupe, Zacatecas, INAH)

La premisa general de la restitución era la siguiente: “Los que han hecho daño a otro, y están obligados a restituir, deben restituir a la misma persona a quien se ha hecho el daño, si se sabe, y se halla, y si ha muerto a sus herederos”.²¹

Los pobres y obras pías podían ser los beneficiarios de las restituciones en los siguientes casos: cuando no se encontraba físicamente al beneficiario o a sus herederos; cuando había mucha dificultad para enviarle el monto de la restitución; cuando había grave peligro del deudor al momento de devolver a su dueño lo que le correspondía y cuando no se sabía directamente el legítimo dueño de la restitución, como sería el comerciante que vendía kilos de 900 gramos a precio de kilo y que obviamente no llevaba registro de las personas que estafaba.²²

Dentro de estas obras pías se encontraban las “Bulas de la Santa Cruzada” y en específico la *Bulla compositionis* o Bula de Composición y que se constituyó en la Nueva España a partir de 1578,²³ a pesar de su origen medieval y tenía objetivos tan diversos como la preparación para la muerte; la redistribución de las obligaciones de restitución, el oficial, la reconquista de Tierra Santa y, el principal, allegarse recursos a Roma,²⁴ sin perder de vista que fue uno de los puntos centrales de la Reforma iniciada por Lutero.

La compra de la bula de la Santa Cruzada permitía a quienes la adquirían participar, indirectamente, en el financiamiento de uno de los objetivos más caros y anhelados por la cristiandad: la devolución a la jurisdicción católica de la tierra escenario de la vida de Cristo amenazada por los infieles.

Las bulas eran documentos expedidos por la más alta autoridad religiosa, el Papa, quien a través de ésta daba la absolución a los pecados que hubieran cometido. De esta manera, a juicio de la Iglesia, estos documentos se convertirían en instrumentos a los que podrían acudir sus adeptos para fortalecer su fe e incluso

²¹ Carta, *op. cit.*, párr. 471.

²² *Ibidem*, párrs. 427-443.

²³ En España las bulas de la Santa Cruzada fueron introducidas en las postrimerías del siglo XII al ser instituidos los reyes para expedirlas y obtener los recursos suficientes para la reconquista contra los moros. Ma. Concepción Lugo Olín. “La bula de la Santa Cruzada... ¿un remedio para sanar el alma?” en *Secuencia*, nueva época, núm. 41, mayo-agosto, México. Instituto Dr. José María Mora, 1998, pp. 139-148, p. 140. Véase también Le Goff, *op. cit.*, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989; Pilar Martínez López-Cano, *La génesis de crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, México, UNAM, 2001, pp. 35-36 y 226.

²⁴ Lugo, *op. cit.*, p. 139.

para vencer al pecado y abrir o descongestionar los caminos que conducirían a Dios a todos los creyentes sin importar el género o la condición social.

Prácticamente todos los pecados podían redimirse o al menos atenuar sus consecuencias con la adquisición de las bulas de la Santa Cruzada: asesinatos, robos, ganancias ilícitas, etcétera, y si bien no borraban el pecado, sí al menos lo podían convertir de mortal en venial, se ofrecía entonces que en lugar de permanecer eternamente en el infierno, podría haber un periodo de tiempo sufriendo castigos intermedios para luego gozar de la presencia de Dios, trasmutando o recomponiendo la intención de la falta. El único pecado que no era sujeto a intervención por este documento era la herejía, cuyo destino para el alma que había cometido tal falta era el infierno sin posibilidad de salir de él.

Lugo Olín asienta las secciones principales de las bulas: la de vivos; la de lactinios o de composición y la de difuntos.²⁵ Para efectos de la presente exposición, sólo mencionaremos algunas de las características principales de la Bula de Composición que, como ya se esbozó arriba, permitía redistribuir la obligación que se tenía de devolver a su dueño algún bien o valor, pero si se enfrentaba a cualquiera de los supuestos ya mencionados, la compra de este documento aseguraría a su tenedor satisfacer los preceptos marcados por la doctrina católica y cuyo costo para el siglo XVIII iba de 1 a 4 pesos oro para lavar pequeños pecados; los que tenían problemas más serios podían librarse de ellos pagando una suma de importante valor que oscilaba alrededor de los mil pesos de oro.²⁶

La lógica de las bulas de composición no era que quedaba olvidado el pecado, sino que la Iglesia se consideraba depositaria de esos bienes y lo restituiría no a sus dueños originales o a sus herederos sino a toda la humanidad, a través de la propagación de la fe de Cristo y de la reconquista de Tierra Santa.

De igual manera que sucedió con los judíos españoles que erigieron gran cantidad de obras pías para “lavar” sus fortunas, en la Nueva España los usureros y mercaderes hicieron el mismo tratamiento para aminorar la repulsión que causaban sus actividades y pecados y convertir lo ilícito en meritorio y lo inmoral en generosidad a través de la restitución, ya fuera al dueño original o a través de las bulas o en la fundación de capellanías u obras de asistencia.

La importancia económica de las Bulas de la Santa Cruzada fue tal que el hecho se puede interpretar de dos maneras; la primera, que la gente quería contribuir como buenos cristianos a la reconquista de Tierra Santa; y la segunda,

²⁵ *Ibidem*, p. 143; Martínez, *op. cit.*, pp. 35-36.

²⁶ Lugo, *op. cit.*, pp. 144-145.

que dichos documentos se vendían en número tan significativo pues había tantos pecados que lavar o que deseaban indulgencias para las ánimas del purgatorio, lo que se resume en el ferviente deseo de salvación espiritual. No fue sino en el siglo xvi cuando la venta de las Bulas de la Santa Cruzada se convirtió en ingresos fiscales más que eclesiásticos.

El siguiente cuadro, elaborado con base en la publicación de Te Paske sobre los asientos de la Real Caja de México nos muestra el importe que los habitantes de la Nueva España destinaron al final del siglo xvi para adquirir las indulgencias prometidas en las bulas, de lo cual se puede inferir que una buena parte de ellos tenían una autopercepción como pecadores, producto de la interiorización que realizaron las prédicas religiosas.

Recaudación total de la Real Caja de México e importe por la compra de Bulas de la Santa Cruzada (1576-1599)²⁷

Periodo que cubre					Total recaudado (en pesos de ocho)	Bulas de la Santa Cruzada (en pesos de ocho)	% del total	% por mes
Mes	Año	Mes	Año	# de meses				
11	1576	3	1577	5	1,258,344	198,767	15.79	3.16
4	1577	3	1578	12	1,199,817	10,394	0.86	0.07
4	1578	3	1579	12	1,487,503	130,189	8.75	0.73
4	1579	3	1580	12	1,123,607	5,668	0.50	0.04
4	1580	3	1581	12	1,197,279	134,330	11.22	0.93
4	1581	3	1582	12	1,091,198	13,060	1.97	0.16
4	1582	3	1583	12	1,242,370	135,271	10.89	0.91
4	1583	4	1584	13	1,310,696	12,119*	0.92*	0.07
5	1584	4	1585	12	1,310,113	20,000	1.52	0.13
5	1585	1	1586	9	501,801	20,262	4.04	0.44
2	1586	5	1586	4	1,287,883	142,127	11.04	2.76
6	1586	4	1587	11	2,274,463	33,236	1.46	0.13
5	1587	7	1588	15	2,051,498	184,770	9.00	0.6
8	1588	5	1589	10	1,376,801	20,561	1.49	0.15

²⁷ Elaborado con datos tomados de John J. Te Paske. *La Real Hacienda de Nueva España: la Caja Real de México (1576-1816)*. México, INAH (Colección Científica, Fuentes Historia Económica, núm. 41), 1976.

* Se refiere, de acuerdo con los datos publicados, sólo a la venta de Bulas de la Santa Cruzada de Yucatán en este año.

** Se excluyeron los años en los que no hubo registro sobre venta de Bulas de la Santa Cruzada.

Periodo que cubre					Total recaudado (en pesos de ocho)	Bulas de la Santa Cruzada (en pesos de ocho)	% del total	% por mes
Mes	Año	Mes	Año	# de meses				
6	1589	5	1590	12	1,964,295	119,896	6.10	0.50
6	1591	5	1592	12	1,929,810	145,822	7.56	0.63
6	1592	4	1594	11	4,162,074	108,812	2.61	0.24
5	1594	6	1594	14	223,859	n.d.	--	-
7	1594	11	1594	5	436,895	247	0.06	0.01
12	1594	3	1595	4	1,427,747	149,999	10.50	2.63
4	1595	4	1596	13	2,143,038	100,625	4.70	0.361
5	1596	8	1596	4	289,915	n.d.	--	--
9	1596	6	1597	10	2,113,666	165,540	7.83	0.78
7	1597	4	1598	10	1,748,895	94,911	5.43	0.54
5	1598	5	1599	13	1,857,469	132,088	7.11	0.55
Totales					36,497,262**	2,078,694	6.03	

Con la información que antecede, propongo que la irregularidad de las cifras presentadas, que en algunos años llega a casi el 16% (1576) del total recaudado y en otros a 0.06% (1594), puede explicarse por factores que están relacionados con los medios de transporte que traían las bulas desde Europa: hundimientos de navíos y piratas principalmente, que retrasaban los embarques. También pueden entenderse los porcentajes mayores por la mortandad producto de epidemias, pues en estos casos los habitantes de la Nueva España obsequiarían a sus muertos los sufragios necesarios para aminorar la estancia de sus almas en el purgatorio y/o para redimir sus pecados, cumpliendo con esto con uno de los anhelos más deseados por la doctrina cristiana: la salvación del alma. Pero al haber mayor mortandad, significaba también menos manos para el trabajo y por lo tanto menores ingresos y producción.

Pero en términos más terrenales, sorprende que el monto recaudado en esos 24 años por concepto de la venta de las Bulas de la Santa Cruzada asciende a 2,078,694 pesos de a ocho reales, que representa el 6 por ciento del total recaudado en la Real Caja de México (36,497,262).

Un aspecto económico interesante de las bulas es que el oficial encargado de su venta contaba con recursos frescos hasta que tuviera que entregar a las autoridades correspondientes el importe de su venta. Con esto, el funcionario

tenía algo muypreciado en la Nueva España de la segunda mitad del siglo xvi, dinero que podía ser invertido en otras actividades.²⁸

Un ejemplo tardío de estos documentos es resguardado en el Archivo Histórico del Arzobispado y se trata de una “Bula de Composición para los reinos de Indias”, fechada en Madrid el 3 de enero de 1785 y cuyo contenido íntegro se presenta en el apéndice.

Sin pretender realizar un análisis del discurso sobre esta Bula, llama la atención el lenguaje utilizado en este documento sobre el interés que tienen las altas autoridades eclesiásticas de facilitar los medios a las personas que deben restituir para alcanzar el perdón.

Deseando el Vicario de Cristo a sus hijos los medios de aquietar sus conciencias, turbadas y afligidas por el grave peso con que las oprime la obligación de restituir bienes y dineros, y queriendo al mismo tiempo que ceda esta benigna providencia en beneficio de la Religión Católica, por cuya defensa y aumento [*sic*] de tantos caudales el Rey nuestro Señor, para mantener la guerra contra los enemigos de ella y se ha dignado su Santidad conceder por la expresada bula a [...]²⁹

Esta bula liberaba la conciencia del pecado sobre “lo ilícitamente habido y defraudado por usura o de otra cualquier suerte malamente adquirido” y mantiene coherencia con toda la tradición del pensamiento escolástico que se ha presentado.

Sin embargo, el empleo de estas bulas estaba limitado. Este documento da cuenta de que el monto máximo que podía restituirse a través de la Santa Cruzada era de hasta 900 ducados, pero divididos en tantas bulas como fueran necesarias y que no excediera cada una los 30 ducados. A estos montos se debía incrementar una limosna fijada por las autoridades eclesiásticas en doce reales de plata para recibir la referida bula. Cumplidas las condiciones de erogar los costos y gastos mencionados, además de pedir perdón y tener una actitud de atrición, el hombre “queda libre y absuelto de restituir lo que debiera [...]” Estos documentos eran personales e intransferibles, impresos y sellados “de la cual habéis de usar de modo que ninguno pueda intentar aprovecharse de ella, ni se causa perjuicio a la Santa Cruzada”.

²⁸ Martínez, *op. cit.*, p. 230.

²⁹ Bula de composición para los reinos de Indias, Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), fondo Cabildo, Sección, Hacienda, Serie, Jueces Hacedores, caja 123, exp. 8.



De esta manera, la puerta que había abierto la Iglesia para la salvación de las almas de quienes habían contradicho los principios éticos comerciales fue aprovechada para allegarse recursos que le permitieran hacer frente a la reconquista de los Santos Lugares, tema que fue continuamente mencionado en sermones y publicaciones de la época y punto obligado a tratar en la elaboración de los testamentos.

En el caso novohispano, las Bulas de la Santa Cruzada no fueron distribuidas al inicio del virreinato. La posición de algunos teólogos y eclesiásticos era que los naturales, por su condición de neófitos en la fe católica, no apreciarían este recurso y que incluso les sería dañino al saber abierta una puerta para “lavar” las culpas. No fue sino hasta 1576 cuando se autorizó que los indígenas podían adquirirlas, concesión que no se tradujo en lo que esperaban las autoridades eclesiásticas en cuanto a “que no quedase indio sin bula”.³⁰

El escaso entusiasmo de los indios por adquirir las Bulas de la Santa Cruzada puede explicarse por el poco interés que pusieron los frailes en difundirlas, en virtud de que al adquirir estos documentos se dañaría de manera significativa los ingresos del clero regular y secular porque eran ya ingresos fiscales que pasaban directamente a la Corona.

Como conclusión podemos sostener que la salvación fue un tema importante para parte de la sociedad novohispana, si bien no podemos verificarlo con la rectitud de las obras, sí lo podemos constatar por el importante porcentaje de dinero que se envió a la metrópoli para la compra de las bulas de la Santa Cruzada al menos para el último cuarto del siglo XVI, que alcanzó en promedio más del seis por ciento, elevándose en algunos años, como 1576 que superó el 15 por ciento, y otros años (1579, 1582, 1586 y 1594) en los que superó el 10 por ciento.

³⁰ Martínez, *op. cit.*, pp. 227-229.



La Virgen María como intercesora y corredentora de los pecados. En este óleo sobre tela del siglo XVIII de autor anónimo, se observan que de las fauces de los “Pecados Capitales” (la avaricia es la tercera de izquierda a derecha) emergen las ánimas que expían sus culpas en el Purgatorio, del cual salen por la intercesión de la Virgen María en su advocación de El Refugio.

(Museo de El Carmen, ciudad de México, INAH)



APÉNDICE

[Transcripción de la:]

Bula de composición para los reinos de Indias³¹

MDCCLXXXVIII y MDCCLXXXIX

SUMARIO DE LA BULA DE LA SANTA CRUZADA QUE A FAVOR DE LOS FIELES estantes y habitantes en los reinos, provincias de indias de los dominios de S. M. Católica concedió la S. Sede para que puedan lograr composición sobre cosas y cantidades que sean obligados a restituir, sujetas a la disposición de su Santidad, ayudando y sirviendo al Rey Católico Ntro. Señor en la guerra contra los enemigos de Nta. S. Fe y se ha de publicar en el bieno de los años de mil setecientos ochenta y ocho y mil setecientos ochenta y nueve.

Deseando el Vicario de Cristo a sus hijos los medios de aquietar sus conciencias, turbadas y afligidas por el grave peso con que las oprime la obligación de restituir bienes y dineros, y queriendo al mismo tiempo que ceda esta benigna providencia en beneficio de la Religión Católica, por cuya defensa y augmento de tantos caudales el Rey nuestro Señor, para mantener la guerra contra los enemigos de ella y se ha dignado su Santidad conceder por la expresada bula a nos don Joseph García Herreros, caballero pensionado de de la real y distinguida orden española de Carlos Tercero dignidad de ¿sacrista? y canónigo de la Santa iglesia Metropolitana de Valencia del Consejo de S. M. y comisario apostólico general de las tres gracias de cruzada ha suscrito y excusado en todos sus reinos y señoríos, que podamos componer los tales deudores de bienes y cosas ajenas y libertarlos de su restitución en los casos y formas siguiente.

Sobre lo ilícitamente habido y defraudado por usura o de otra cualquiera surte malamente adquirido: como tanto en sobre los legados que se hubieren hecho, o durante el tiempo de la publicación de esta bula se hicieren, si después de la debida diligencia no se hallaren las personas a quienes por las sobredichas causas se ha de restituir o pagar.

Ytem sobre la mitad de todos los legados y que se hayan hecho por causa de lo mal habido si los legatarios se descuidaren por un año en la eracción [*sic*].

Ytem sobre los frutos que se deban restituir por la omisión de las horas canónicas: de suerte que la cantidad de la composición se dé por mitad a las Iglesias u otros lugares por cuya razón se debieron rezar dichas horas canónicas: y la otra mitad para socorro de dicha guerra.

Y en cuya consecuencia, usando de la expresada facultad apostólica, hemos tenido por bien y queremos, que cualquiera persona de las arriba dichas, que tomando este sumario diere la limosna a dar doce reales de plata acuñada y común para los gastos de dicha guerra, sea libre de restituir lo que debiere por cualquiera de

³¹ AHAM, fondo Cabildo, Sección, Hacienda, Serie, Jueces Hacedores, caja 123, exp. 8.



las referidas causas, hasta en cantidad de treinta ducados con declaración de que quien se haya de componer sobre lo que deba restituir por omisión de las horas canónicas, haya de dar otros doce reales de plata acuñada y común a la iglesia o lugar, y por cuya razón estuvo obligado al rezo de ellas: Y si más montare lo que así estuviere debiendo cuantas veces tomare este sumario y diere la referida limosna, tantas sea compuesto a razón de treinta ducados por cada una, con que la composición no exceda de novecientos ducados: porque de ahí arriba deberá recurrir precisamente a nuestros subdelegados, quienes cada uno en el distrito de su obispado tiene comisión bastante para proveer sobre ella: y con calidad que los tales deudores no hayan habido en confianza de esta concesión, las cantidades de cosas sobre que se han de componer.

Y por cuanto vos [espacio en blanco para asentar el nombre] disteis para la expresada guerra doce reales de plata acuñada y común, que es la limosna tasada por Nos y habéis recibido esta Bula (de la cual habéis de usar de modo que ninguno otro pueda intentar aprovecharse de ella, ni se causa perjuicio a la Santa Cruzada) queda libre y absuelto de restituir lo que debiera, en la forma y con las calidades arriba dichas, hasta en la suma de treinta ducados, sobre los cuales os concedemos esta composición, que mandamos dar impresa de molde, y formada de nuestro nombre y sellada con nuestro sello acostumbrado, en Madrid a tres de enero de mil setecientos ochenta y cinco.



Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio social en México*, México, Universidad Veracruzana/INI/FCE, 1992.
- _____, *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista/SEP, 1973.
- Alighieri, Dante, *La Divina Comedia*, [Edición facsimilar de la Imprenta y Librería Religiosa y Científica del heredero de D. Pablo Reira, Barcelona, 1880], México: Editorial Valle de México, S.A, 1981.
- Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial, CNCA, 1990.
- Calderón, Francisco R., *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, FCE, 1988.
- Carta, Gabino, *Guía de confesores, práctica de administrar los sacramentos, en especial el de la penitencia*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1660.
- Concilio III provincial mexicano*, Barcelona, Imprenta de Manuel Miro y D. Marsa, 1870.
- Dehouve, Danièle, “El crédito de repartimiento por los alcaldes mayores, entre la teoría y la práctica” en Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1998, pp. 151-175.
- Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos/Real Academia Española, [Edición facsimilar de la de 1726], 3 vols. 2002.
- Diccionario de la Lengua Española/ Real Academia Española*, Madrid, Real Academia Española, 2 vols. 1992.
- Directorio del santo concilio provincial mexicano* en López Cano, María del Pilar, (comp.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004, versión electrónica en disco compacto.
- Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e hijos, 1940.
- Fernández de Recas, Guillermo, *Cacicazgo y nobiliario indígena de la Nueva España*, México, UNAM, 1961.
- Foster, George, *Cultura y conquista*, México, Universidad Veracruzana, 1985.

←—————○—————→

García Hernández, Marcela Rocío, “La confesión en el tercer concilio mexicano” en Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España*, México, UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 223-252.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* [1535], México, FCE, 1987.

Gómez Camacho, Francisco, “Crédito y usura en el pensamiento de los doctores escolásticos (siglos XVI-XVII) en Martínez López-Cano, Ma. del Pilar (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995, pp. 63-79.

Gómez Granillo, Moisés, *Breve historia de las doctrinas económicas*, México, Editorial Esfinge, S.A., 1980.

Gómez-Menor Fuentes, José, *Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo*, Toledo, Librería Gómez-Menor, 1971.

Gonnard, René, *Historia de las doctrinas económicas*, España, Aguilar, 1968.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII” en *Revista de Indias*, vol. LVI, núm. 206, 1996, pp. 49-75.

_____, “La lectura de evangelización en la Nueva España” en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 9-48.

Guía de las actas de cabildo de la ciudad de México siglo XVI. Trabajo realizado en el seminario de historiografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM dirigido por Edmundo O’Gorman, México, FCE, 1970.

Hassig, Ross, *Comercio, tributo y transportes; La economía del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza, 1990.

Kicza, John E., “El crédito mercantil en la Nueva España” en Martínez López-Cano, Pilar y Guillermina del Valle Pavón (coords.). *El crédito en Nueva España*, op. cit. pp. 33-60.

La Biblia. Vulgata latina traducida en español, Por Phelipe Scio de San Miguel. París: 1857, Librería de Rosa y Bouret. Tomo 1, pp. 245-246.

Las Casas, Fray Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa Colección “Sepan cuantos...”, núm. 57, 1971.

Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996

_____, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1989.

- León-Portilla, Miguel, “La institución cultural del comercio prehispánico” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. III, México, UNAM, 1962, pp. 63-108.
- Llorca, Bernardino, *Nueva visión de la historia del cristianismo*, Barcelona, Editorial Labor, S. A., 1956.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista: Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.
- Ludlow, Leonor y Jorge Silva Riquer (comps.), *Los negocios y las ganancias de la Colonia al México Moderno*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1999.
- Lugo Olín, Ma. Concepción, “La bula de la Santa Cruzada... ¿un remedio para sanar el alma?” en *Secuencia*, nueva época, núm. 41, mayo-agosto, México, Instituto Dr. José María Mora, 1998, pp. 139-148.
- Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.
- _____, y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1998.
- _____, *La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, México, UNAM, 2001.
- _____, *et al.*, “Estudio introductorio al Directorio del santo concilio provincial mexicano” en Martínez López Cano, María del Pilar, (comp.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004. Versión electrónica en disco compacto, pp. 1-13.
- _____, (comp.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004. Versión electrónica en disco compacto.
- _____, y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España*, México, UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- _____, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “El tercer concilio provincial mexicano (1585)” en Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España*, México, UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 41-70.
- _____, “La usura a la luz de los concilios provinciales mexicanos e instrumentos de pastoral” en Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes

- Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España*, México, UNAM/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 285-314.
- Menéndez González, Fernando, *La ética de los negocios y el judaísmo*, México, Ediciones CEM, 2004.
- _____, *Un espejo de mercaderes. Las raíces teológicas de la ética en los negocios*, México, Editorial Porrúa, 2006.
- Molina, Luis de, *Tratado sobre los cambios*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, [edición, notas y estudio analítico de Edmundo O'Gorman], México, UNAM-IIIH, 1971.
- Nettel, Patricia, *El precio justo o las desventuras de un confesor del siglo XVI*, México, UAM, 1997.
- Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, Librería Palau, 1968, vol. xx.
- Ramos Gómez, Antonio, *El análisis sobre la usura en la Suma Teológica de Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1982.
- Reyes García, Luis, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS/Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, [1947] México, FCE, 1995.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, México, INAH, 1990.
- Rojas Rabiela, Teresa, et al., *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, México, CIESAS, vol. 1, 1998.
- _____, et al. *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, México, CIESAS, vol. 2, 1999.
- _____, “¿Cómo medían y contaban los antiguos mexicanos?”. Ponencia presentada en el *Coloquio de los Sistemas de Medición en México. 150 Aniversario de la Introducción del Sistema Métrico Decimal en México, 1857-2007*. Organizado por la Embajada de Francia en México, CIESAS, Museo Interactivo de Economía, Centro de Ingeniería y Desarrollo Industrial y Centro de Investigación y Asistencia en Tecnología y Diseño del Estado de Jalisco. México: 15 de marzo de 2007.
- Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes muy provechosa. En la cual se enseña cómo deben los mercaderes tratar y de qué manera se han de*



evitar las usuras de todos los tratos y ventas y compras, así a lo contado como a lo adelantado; y a lo fiado, y de las compras del censo al quitar; y tratos de compañía; y otros muchos contratos. Particularmente habla del trato de las lanas. También hay otro tratado de cambios, en el cual trata de los cambios lícitos y reprobados. Nuevamente compuesto por el doctor Saravia de la Calle Beronense, Medina del Campo, Pedro de Castro, impresor, 1547.

Schwaller, John F., “La iglesia y el crédito comercial en la Nueva España en el siglo XVI” en Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995, pp. 81-93.

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 2000.

Te Paske, John, *La Real Hacienda de Nueva España: la Caja Real de México (1576/1816)*, México, INAH, Colección Científica, Fuentes (Historia Económica, núm. 41), 1976.

Von Böhm-Bawerk, Eugen, *Capital e interés*, México, FCE, 2ª edición, 1986.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia Editora, 1979.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, FCE/El Colegio de México, 1996.

LA ÉTICA DE LOS NEGOCIOS EN LA NUEVA ESPAÑA: PECADOS DE AYER, PECADOS DE HOY

Fernando José Menéndez González
IPN-CIECAS

Es necesario decir que el tiempo de la Colonia y del Virreinato, a pesar de los estudios más serenos y objetivos, es una etapa todavía difícil de comprender ya que en no pocas ocasiones ha dado pie a diversas interpretaciones, unas a favor y otras en contra, más ideológicas que históricas. En la Colonia y el Virreinato es preciso reconocer que graves errores y problemas coexistieron con grandes aciertos.

Por ello, además de la necesidad de comprender mejor y aceptar lo que dicha etapa significa para la conformación de nuestra identidad, es preciso reconocer que también fue una época en la que germinaron nuevas búsquedas y se configuraron nuevos cambios imposibles de explicar si rompemos con el pasado.¹

En este ensayo se trata de algunas situaciones que explican la forma de vivir en la Nueva España durante el Barroco, en particular de los mercaderes que constituían pecado. Lo que se analiza tomando en cuenta que el paradigma predominante en esos siglos era de un predominio absoluto de la vida religiosa, católica en todos los ámbitos. La religión permeaba todos los aspectos de la vida, y no podía ser de otra manera más que tratando de servir como guía espiritual en las decisiones de la vida diaria, entre otras, las de los mercaderes.

El “buen cristiano” tiene muy claro que los Diez Mandamientos rigen todos los actos de su vida, por lo que el séptimo y el décimo marcarán profundamente la actuación de todo mercader que pretenda tener “una dirección para caminar con luz, desseoso del acierto en la Mercancia”,² o sea, tener éxito en la mercadería y salvar su alma, lo que hoy se dice “Tener éxito en los negocios siendo ético”. El “no robarás” y “no desearás la casa de tu prójimo” marcarán

¹ Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, 2000, núms. 26 y 27. Esta cita fue tomada de la página en la internet de la CEM [Disponible en: www.cem.org.mx/index.php/documentos-cem/1384-del-encuentro-con-jesucristo-a-la-solidaridad-con-todos].

² Ignacio Ramón de Arízaga, *Advertencias útiles para ejercer lícitamente la negociación lucrativa*. México, Imprenta de Don Joseph de Hoyal, 1764, Al que leyere.

la actuación del mercader cristiano y todo aquél acto que vaya en contrario será tenido como pecado y dado que va contra la virtud de la justicia obligará a la restitución.

La avaricia es un “vicio” que marca a algunos hombres de todas las épocas y todas las religiones y geografías del mundo. El Bosco, pintor de los Países Bajos retrata en su *Muerte de un Miserable* (1490), el dilema que se le presenta al mercader rico que no está muriendo en paz por no poder desprenderse de las riquezas mal habidas, producto del robo a sus clientes y a la usura.



La muerte de un miserable de Jersen Antoniszoon van Aken, conocido por su pseudónimo Hieronymus Bosch, en castellano El Bosco, pintor, escultor y grabador holandés (¿1450? En Hertogenbosch-1516), de imaginación exuberante y fantástica. De entre sus obras destacan: *La Adoración de los Magos*, *el Carro de Heno*, *El Jardín de las Delicias*. Cfr. Rosa María Letts, *Introducción a la Historia del Arte. El Renacimiento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1985.



Cabe hacer mención que todo lo que antaño se consideraba pecado de los mercaderes, como los monopolios, las violaciones al precio justo, la usura, la mentira, el robo con pesas y medidas falsas y el desprestigio de los competidores, aún sigue siendo considerado pecado desde la religión, pero ahora lo conoce la sociedad laica como “faltas a la ética de los negocios”.

En la época que analiza este ensayo prevalecía el modelo económico del mercantilismo que ponía en manos de la autoridad el cuidado de la “República”. Para esto la figura que va a impactar con más severidad en el comportamiento de los mercaderes será el del “precio justo”, que fijado por la autoridad busca que se dé eso mismo, la justicia. Violar este precio o cobrar intereses serán considerados como un acto de usura, figura que fue severamente condenada en la antigüedad.

Los que roban o cometen usura realizan actos que van contra la justicia conmutativa, por lo que se ven obligados a resarcir a los que se han dañado, mediante la “restitución”, figura que se estudia en esta investigación.

Así pues, se invita al lector a conocer los aspectos aquí tratados sobre la problemática de ser mercader en la antigüedad, recorriendo estas líneas en las que se quiere hacer notar, que las situaciones no han variado grandemente, sino que son las mismas, en la misma geografía, pero en otra época.

El pecado hoy

*Sólo la totalidad de la historia humana
puede suministrar los módulos para entender
el sentido del acontecer actual.³*

En los negocios, la búsqueda y maximización de utilidades siempre prevalece y ha estado antes que el bien de los demás. Esto es lo que se percibe al mirar la realidad, tanto en el México de hoy, como en la Nueva España, y no solo aquí, sino que en todo el mundo ha sido y es la avaricia la que impulsa la actividad de los mercaderes de ayer y los hombres de negocios de hoy. La avaricia ha sido y es la causante de innumerables injusticias y robos de parte de los hombres de negocios.

Lipovetsky señala que: “En un clima de «economía casino», las empresas prefieren comprar más que construir, dan prioridad a las inversiones especulativas, a las operaciones de fusiones-adquisiciones.”⁴

³ Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 15.

⁴ Gilles Lipowetski, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*

Por su parte, Raymond Baker⁵ afirma que en Estados Unidos y Europa, los escándalos de negocios y la osadía de los ejecutivos y directivos en los últimos años, han sido simplemente sorprendentes, ya que se han caracterizado por fraudes, robos, prácticas corruptas, irregularidades contables, replanteamientos de utilidades, disminución del valor de activos, trucos en impuestos, conflictos de intereses, y otros cargos. Investigaciones, errores técnicos, y acusaciones han corroído la reputación de docenas de compañías y consumido la riqueza total de una innumerable cantidad de accionistas y pensionados.

La lista de las instituciones financieras opacadas en los periódicos, se puede leer, como si fuera el “quién es quién” de lo socialmente incorrecto: Citigroup, J. P. Morgan Chase, Bank of America, Bankers Trust, Bank of New York, y 55 más del listado.⁶ Otra lista que destaca los cargos criminales de las corporaciones, incluyen desde fallas espectaculares a ejecutivos que sólo han perdido el respeto de los demás, como Enron, WorldCom Global Crossing, Halliburton y cerca de 100 más. Las cinco principales firmas de contabilidad a nivel mundial han quedado humilladas y desacreditadas, y el número de despachos legales desaparecidos es muy largo de referir.

En el ámbito nacional e internacional, el soborno es una salida fácil y rápida para lograr objetivos, ya que “la corrupción es un impuesto oculto”, lo más importante que está detrás de la corrupción es el tiempo, porque “si me ahorras tiempo te doy una dádiva”. Schmidt dice que:

Uno de los problemas éticos más serios en los tiempos actuales es el soborno. Es una realidad que casi todos los profesionales en las ciencias económicas y administrativas con cierta frecuencia tienen que enfrentar. Lamentablemente no son pocos los que exigen sobornos. Esto ocurre tanto en el sector privado como en el sector público de la economía. Es aún mayor el número de profesionales que se ven forzados a efectuar pagos adicionales, contra su voluntad, si desean conseguir lo que es debido.⁷

democráticos, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 258.

⁵ Raymond Baker, *Capitalism's Achilles heel. Dirty money and how to renew the free market system*, USA, J.W. Son Editors, 2005.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Eduardo Schmidt, *Ética y negocios para América Latina*, 3ª. Ed., Lima, Perú, Universidad del Pacífico, 2004, p. 241.

Está claro que la sociedad ya no está actuando como un freno para detener o disuadir las malas acciones de sus miembros. Para ejemplificarlo baste esta mención:

En el otro lado del mundo, un banquero pakistani se quejaba diciendo: hemos perdido la distinción entre lo que es legal y lo que es ilegal. Ya nadie odia a la gente que obtiene su dinero por medio de maneras ilegales. La sociedad ya no está actuando como un moderador.⁸

Por otro lado, Baker agrega que:

La palabra ‘corrupción’ se ha aplicado en los últimos 15 años a la corrupción de los funcionarios públicos, no a los ciudadanos privados. Una definición de trabajo del término es ‘abuso de un puesto público para una ganancia privada’. El soborno es la forma más común de corrupción pública.⁹

Al leer el periódico en el año 2011 es posible encontrar el relato de noticias que bien pudieran ser de hace 300 años de antigüedad, cuando era el Rey el que daba franquicias y concesiones de monopolios:

Guatemala cedió a presiones de EEUU contra los genéricos. Los papeles del Departamento de Estado. EEUU presionó a los gobiernos de Guatemala y Tailandia para que renunciaran a las legislaciones que defendían las producciones de genéricos, y lo hizo para defender las patentes. Los diplomáticos estadounidenses lo consiguieron en el caso de Guatemala, donde el presidente Óscar Berger acabó revocando la ley. Los documentos de *Wikileaks* revelan la defensa de los intereses de farmacéuticas como Merck.¹⁰

En esta nota periodística es posible encontrar los dilemas existentes desde hace siglos en los que se enfrentan los modelos económicos del mercantilismo y del

⁸ Baker, *op. cit.*, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ Emilio de Benito, “Presiones contra los genéricos”, en *el País*, Madrid, España, 7 de febrero de 2011, p. 28.

liberalismo, dejar que el mercado corra libre o controlarlo. En otras palabras, utilitarismo/pragmatismo/capitalismo y búsqueda del lucro para el hombre de negocios, o en contraposición, la justicia en el mercado y la construcción del bien común.

La obligación de ser un proveedor de servicios con ética está presente como una actitud básica por siempre en la historia del comercio, aunque desde todos los tiempos se han cometido abusos contra los parroquianos (clientes), tal y como se discutirá más adelante.

En los párrafos anteriores se ha querido dejar en claro que el cliente hoy en día vive una problemática que no le resulta nueva. El consumidor se ve sometido a la avaricia de los hombres de negocios que abusan de él, igual que lo hacían en el pasado. Hoy se le llama a eso “falta de calidad” o “falta de ética”, cuando eso mismo antes se le denominaba robo y se le veía como pecado, pecado de mercaderes.

Por lo pronto, se tratará a continuación acerca del mercantilismo, modelo económico que prevalecía en la época que se está tratando en esta investigación, y que debe ayudar a entender el comportamiento económico y comercial de la época.

El mercantilismo

Se han mencionado algunos abusos de hombres de negocios en la época actual, pero ¿Cómo era el comportamiento de los mercaderes en el tiempo del Barroco en la nueva España? ¿Será cierta la conseja popular que dice “Que todo tiempo pasado fue mejor”? Para contestar esta pregunta hay que comenzar por ubicar las características y condiciones del modelo económico que prevalecía desde el siglo XVI.

La manera en que se controlaron los localismos feudales en Europa promovía los nacionalismos, ya que los reyes que aspiraban a dominar a los señores feudales, se dieron cuenta que ciertos aspectos como el comercio exterior, la industria y la agricultura tenían importancia nacional. Debido a esto el rey comenzó a percibir derechos en las fronteras, a intervenir en las negociaciones comerciales con países extranjeros, a otorgar privilegios a ciudades y organizaciones mercantiles y a tomar determinaciones exclusivas acerca de la moneda.¹¹ Pasando el tiempo, la desunión de los cristianos por las ideas de la

¹¹ John, M.Ferguson, *Historia de la economía*, México, FCE, 1980, p. 35.

Reforma y dadas sus conveniencias políticas, obligaron a los estados europeos a afirmarse internamente induciéndolos a la búsqueda de su enriquecimiento y prosperidad.

Cuando el localismo cedió, según Menéndez González,¹² el nacionalismo quedó triunfante, generándose nuevas condiciones económicas y políticas, produciéndose así el estado nacionalista y siendo posible la teorización económica en escala nacional y desembocando en el mercantilismo. Éste jamás llegó a ser un “sistema”, ni llegó a ser considerado como la creación artificial de algún individuo o agrupación, ni tampoco llegó a ser una meta por sí mismo, sino más bien el medio para un fin deseado. El mercantilismo llegó a ser el inspirador de las políticas económicas de los gobernantes europeos de los siglos XIII al XIX. Braudel, al referirse a esta época dice algo que, según la óptica de este estudio, bien se puede atribuir a la Nueva España:

Durante los siglos del Antiguo Régimen, entre 1400 y 1800, se trata aún de una economía de intercambio llena de imperfecciones. Sin duda, y debido a sus orígenes, esta economía se pierde en la noche de los tiempos, pero no logra asociar toda la producción a todo el consumo, ya que una inmensa parte de aquella se pierde en el autoconsumo, de la familia o del pueblo y no entra en el circuito del mercado”.¹³

Se puede afirmar que el común denominador de los mercantilistas, fue la preocupación por su propio país, por incrementar su ascendiente como Estado nacional ante los demás estados, valiéndose de la acumulación de metales preciosos, estimando el poder económico como sinónimo de poder político; por una balanza comercial favorable y prestación de servicios (poseer una buena marina mercante), para evitar el desangre de la nación si por descuido gastara más de lo que producía.

Para el modelo del mercantilismo, el bienestar de los súbditos quedaba subordinado al bienestar del Estado, cometiéndose el error de no considerar a la riqueza como concepto absoluto, en el sentido de que un Estado puede prosperar sin hacerlo a costa de los demás estados, lo que vino a exasperar los nacionalismos, siendo causa de tensiones y guerras internacionales.

¹² Fernando José Menéndez González, *Un espejo de mercaderes. Las raíces teológicas de la ética en los negocios*. México, Porrúa, 2006, p.47.

¹³ Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 1986, p. 23.

Los mercantilistas, en algunos casos, han sido acusados de creer que la acumulación de metales preciosos era sinónimo de riqueza, pues como afirman sus críticos, ésta viene a ser el compendio de bienes económicos, servicios y cosas que se logran. Lo que sí sostuvieron los mercantilistas, fue la importancia de los metales preciosos simplemente porque parecían ser, y de hecho eran las formas más aceptables de riqueza que entonces existían.¹⁴

Los mercantilistas se valieron de los altos impuestos y de las prohibiciones para limitar las importaciones, con la excepción hecha a ciertas materias primas que resultaban indispensables para el funcionamiento de su industria local. Se favorecieron las exportaciones, con todo el apoyo estatal, propiciando la formación de industrias nacionales.

La política económica con la que se condujo España con respecto a sus colonias americanas, y específicamente la Nueva España, fue de un mercantilismo total. España realizó una explotación en beneficio de la metrópoli. Se preocupó por evitar la intervención de los extranjeros, así como de judíos, moros, y conversos, y sometiendo las actividades mercantiles con sus colonias del Nuevo Mundo, al control de la Casa de Contratación de Sevilla. Ésta debía cuidar entre otras cosas, que el tráfico comercial se desarrollara entre determinados puertos como Puerto Bello (Panamá), Veracruz (Nueva España) y Cádiz (España). La acumulación de metales preciosos produjo en la Metrópoli una gran inflación, que se hizo real en los grandes incrementos de los precios de las tierras y de los productos.

En la España del siglo xv se da un extraño ensamblaje. Se puede ver un capitalismo inicial, un feudalismo reverdecido y un esclavismo (en la zona colonial) en auge. Fernández Álvarez ofrece algunos aspectos del análisis que realiza y presenta el contador Luis de Ortiz en 1558 al Rey en su famoso Memorial, acerca de la situación económica que guardaba el reino.¹⁵ Ahí se puede apreciar que:

El memorial presentado al Rey por aquél contador de Burgos en 1558 –como si esperara del nuevo monarca (Felipe II) la solución de los problemas que estaban dañando a la Monarquía–, parte de un hecho evidente: que los paños extranjeros podían competir con los nacionales, tanto en precio como en calidad, pese a que empleaban la lana de la oveja merina castellana. Es

¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵ Manuel Fernández Álvarez, *Felipe II y su tiempo*, Madrid, ESPASA, 2001, p. 165.



más, afamados por sacar un rendimiento inmediato a esa lana, el mercader castellano la vendía al mejor postor, que siempre era un extranjero para comprar después los paños manufacturados; esto es, se vendía por uno y se compraba por diez, con un desequilibrio de la balanza de pagos que hacía que se fuera al extranjero buena parte del oro que llegaba de las Indias; un oro – nervio de la guerra– que así servía para que ese extranjero hiciese la guerra a España.¹⁶

La situación que privaba la España en esos años se explica, desde el mercantilismo, que entre otras cosas cifra su perspectiva de riqueza en los metales preciosos, el oro y la plata y desprecia el trabajo manual. Tan es así que el contador Luis de Ortiz, observador de la situación que privaba en el reino, propuso una serie de cambios y enmiendas en su *Memorial*, cuya copia de 73 folios se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y que está centrado, según Fernández Álvarez en tres grandes aspectos:

Cómo mejorar la balanza de pagos, con una adecuada política aduanera; cómo desarrollar la economía –llevando pareja una reforma social, acaso el punto más interesante–, la mejora del comercio exterior, el impulso a la economía interior y la confirmación del predominio en la zona del mundo que, a juicio de Luis de Ortiz, afectaba más a España: el Mediterráneo. En cuanto a la balanza de pagos, el razonamiento de Luis de Ortiz era claro: había una fuerte descompensación porque se exportaban materias primas de gran valor –lana, seda, hierro– y se importaban después los productos manufacturados, que los artesanos de otras naciones hacían precisamente con esas materias primas, y con tal desventaja, que lo que se vendía por uno, se compraba después por el valor de diez, veinte y hasta de ciento.¹⁷

Esto sucedía con la seda y el hierro, de tal manera que la situación hace exclamar a Luis de Ortiz: “[...] que, cierto, con esto y en otras cosas, nos tratan peor que a indios”, *Memorial de Luis de Ortiz*, citado por Fernández Álvarez.¹⁸

¹⁶ *Ibidem*, p. 169.

¹⁷ *Ibidem*, p. 170.

¹⁸ *Memorial de Luis Ortiz*, citado por Fernández, *Idem*.

Ahora bien, ¿Cómo poner remedio a esta situación desde el paradigma del mercantilismo? El rey tenía la solución en su mano mediante un estricto control aduanero. Al respecto Luis de Ortiz escribió: “Y el remedio para esto es vedar que no salgan del Reino mercaderías por labrar, ni entren en él mercaderías labradas”.¹⁹

Pero se necesita una transformación total en la vieja sociedad española, en lo social y también en lo mental. Por eso escribe Fernández Álvarez que había que:

Desterrar el ocio, convertir al español, fuere cual fuere su condición social en un laborioso artesano. Lo que a su vez obligaba a una reforma legislativa, ya que los oficios mecánicos estaban menospreciados por las leyes del reino.

Se ha de mandar que todos los que al presente son nacidos en estos años, de 10 años abajo, y los otros que nacieren de aquí adelante para siempre jamás, aprendan letras, artes u oficios mecánicos, aunque sean hijos de Grandes y de caballeros y de todas suertes y estados de personas.²⁰

Sin embargo la situación en la Nueva España revelaba, como en un microcosmos, lo que sucedía en la Metrópoli, ya que como comenta Kandell que no habían pasado cinco años de la conquista y ya la población europea en la Ciudad había aumentado a varios miles de personas:

Al paso de que a los conquistadores se sumaban comerciantes, aventureros, burócratas y sus familias, y agrega que, casi todos los españoles se establecieron en la Ciudad, evitando el ser granjeros o agricultores, pues aborrecían el trabajo manual y soñaban con una vida regalada y llena de ocio, rodeados de sirvientes indios.²¹

Según Nieto Estrada, se puede apreciar en la vida de los conquistadores, una manera muy diferente de ser y muy lejana también de la ética comercial de los indígenas en el momento de la Conquista.²² Es Braudel quien ve surgir un capitalismo mercantil:

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ Johnathan Kandell, *La capital. Historia de la Ciudad de México*, Buenos Aires, Bergara, 1990, p. 147.

²² Enrique Javier Nieto Estrada, *El indígena frente a la ética comercial novohispana del siglo XVI*, tesis de doctorado en antropología, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008, pp. 59-63.



Por otro lado, en esta época de lentísimos transportes, el gran comercio impuso largos plazos a la circulación de capitales; son necesarios meses, y a veces años, para que retornen las sumas invertidas, engrosadas por los beneficios, y el gran mercader no utiliza sólo capitales, sino que recurre al crédito, al dinero de los demás.²³

En contra, este modelo económico no sirvió para estimular la creación de una industria manufacturera, un capitalismo industrial que hubiera aumentado la posición de España, frente a las demás naciones europeas, y por ende las colonias hubieran corrido otra suerte.

Finalmente se puede afirmar que el mercantilismo abrigaba en sí mismo las semillas de su propia destrucción. Los mercaderes y negociantes se dieron cuenta que las regulaciones estatales les impedían colocar su capital y dedicar su tiempo en forma más provechosa. Cuando el deseo de obtener beneficios privados se opuso a los esfuerzos bien intencionados de los legisladores, se hizo inevitable un cambio de hábitos y la política mercantilista resultó anacrónica. En la Nueva España se produjo esta feroz lucha, cuando en España se dio el cambio a la dinastía de los Borbones franceses, quienes pugnaron por la apertura comercial y se enfrentaron a la oposición de los comerciantes del Consulado de México.

Los mercantilistas erraron además al no captar la idea de que el comercio puede ser ventajoso para ambas partes. Tal como ellos lo entendían, siguiendo la idea medieval, lo que un país ganaba con el comercio, necesariamente lo perdía el otro. Finalmente, su teoría parecía conducir a la deducción de que la producción es superior al consumo, y lo que acarrea, las consecuencias éticas más graves: que el hombre existe para la riqueza y no la riqueza para el hombre.

El precio justo

El pensamiento moral cristiano de la época de la Colonia giraba sobre el principio de que “el fin de la actividad humana es la satisfacción de las necesidades, y no el progreso económico”. Esto es expresión de un momento histórico anterior a la Revolución Industrial. Este principio se dejaba sentir, sobre todo en la valoración ética de la usura y de la actividad comercial, situación que queda clara cuando se lee *Advertencias Útiles*.²⁴

²³ Braudel, *op. cit.*, p. 65.

²⁴ Arízaga, *op. cit.*



Según la doctrina cristiana vigente, los mercaderes tienen que conformarse con la justa remuneración de su trabajo y asegurar la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos de la República, tal y como se planteaba en ese tiempo:

No es contra justicia, que el precio corresponda a la diligencia, solicitud, peligros, trabajo, y gastos que se necesitan para el transporte de las Mercaderías, todo lo cual es un honesto trabajo, de que como útil à la Republica pueden vivir, y mantenerse los mercaderes.²⁵

Se dice hoy que las disposiciones que toman las corporaciones tienden a la realización de un bienestar colectivo que asegure a los consumidores un producto de calidad y a los productores una venta segura a los precios que permitan vivir honestamente. Las reservas mentales que existían ante la actividad comercial de los mercaderes eran tan fuertes, que se tradujeron en prohibiciones a ejercerlas por parte de los cristianos. Ya lo recuerda De Arízaga en palabras de san Juan Crisóstomo cuando afirma que:

El hombre Mercader apenas, o nunca puede agradar à Dios: por lo qual ningun christiano debe ser Mercader. *Homo mercator vix, aut numquam pote est Deo placere, et ideo nullus Christianus debet esse mercator* (Chris inc. 21. Mat. hom. 38. Oper. Imper).²⁶

Esto quiere decir que la actividad de los comerciantes y mercaderes está tan llena de mentiras y robos, tan difíciles de reparar en la hora de la muerte para aquél comerciante que se confesare de dichos pecados, que de plano, se aconsejaba no dedicarse a esa actividad.

Alrededor del concepto del precio justo se encuentra una complicación adicional, ya que viene a intervenir la idea de la usura. La usura, para cualquier diccionario actual consiste en el “interés que se cobra por el dinero prestado”, pero para la antigüedad se definía como:

El *interés* que se lleva por el dinero prestado en el contrato del mero mutuo, ú empréstito, el cual le constituye ilícito [...] Usura

²⁵ *Ibidem*, p. 12.

²⁶ *Ibidem*, p. 115.

es prestarle a otro el dinero con obligación de que no solo le ha de pagar, sino con algo más.²⁷

Ahora bien, el concepto sobre la usura, durante la antigüedad, debe ser tomado de una manera más amplia, ya que también incluía la doctrina del “Precio Justo”. Más bien, para afinar esta idea, habría que decir lo contrario: que el concepto del precio justo incluía la prohibición de la usura, tal y como asevera Ferguson:

Para el pensador medieval, usura no significaba originalmente el interés excesivo, como en nuestros días, ni siquiera el interés por el préstamo, sino todas las violaciones al precio justo. No obstante, con el tiempo el término sirvió para expresar cualquier beneficio derivado del préstamo de dinero. En una época en que los préstamos no se hacían en general con fines productivos sino para aliviar alguna desgracia, se comprendía y era digna de elogio la prohibición de la usura.²⁸

Este punto de vista de Ferguson describe de una manera muy apropiada el planteamiento que hace en su libro Ignacio Ramón De Arízaga (1764), ya que en éste se trata primero y de una manera principal el tema del precio justo y luego todo aquello que pueda significar un trato injusto, como el monopolio, la usura y otras prácticas comerciales injustas.

Tratando el tema de la usura hay que señalar que para la Teología Escolástica el interés está prohibido moralmente, ya que es un precio subrepticio por la venta de un bien común que pertenece a todos, o sea, “el tiempo”. Por otro lado los usureros y prestamistas van a querer considerar al tiempo como si fuera un bien en pago del cual reciben esos ingresos adicionales a la cantidad de dinero que han prestado, lo que viene a consistir “los intereses”.²⁹

El tiempo es un bien común que no pertenece a ninguna persona en especial, sino que ha sido dado a todos por igual. Ya lo dice claramente De Arízaga:

Sobre todo, si por solo carecer de lo que se dio en mutuo por una semana, ó un mes, ó un año, ó dos, se pudiera pedir algo mas del capital, pudiera venderse el tiempo: y siendo esto como es ilícito,

²⁷ *Diccionario de Autoridades*, Real Academia de la Lengua Española, Madrid, 1726.

²⁸ Ferguson, *op cit.* p. 30.

²⁹ Peter Koslowsky, *La ética del capitalismo*, Madrid, Rialp, 1997, p. 39.



pues por esta razon se condenó la Proposicion 41. Por el Señor Alejandro VII, como arriba se dijo, no es titulo suficiente para pedir algo mas de lo mutuado, al carecer de lo que se dio en mutuo.³⁰

Según este planteamiento, el usurero viene a traicionar a su hermano al exigirle un precio por el tiempo, como si éste fuera un bien, ya que le está vendiendo algo que no es suyo, y también va a cometer una traición contra Dios al cobrar un don gratuito.

Koslowski en su análisis de esta situación hace ver que los escolásticos planteaban que:

Puesto que el tiempo es un bien común, las partes contratantes no tienen libertad de contrato en cuestión de interés. El interés como precio de los préstamos, no debe surgir de las fuerzas del mercado sino que debe estar ligado a normas objetivas de igualdad y justicia. Con ello, los escolásticos suponen una economía y sociedad estáticas.³¹

Hay que tener en cuenta que el concepto del precio justo significa que éste es fijado o señalado por las autoridades, digamos en una base que en dado caso sería de cien unidades monetarias. Para que se dé la justicia entre la compra y la venta, escribe De Arízaga que requiere:

Se guarde en ella el precio justo, ni vendiendo mas caro, ni comprando mas barato de lo que pide el precio: el qual es de dos maneras, uno el que tassa el Superior, y este se llama legitimo, ni admite mas, ó menos de lo tassado: otro quando faltando la tassa del Superior, entra en su lugar á determinar la común estimación de los hombres, por lo que se llama vulgar, ó comun, y este es de tres maneras, conviene á saber infimo, medio, y supremo: porque como depende de la estimacion de los hombres, que no juzgan de un mismo modo del valor de las cosas, tiene esta latitud: pues lo que unos juzgan que vale v. g. diez, otros lo aprecian en onze, y otros lo valuan en nueve. Y es aqui advertencia de los Doctores, que aunque en el fuero externo o contencioso, no tiene acción

³⁰ Arízaga, *op. cit.*, p. 67.

³¹ Koslowsky, *op. cit.*, p. 39.

para reclamar el que, ó compró mas caro, ó vendió mas barato, mientras la lesion³² no es en mas de la mitad del precio justo, lo cual determinaron con grande acuerdo las Leyes, para cerrar la puerta â las sediciones perversas, y malignidad de los litigiosos; pero en el fuero de la conciencia, toda compra en la que no se llega â la cantidad del precio justo, es injusta, y contraria a las Divinas Leyes.³³

Así pues, con base en todas estas consideraciones se puede concluir hasta este punto, que las dos figuras arriba referidas, del mercantilismo y el precio justo, van juntas y constituyen una expresión importante de esta época, que hay que tomar en cuenta para entender el comportamiento comercial de los mercaderes del Virreinato novohispano.

El pecado de mercaderes en Nueva España

En lo referente al pecado de los mercaderes en los tiempos de la Colonia, vale la pena citar lo que al respecto sostiene De Arízaga:

Es inconcuso,³⁴ y de el todo cierto, que la Negociacion lucrativa, y que por antonomasia³⁵ se llama Negociacion, no es de su naturaleza mala, ò pecaminosa, sino indiferente; y assi por unos puede ejercitarse bien, y por otros mal, viciandola de diferentes maneras: Primeramente por el modo, mediante fraudes, engaños, mentiras, juramentos, y cosas semejantes, los cuales vicios no son de la Negociacion, sino del mal Negociante: al que solo reprehenden los Santos Padres, quando condenan la Negociación

³² Lesion: se llama en lo forense el engaño que padece el que vende alguna cosa en algo menos del precio ínfimo: como, si valiendo diez se vende en nueve, o se compra en once. Lesión enorme: el engaño que padece el que vende alguna cosa en menos, ò el que la compra en algo mas de la mitad del justo precio: como si valiendo diez se vende en cuatro, ò se compra en diez y y seis. Lesión enormissima. El engaño que padece el que vende alguna cosa en mucho menos, ò el que la compra en mucho mas de la mitad del justo precio: como si valiendo diez se se vende en tres, ò se compra en veintiuno. Se prescribe por veinte años, como acción personal. *Diccionario de autoridades, op. cit.*

³³ Arízaga, *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁴ Inconcuso: lo que es sin disputa, duda u oposición, *Ibidem.*

³⁵ Antonomasia: por excelencia, *Ibidem.*

como ilícita: lo cual debe entenderse, no de la naturaleza de las compras, y ventas, sino de los abusos con que vician algunos el Comercio.³⁶

Ahora bien, ¿qué es lo que se puede decir sobre el pecado en general, eso es lo que se ve a continuación.

Del pecado en general

Para tratar en este ensayo sobre el concepto que se tenía del pecado en general y los pecados de los mercaderes en lo particular, en los tiempos del Barroco, vale la pena recurrir a un moralista de esa época. Se trata del *Prontuario Moral* escrito por el padre Francisco Lárraga, en España y publicado en Madrid en 1759. Después, esta obra fue revisada en 1802, y es la que se dispone para esta investigación.

Afirma el autor que:

Siendo el principal objeto y fin de la Teología Moral el regular, y dirigir las acciones libres del hombre á Dios; como á sumo bien, su último fin y objeto de atribución; de ahí es, que la materia de esta facultad son los actos humanos, en cuanto se han de conformar con las reglas de la moralidad con respecto al ultimo fin, que es Dios en el orden sobrenatural. Por eso suelen definirla así los moralistas: que los actos humanos son la materia de la moral christiana, porque solamente estos son los que se pueden conformar con las reglas de la honestidad, y dirigirse a la consecucion de la vida eterna; y porque como dice santo Tomás (1.2.q.1.art.1), no toda acción que dimana del hombre se debe llamar humana. Esto es, en quanto obra con advertencia y deliberadamente en lo que hace, y en esto se distinguen los actos humanos de los que solo se dicen del hombre, ó naturales, y que los hace sin atención alguna, ni reflexión.³⁷

De lo dicho se infiere lo primero, que solamente las acciones deliberadas y libres son capaces de moralidad; porque la libertad es el fundamento de ella.

³⁶ Arízaga, *op. cit.*, p. 1.

³⁷ Lárraga, *op. cit.*, p. 267; *Cfr. Salmos*, 25:8.



De esto se desprende un concepto básico que ha estado presente y continúa así en la práctica católica, que sostiene que para que se dé el pecado se necesitan tres condiciones básicas: Que sea un asunto grave, que haya pleno conocimiento y un pleno consentimiento. Aquí se plantea la libertad como condición *sine qua non* para que exista la condición de pecado.

La reflexión desde la teología moral ha hecho un constante análisis al tema del pecado. En el estudio de la *Biblia* se encuentra que en los *Salmos* la palabra pecado está ligada al término hebreo *Hatá*, que en español significa “herrar el blanco”, como por ejemplo los guerreros al soltar sus disparos de flechas u hondas.³⁸ Implica por tanto, la idea de pasar de lado, de faltar al objetivo, de fallar.³⁹

Para san Agustín (354-430), el pecado viene a ser una violación de la ley de Dios, consistente en una desobediencia y oposición a Dios, quien da la ley.⁴⁰ Así pues, el pecado, tanto desde sus raíces bíblicas, como para san Agustín, viene a ser una ofensa a Dios. “El amor a Dios, la observancia de su ley, se manifiestan en el amor del prójimo.”⁴¹

Para san Agustín, el pecado consiste en un alejamiento (*aversio*) de Dios y conversión (*conversio*) a las criaturas. Este concepto, según Rossi y Valsechi:

Se presta a conciliar la perspectiva teocéntrica, según la cual el pecado es oposición a Dios y deformación de su obra, y la antropológica, que considera el pecado como un mal del hombre en su plena realidad personal, social y cósmica, como una disminución que impide la plenitud humana.⁴²

En estas concepciones sobre el pecado, de distintas épocas, se aprecia cómo el católico, en el desempeño de cualquier actividad y especialmente como mercader, se ve sujeto a unas ideas básicas en las que se muestra que debe estar abierto no sólo a su relación con Dios, sino que esta apertura a lo divino se va a concretar en el trato a sus semejantes.

³⁸ Prévost, Jean Pierre, *Diccionario de los salmos*, Navarra, Verbo Divino, 2008, p. 43.

³⁹ Cfr. *Salmos* 25:8.

⁴⁰ Lárraga, *op. cit.*, p. 299.

⁴¹ Leandro Rossi y Ambrosio Valsecchi, *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1980, p. 779; *Juan* 2:20-21.

⁴² Rosi y Valsecchi, *op. cit.*, p. 780.

Al respecto Lárraga sostiene que: “No hay pecado alguno que no sea contra Dios, en cuanto es ofensa suya, y contra el pecador, en cuanto pierde la vida espiritual del alma, ó el fervor.”⁴³

Del séptimo y décimo mandamientos

Para llegar a entender estos aspectos del comportamiento de los mercaderes habrá que llevar la discusión a la prohibición del robo y del deseo de las cosas ajenas.

Algunas religiones, culturas y pueblos han reprobado el robo. Así la condena secular de la *Biblia* en *Éxodo* 20:15 cuando dice: “No robes”. Se trata de solo dos palabras que marcan una referencia puntual en la actuación que debe tener todo buen creyente de todos los tiempos, ya sea el mercader de antaño o el hombre de negocios de hoy.

Lárraga lo sintetizó diciendo:

El septimo y decimo precepto se contiene en estas palabras:
Non furtum facies: non concupisces domun proximi tui, Exod. 20. v.15 & 17. en los cuales se prohíben toda damnificación, y deseos desordenados de los bienes temporales, ó de la hacienda del prójimo.⁴⁴

Estas palabras latinas significan en español: “No robes; no codicies la casa de tu prójimo”, y se refieren a los mandamientos séptimo y décimo de Moisés.

Uno de los métodos seguidos en el estudio de la moral, todavía hasta hace unos cuantos siglos, era a través de preguntas y respuestas en los textos, o sea la casuística. Por esto Lárraga se pregunta en su *Prontuario de la Teología Moral*: ¿Qué se nos prohíbe en este precepto?, dando la siguiente respuesta: “R. Que se nos prohíbe toda damnificación en los bienes del prójimo por hurto, rapiña, ó por no reparar los daños hechos, ó por contratos iníquos”.⁴⁵

Aquí es interesante notar que se habla de cuatro situaciones: Hurto, rapiña, no reparación y contratos iníquos. Los comerciantes pueden quedar comprendidos por sus malas acciones en el hurto, la no reparación de los daños y en los contratos injustos. La rapiña, fue dejada a los bandidos.

⁴³ Lárraga, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 443.

⁴⁵ *Idem*.



Del hurto y la rapiña

De acuerdo con Lárraga, “El hurto se hace en ausencia del dueño; a diferencia de la rapiña, que esta se hace en presencia”⁴⁶ y se pregunta ¿Qué es rapiña? Y responde: “R. v.gr. yo quito á Pedro de sus manos injustamente contra su voluntad una cosa suya, a sabiendo, y viéndolo él mismo”. Continúa preguntando Lárraga:

P. Cómo se distinguen el hurto, y la rapiña?

R. Que se distinguen en especie, porque el hurto se hace ocultamente y sin violencia, pero la rapiña en presencia, y con violencia. Más el hurto daña en los bienes, pero la rapiña en los bienes y en la misma persona. Mas: en el hurto basta restituir el hurtado, pero en la rapiña, a mas de eso se ha de pedir perdón al agraviado. Mas: en el hurto de cosa profana hay una malicia sola; pero en la rapiña hay dos malicias: una porque injuria la persona en sí misma, y otra porque la injuria en sus bienes; pero el hurto, y la rapiña convienen en que van contra justicia conmutativa.⁴⁷

Refiriéndose a los hurtos pequeños pregunta Lárraga:

El que hurta á muchas personas cantidades leves á cada uno, las cuales juntas hacen materia grave. V. gr. El que vende vino ó carne por menudo, con medida o peso pequeño, cómo peca?

R. Que peca mortalmente porque hace daño notable a la República, y quita lo ageno en materia notable.⁴⁸

Con estos comentarios ya entra Lárraga en los temas propios de los fraudes y robos de los mercaderes, para lo que continúa preguntando:

P. El Mesonero, Carnicero, Tabernero o Tendero, que en peso ó medida hacen fraude á la mayor ó grande parte de la República, aunque á cada particular hacen daños leves, quando se dirá que retienen materia grave y que están obligados a restituir.

R. Que eso se ha de regular según la mayor ó menor vecindad de

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 444.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 445.

la República: de modo, que en una república muy crecida, como Madrid o Sevilla, sería materia grave la cantidad de un doblon: en Pamplona ó Tudela ocho reales: y en otras Villas de menor población quatro reales, y en las Aldeas dos.⁴⁹

Aquí está discutiendo el moralista el asunto de la materia grave, básico para poder discernir qué clase de pecado se trata, si de un pecado mortal o de un pecado venial. Hay que tener en cuenta que esta clase de prontuarios o manuales de moralidad no están dirigidos al público en general, sino a los confesores, por eso están llenos de latinismos y términos técnicos que solo los letrados podían entender.

Planteados de esta forma, el robo que realiza un mercader en contra de los parroquianos es considerado un pecado grave, como sería el de las gasolineras que hurtan, hoy en día, cerca del 10% a sus clientes:

Y á mas de eso la substancia de la acción fué contra justicia. En la circunstancia (el cura) le preguntará el fin para el que hurtó, y sui dice que hurtó para sustentar una mujer ramera en su casa todo el año, y vivir con ella amancebado, cometió tantos pecados contra castidad, quantos se juzgare abrazó con aquella voluntad depravada. [...] Y finalmente le dirá, que debe restituir todo lo hurtado, y todos los daños que haya causado con influxo físico o moral.⁵⁰

Ahora bien, todas estas consideraciones deben conducir al que ha robado, no sólo a pedir perdón por sus pecados de robo, sino a resarcir la justicia mediante la restitución. En este problema está inmerso el moribundo que presenta el Bosco en *La muerte de un miserable* ya presentada.

De la restitución

El que roba procede contra la virtud de la justicia, que sostiene que a cada quien hay que darle lo que le corresponde. Al respecto, una definición latina muy antigua, atribuida a Domicius Ulpiano (178-228) dice que: "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*", o sea que la "justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo."⁵¹

⁴⁹ *Ibidem*, p. 446.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 451.

⁵¹ Rossi y Valsecchi, *op. cit.*, p. 510.

Por ir contra la justicia, el que hurta debe restituir. Sobre este punto señala Lárraga que: “supone algún daño hecho, v. gr. Por hurto, ó por no pagar al tiempo señalado”. Y Agrega que “el no restituir es pecado mortal, como el hurto”. Esto quiere decir que el hurto es pecado mortal y que no restituir es otro pecado que se agrega, o sea que son dos pecados.⁵²

Continúa preguntando Lárraga:

p. La restitución de qué virtud es acto?

R. Que es acto de justicia conmutativa, porque repara los daños hechos. Por lo qual toda restitución es acto de justicia conmutativa; pero no todo acto de justicia conmutativa es restitución.

[y responde que están obligados a restituir:]

R. Que todos aquellos que han hecho algún daño contra justicia conmutativa por hurtos, rapiñas, usuras, adulterios, estupro, homicidio, difamación o quemando alguna hacienda.

Y sigue preguntando, ¿Quiénes deben restituir? A lo que responde:

Que todos aquellos que tienen cosa agena, ya lo adquiriesen justa o injustamente, y a esta raíz se reducen todas las deudas que nacen de un contrato. Pero advierto que quando las deudas de un contrato se pagan al tiempo señalado, no se llama propiamente restitución, sino solución: y así solamente quando el deudor *fuit in morae culpabili* (cae en retraso culpable), y despues pagase verifica que restituye.⁵³

Existen otras maneras de ir contra la justicia conmutativa y que obligan restitución, por ejemplo:

Jussio, esta palabra significa que los que mandan hacer daños contra justicia conmutativa, v. gr. El padre que manda al hijo, ó el superior al súbdito, están obligados a restituir *in solidum* (en solidaridad), porque mediante el mandato, influyen en el daño. *Consilium*, denota, que el que aconseja daños contra justicia conmutativa, está obligado a restituir; por que es causa moral del daño mediante su consejo. *Consensus*, denota que todos aquellos que dan su voto, ó parecer para cosa injusta, v. gr. Para elegir al

⁵² Lárraga, *op. cit.*, p. 451.

⁵³ *Ibidem*, p. 453.

indigno, para poner un pleito injusto, ó para guerra injusta, están obligados a restituir. *Palpo*, habla con los aduladores, lisongeros; v. gr. Le digo a Pedro, hurtale á Juan, que es un miserable, y en hurtarle se gana Indulgencia: ó sino decirle, que es un menguado, y de poca reputación, si no mata a fulano. *Recursus*, denota los que acogen y dan amparo á los ladrones y malhechores como tales, y así influyen en los males que hacen [...] *Non obstans*, habla con los que de justicia están obligados á estorbar los daños, y no los impiden: como los Alcaldes y Gobernadores de las repúblicas.⁵⁴

Vale la pena hacer esta referencia tan extensa porque cita conceptos que el día de hoy se han perdido, y que vale la pena volver a tomar en cuenta, ya que tienen que ver con la delicadeza de espíritu que el hombre de negocios con frecuencia no posee y sí debe tener.

La España del siglo XVI presentó una serie de circunstancias, que junto con el modelo económico imperante, arrojó una condición *sui generis*. Ya se ha discutido el concepto del precio justo o legal y conectarlo con la restitución, para lo que habría que remitirnos a “Las tasas de cereales” (trigo, centeno, etcétra.), que según Del Vigo:

Repercutieron negativamente sobre la población en los siglos XVI y XVII, provocando el hambre, la carestía y el malestar social. [...] El origen de las tasas reside en la decadencia de la agricultura, en la deficiencia de las cosechas y en una política agraria carente de previsión. Pese a todo, los cereales conocieron sólo dos tasas en la primera mitad del siglo XVI. La primera fue impuesta por los Reyes Católicos en 1502, la segunda por Carlos V en 1539. Con ellas se pretendía frenar el alza de los precios, cortar la desmesurada ambición de los acaparadores y subvenir a los pobres en un artículo imprescindible como era el pan en aquella época.⁵⁵

Parece que en este punto se regresa a la discusión anterior del precio justo, sin embargo se hace esta referencia ahora que se trata de la restitución porque:

⁵⁴ *Ibidem*, p. 456.

⁵⁵ Abelardo del Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006, p. 583.



La tasa favoreció a todos los estamentos de la población (hidalgos, nobleza, eclesiásticos), menos a los campesinos. [...] Las tasas constituyen uno de los problemas más difíciles e intrincados dentro de la teoría general de los precios. La discusión moral comienza en la primera mitad del siglo XVI y todavía colea en la segunda mitad del XVII.⁵⁶

Se discutió muy acaloradamente en esos años y en la pragmática de 1539 sembró una gran inquietud en el pueblo, dándose interminables alegatos de los moralistas a los que se les consultó acerca de la obligación en conciencia de guardar la tasa. Se decía en el momento que:

La tasación procede ciertamente de la ley humana, pero una vez efectuada, queda *ipso facto* prohibido por ley divina vender la mercancía más cara de lo que se señala. [...] Desde este antipenalismo se entiende que los que venden el trigo a un precio superior al fijado por la pragmática violan la ley de Dios, pecan gravemente y **quedan obligados a restituir**.⁵⁷

Un moralista de la época, Miguel de Palacios, citado por Del Vigo afirma que:

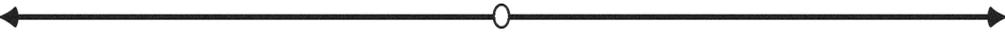
Llega a la obligación de observar la tasa argumentando desde las exigencias de la justicia conmutativa propias del contrato de compra-venta. El transgresor de la pragmática crea en la transacción un desequilibrio, que la **restitución** está llamada a subsanar devolviendo el contrato a su condición original. En su rigor afirma Palacios que el agricultor debe atenerse en todo momento a la tasa, y ello aunque no cubra gastos, porque la ley no se cuida de lo particular y lo contingente, sino que mira única y exclusivamente a lo que comúnmente sucede.⁵⁸

En realidad lo que buscan las autoridades es que se dé la justicia en el trato, y por el contrario lo que pretenden los mercaderes es maximizar sus ganancias abusando de los pobres y los necesitados. En este aspecto se puede concluir que el

⁵⁶ *Ibidem*, p. 583.

⁵⁷ *Ibidem*, p.584.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 585.



modelo económico del mercantilismo, con su política de precio justo, no lograba ni defender al necesitado ni resolver la parte de la oferta, con una suficiente cantidad de bienes y servicios al mercado, para que quedaran satisfechas todas las necesidades. En el camino, los mercaderes que violaban el precio justo quedaban en calidad de pecadores y con la obligación moral de restituir. Va a quedar en el aire la forma concreta de lograr esa restitución si el daño se ha hecho a tanta gente durante tantos años. Pero ese es un problema entre el confesor y el penitente arrepentido.

El contraste: Un espejo de mercaderes

Desde los tiempos del *Antiguo Testamento* han sido reiteradamente prohibidas las prácticas injustas de los comerciantes abusivos. Entre los profetas del Antiguo Testamento que condenan con más fuerza la injusticia destaca Amós, originario del reino de Judá, enviado por Dios a predicar en el reino de Israel en el Norte. Él hace la denuncia con toda claridad en su oráculo contra los comerciantes, los cuales se han olvidado totalmente de Dios y del prójimo:

Oigan esto, ustedes que oprimen a los humildes y arruinan a los pobres del país; ustedes que dicen: ¿Cuándo pasará la fiesta de la luna nueva, para que podamos vender el trigo? ¿Cuándo pasará el sábado, para que vendamos el grano a precios altos y usando medidas con trampas y pesas falsas? ¡Arruinaremos a los pobres hasta que ellos mismos se nos vendan como esclavos para pagar sus deudas, aunque sólo deban un par de sandalias! ¡Venderemos hasta el desecho del trigo!⁵⁹

No es que el profeta se oponga al culto, cuando menciona la fiesta del novilunio (*Pesaj*-Pascua) o al sábado. No es así, puesto que él en realidad está denunciando a los comerciantes por su desprecio de las fiestas religiosas, que les impide realizar su actividad económica. Lo que el profeta no va a aceptar de ningún modo es que se dé un culto al Señor Yahvé acompañado de terribles injusticias, ya que solo en el amor a los hermanos más débiles se muestra el auténtico amor a Dios.⁶⁰ Es De Arizaga⁶¹ quien actualiza al profeta en las tierras de la Nueva España cuando afirma:

⁵⁹ *Amós*, 8, 4-6.

⁶⁰ Sicré, José L., *Los profetas de Israel y su mensaje*, Madrid, Cristiandad, 1986, p. 101.

⁶¹ Arizaga, *op. cit.*, p. 8.



De la misma manera pecan, los que con alguna mezcla deterioran las cosas, como al vino con agua, ó al trigo con otras semillas inferiores, ó con las mismas vasuras, como lo hazian los que refiere el Profeta Amós. (*Quis quilibet frumenti vendamus.*) Por esto, es parecer de los Doctores, que han de manifestarse aquellos vicios ocultos, que disminuyen notablemente el valor de las cosas, y que no puede fácilmente conocer el comprador.

Si en la antigüedad se escribían “Espejos” era porque el autor deseaba que los lectores se vieran reflejados en ellos, como en un espejo. Así Erasmo de Rotterdam (1469-1536) publica en 1516 *Institutio Principis Christiani*, dirigida al futuro Emperador Carlos v, entonces un jovencísimo duque de Borgoña solamente.

También, años más adelante, De Arízaga indicará en la conclusión de su “Espejo de Mercaderes” una idea que debe prevalecer en la mente de todo mercader cristiano:

Si en este espejo se miraren atentamente los que se ejercitan en el Comercio, ajustando las cosas de su conciencia, y empleo, según estas utiles advertencias de S. Bernardino, espero, que la Magestad Divina les aumente sus caudales, y les dé aciertos para expenderlos en buenas y santas obras; y de lo contrario es muy para temer, que se verifique en muchos lo que afirma el Apostol S. Juan (*Apoc. 15. 17*) quando predice, que en tiempo del Anti-Christo, no venderà, ni comprarà sino el que estuviere marcado con el character de essa horrorosa bestia.⁶²

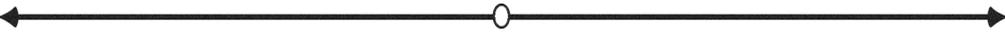
Fray Tomás de Mercado

En la Nueva España, es posible encontrar en las raíces del propio comportamiento problemático del hombre de hoy.

Es importante tratar, acerca de un pensador, quien puede arrojar algo de luz sobre el tema de la ética comercial en el siglo xvi. Se trata de Fray Tomás de Mercado (1523-1575).

Nació en Sevilla, España, y tal vez siendo ya comerciante, pasó a la Nueva España. Aquí ingresó en la Orden de los Predicadores (Frailes Dominicos)

⁶² *Ibidem*, p. 113.



en 1552, estudió filosofía y teología y se ordenó sacerdote en 1558. Regresó a España, donde profundizó sus estudios en Salamanca y Sevilla. Ahí enseñó teología moral y derecho, siendo asesor moralista de mercaderes. Durante su estancia en España publicó sus obras, que fueron producto de su vivencia en la Nueva España. Al intentar su regreso a América murió frente al puerto de Veracruz en 1575.

Entre sus obras destacan comentarios a autores de su época con un pensamiento acorde con Tomás de Aquino, siguiendo las líneas de comentaristas tomistas como Domingo de Soto. Lo que más fama trajo a Tomás de Mercado fue su *Suma de Tratos y Contratos*, pues viene a ser una obra clásica dentro de la moral económica, y según Íñiguez Pérez,⁶³ y está escrito a la manera de un teólogo cuya preocupación fundamental era la de advertir, a quienes se encuentran en el “siglo” o sea, en el mundo de los negocios, de los peligros a los que están expuestos si no cumplen con los postulados de la ley de Dios y consecuentemente, el grave riesgo que corren de perder el bien más valioso que tienen, que es su alma.

En esta *Suma*, Tomás de Mercado trata primeramente sobre la Ley Natural, como fundamento de la justicia económica positiva. Relaciona su tema de estudio (las relaciones comerciales) con la ley natural y la ley positiva o autoridad (le dedica varios capítulos a los problemas que se presentaban en las Indias). También trata sobre la pragmática del trigo (de Felipe II), sobre los cambios y las transacciones cambiarias y le dedica un libro a los préstamos y la usura, cerrando con un tratado sobre la restitución.

Para Mercado la economía se va a fundamentar en las nociones de razón y justicia, tomando como mediación entre filosofía y economía a la ética. Intenta ligar en lo posible la teoría y la práctica, ya que el hombre desea saber, y saber lo que más trata; y como lo que más trata es la transacción, por lo tanto requiere conocer lo que es justo y lo que es injusto. Por eso se busca que la transacción sea conforme a la razón, ya que ésta guía a la vida humana, y la vida es feliz cuando es racional, y es racional cuando es justa. Su conclusión más importante para fines de esta investigación será que une la experiencia al raciocinio, y que “encuentra que la finalidad de los mercaderes es triple: la primera, ser útiles a su nación; la segunda, ayudar a los pobres, y la tercera, aprovechar para su propia familia. En ese orden”.⁶⁴

⁶³ Jorge Íñiguez Pérez, *Tomás Mercado y Adam Smith. Comentario a una obra filosófica mexicana del siglo XVI*, México, UIA, 1988.

⁶⁴ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996, p. 114.



En este pensador que vivió los problemas prácticos del comercio y que estudió y vivió profundamente el pensamiento moral católica, se va a encontrar una sólida columna en la que se apoyará el pensamiento de la época.

Conclusiones

Se puede sostener que todo lo que en el pasado se consideraba pecado de los mercaderes, como los monopolios, las violaciones al precio justo, la usura, la mentira, el robo con pesas y medidas falsas y el desprestigio de los competidores, aún sigue siendo considerado pecado desde la religión, pero ahora lo conoce la sociedad laica como “faltas a la ética de los negocios”.

Al volver la vista al pasado se encuentran pensadores preclaros como Tomás de Mercado que marcaron el camino a seguir. Así también existieron hombres de negocios quienes en su época dieron testimonio de que sí es posible vivir acordes con un ideal elevado, y a pesar de tantas dificultades y adversidades llegar a ser mercaderes íntegros, que actuaran de acuerdo con las normas morales vigentes.

Bibliografía

- Arízaga, Ignacio Ramón de, *Advertencias útiles para ejercer licitamente la negociación lucrativa*, México, Imprenta de Don Joseph de Hogal, 1764.
- Baker, Raymond, *Capitalism's Achilles heel. Dirty money and how to renew the free market system*, USA, J.W. Son Editors, 2005.
- Benito, Emilio de, “Presiones contra los genéricos”, en *El País*, Madrid, España, 7 de febrero de 2011, p. 28.
- Bernal Torres, César Augusto, *Metodología de la investigación*, México, Pearson, 2006.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 1986.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, 2000, [Disponible en: www.cem.org.mx/index.php/documentos-cem/1384-del-encuentro-con-jesucristo-a-la-solidaridad-con-todos].
- Diccionario de autoridades*, Real Academia de la Lengua Española, Madrid, 1726.
- Ferguson, John, M., *Historia de la economía*, México, FCE, 1980.

- Fernández Álvarez, Manuel, *Felipe II y su tiempo*, Madrid, ESPASA, 2001.
- Hernández, Alma, “Roban el 10% gasolineras” en *Reforma*, México, 25 de abril de 2011, p. 1.
- Íñiguez Pérez, Jorge, *Tomás Mercado y Adam Smith. Comentario a una obra filosófica mexicana del siglo XVI*, México, UIA, 1988.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985.
- Kandell, Johnathan, *La capital. Historia de la Ciudad de México*, Buenos Aires, Bergara, 1990.
- Koslowsky, Peter, *La ética del capitalismo*, Madrid, Rialp, 1997.
- Lárraga, Francisco, *Prontuario de teología moral*, Madrid, Imprenta de Don Benito Cano, 1802.
- Letts, Rosa María, *Introducción a la Historia del Arte. El Renacimiento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1985.
- Lipowetski, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Mars, Amanda, “El banco luso BES tendrá que pagar a un afectado de *Lehman Brothers* en España” en *El País*, Madrid, España, 7 de febrero de 2011, p. 20.
- Menéndez González, Fernando José, *Un espejo de mercaderes. Las raíces teológicas de la ética en los negocios*, México, Porrúa, 2006.
- Nieto Estrada, Enrique Javier, “El indígena frente a la ética comercial novohispana del siglo XVI”, tesis de doctorado en antropología, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- Prévost, Jean Pierre, *Diccionario de los salmos*, Navarra, Verbo Divino, 2008.
- Rossi, Leandro y Valsecchi, Ambrosio, *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1980.
- Salkind, Neil J., *Métodos de investigación*, México, Prentice Hall, 1999.
- Schmidt, Eduardo, *Ética y negocios para América Latina*, Lima, Perú, Universidad del Pacífico, 2004.
- Sicré, José L., *Los profetas de Israel y su mensaje*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- Vigo, Abelardo del, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006.

LOS FRANCISCANOS, EL PECADO Y LA IDOLATRÍA EN TLAXCALA

Gabriel Márquez Ramírez

UAEH-ICSHU

El pecado y la idolatría

Pecado e idolatría son conceptos cristiano-occidentales que fueron introducidos por la Corona y sus agentes (conquistadores y frailes) al nuevo orbe para legitimar la conquista y colonización de los pueblos autóctonos americanos. En el momento del contacto con los hispanos, los tlaxcaltecas contaban con un vasto sistema religioso y con una gran variedad de normas que regulaban toda la conducta social y política. Sin más, la religión tlaxcalteca, como la del resto de los pueblos mesoamericanos fue calificada de demoniaca, pecaminosa e idólatra y por ende sujeta a la destrucción.

De acuerdo a la teología cristiana de la época de la conquista, el pecado (del latín *peccatum*), significaba una transgresión voluntaria de preceptos religiosos. Ahora bien, los pueblos americanos habían estado al margen de la cultura occidental. Desconocían por completo al Dios cristiano y sus preceptos, por lo que la acusación de *religión pecaminosa* más bien respondía a los intereses colonialistas hispanos.

La acusación de idolatría cuadra un poco más con las circunstancias religiosas en las que vivían los pueblos americanos, pero el concepto presenta algunos detalles un tanto incómodos para los amantes de la presencia hispana en América. Del griego *eidololatreia*, significa la adoración de ídolos. Dado que la adoración es la actitud de obediencia y de servir para hacer la voluntad de las divinidades, los tlaxcaltecas y otros pueblos sí se encontraban en esa condición. La idolatría regulaba sus vidas y toda su actividad económica, social, política, cultural y por supuesto religiosa. La religión en el mundo prehispánico marcaba los límites cosmológicos, sociales e ideológicos y guiaba el comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Pero, según el argumento esbozado por fray Bartolomé de las Casas (para el mismo periodo) todos los hombres, por derecho natural hacen lo mejor que pueden para servir a sus divinidades, y desde esta perspectiva, tlaxcaltecas, mexicas, tarascos, mayas y otros pueblos organizaron sus religiones, no con un fin siniestro o diabólico, sino para agradar y cumplir a

cabalidad con sus dioses. Sin embargo su religión los condenó para ser sojuzgados por los nuevos conquistadores.

Los esfuerzos de la Iglesia y de la corona de España para suprimir las religiones indígenas e implantar el catolicismo fueron el factor esencial de transformación cultural de las sociedades indígenas. La extirpación del “pecado-idolatría” se encuentra en la intersección de los grandes problemas tanto de índole material como espiritual de la colonización del nuevo orbe. Mi argumento es que no podemos emprender un estudio serio de las etapas de la aculturación religiosa de los tlaxcaltecas sin conocer previamente la acción de España en el dominio religioso, dominio tan vasto que llegó a sobrepasar largamente el ámbito del dogma y abarcó casi todas las manifestaciones de la vida indígena. El combate del pecado y la idolatría en la primera etapa de la colonización española y de la primera evangelización llevada a cabo por los franciscanos, tuvo el objetivo de incorporar a los pueblos mesoamericanos al reino del Dios cristiano y por ende incorporarlos a la hegemonía de la Corona.

En el proceso de conquista, colonización-evangelización, los intereses materiales y espirituales, contradictorios y al mismo tiempo complementarios, caminaron juntos y conquistadores, frailes y colonizadores se las arreglaron para construir una sociedad *sui generis*, diferente a la hispana pero que respondía a su visión de clase.

Tlaxcala: el primer ensayo para combatir el pecado y la idolatría

En la vorágine histórica de lo que fue la conquista y colonización, seleccioné a Tlaxcala porque fue el primer pueblo que formalmente recibió el evangelio, y la aculturación socio-religiosa adquirió características propias. Antes de la llegada de Cortés, el señorío de Tlaxcala era una unidad territorial plenamente reconocida y autónoma que abarcaba la parte norte del actual estado de Puebla. Después, según lo avala la literatura novohispana, la región comenzó a cobrar importancia a partir de 1524, con la distribución que hicieron los franciscanos de los primeros cuatro territorios misionales: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Después de siete años de trabajo misional, la influencia religioso-política de los franciscanos contribuyó a la fundación de la ciudad de Puebla en 1531. A partir de esa fecha, en la crónica de Motolinía, esa zona fue el teatro de operaciones de las principales proezas franciscanas de la etapa dorada de la evangelización; el combate al pecado y a la idolatría; las conversiones multitudinarias; los milagros;



los arrobamientos y las muestras de fe. Tlaxcala se localiza al este de la Sierra Nevada, sobre una meseta más o menos plana que rodea el volcán de la Malinche. En esa región los franciscanos evangelizaron los principales asentamientos como la actual Tlaxcala y Puebla, específicamente los modernos municipio de Atlixco, Texmelucan, Apizaco, Huamantla, Huaquechula y Chiautempan, así como Cholula y Huejotzingo.¹ El territorio que los frailes encontraron estaba formado por un extenso valle de clima frío-templado, y en parte caluroso, en las tierras bajas de Tehuacan. Su trabajo misional lo realizaron en zonas cuya altitud oscila entre los 2,160, 2,360 y en algunos casos, casi los 3 mil metros de altura sobre el nivel del mar, principalmente en las serranías.

Ahora bien, el período histórico que abordamos en este trabajo abarca de 1524 a 1555, fecha en la que Tlaxcala logró conservar su autonomía como provincia real, reconocida por la Corona. En ese periodo, Tlaxcala no estuvo subordinada a Puebla, al contrario, ésta creció y se desarrolló gracias a la ayuda que le proporcionó Tlaxcala (hombres y materiales para la construcción de la ciudad y alimentos), según lo avalan las *Actas de Cabildo de Tlaxcala*.

Por ser la primera orden religiosa que llegó a Nueva España y a Tlaxcala, los franciscanos cerraron las puertas a otras órdenes religiosas, y al menos para mediados del siglo XVI, convirtieron a la zona en su feudo exclusivo. En esa región, los primeros doce frailes y los que posteriormente se incorporaron a la labor, hicieron realidad el proyecto evangelizador de la monarquía española y, lo más importante, pusieron en marcha su propio modelo cristiano basado en los principios y filosofía de la orden y de su fundador. Combatieron al “demonio y al pecado” para imaginar una Iglesia libre de los convencionalismos y vicios europeos. Bosquejaron el proyecto de una nueva feligresía, parecida a la del tiempo de los apóstoles de Cristo. Evangelizaron, destruyeron la religión tlaxcalteca, fundaron ciudades y pueblos dotándolos de santos patronos, construyeron iglesias, conventos, hospitales y escuelas que ayudaron a la propagación del evangelio para la formación de una sociedad cristiana *sui generis*. El trabajo evangelizador franciscano contribuyó a la alienación no sólo espiritual sino social, política y económica del antiguo señorío de *Tlaxcallan*.

El proceso de evangelización y cristianización ocurrido en Tlaxcala transcurrió en contextos políticos, sociales y económicos únicos, como la alianza del señorío de Tlaxcala con Cortés, lo que provocó que la provincia quedara libre del sistema de encomiendas, y disfrutara de autonomía y privilegios otorgados

¹ Diego Muñoz Carmargo, *Suma y Epiloga de toda la descripción de Tlaxcala*, México, UAT, 1994. p. 95.

por la Corona.² Entre los beneficios más importantes que obtuvo Tlaxcala podemos referir el reconocimiento de su tradicional estructura de gobierno encabezada por los cuatro *tlatoanis* y la prohibición de los españoles para establecerse en tierras tlaxcaltecas. En la *Recopilación de las Leyes de Indias*, a Tlaxcala se le garantizó: “Que los virreyes de Nueva España honren y favorezcan a los indios de Tlaxcala y a su Ciudad y Republica.”³ “Que al alcalde mayor de Tlaxcala se le diera el título de gobernador”,⁴ y que sus gobernadores fueran oriundos de la provincia⁵ y:

[...] si a los Indios de Tlaxcala se ofrecieren negocios importantes a nuestro Real Servicio y bien de su Republica, de que convenga avisarnos, o recibieren algunos agravios. Es nuestra voluntad, que con libertad puedan ocurrir ante Nos, y escribirmos libremente lo que por bien tuvieren [...].⁶

Además, por real provisión, la Corona aseguró a la provincia “[...] que jamás será enajenada de su Corona”⁷ y “[...] que jamás enajenará de la Corona de Tlaxcala a Puebla de los Ángeles.”⁸ Quedaban así refrendados los compromisos reales con Tlaxcala y ahora tocaba a los franciscanos llevar a cabo la evangelización en un contexto sumamente favorable como ninguna otra región de Nueva España lo tuvo.

Por otro lado, cabe señalar que la guerra de conquista hispana y la destrucción material de pueblos y ciudades que siempre la acompañó, no afectó a los tlaxcaltecas, ya que sus ciudades y su sistema productivo no sufrieron graves distorsiones. Por otro lado, la existencia de centros ceremoniales, de pueblos tributarios, de estructuras comunales y de caciques con poder, simplificó la imposición de instituciones y prácticas cristianas. Así las cosas, se facilitó la tarea de evangelización, que inició en uno de los palacios de Mexicatzin para extenderse a los principales asentamientos de la región.⁹

La ubicación de las poblaciones fue otra característica que marcó la pauta para una evangelización más controlada en Tlaxcala que en otros lugares.

² Muñoz, *op. cit.*, p. 161.

³ *Recopilación de las Leyes de Indias*, libro VI, título I, ley XXXIX.

⁴ *Ibidem*, lib. VI, título I, ley XXXXI.

⁵ *Ibidem*, lib. VI, título I, ley XXXXII.

⁶ *Ibidem*, lib. VI, título I, ley XXXXV.

⁷ AGI. *Patronato*, 1541, 275, r. 41.

⁸ AGI. *Patronato*, 1535, 272, r. 20.

⁹ Antonio Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, México, CNCA, 2002, p. 4.



Para el primer caso, como resultado del cerco militar impuesto por los mexicas, los principales asentamientos tlaxcaltecas se contrajeron y su población se ubicó en un espacio reducido no mayor a los 100 kilómetros, por lo que los frailes recorrieron menos territorio, para administrar una mayor cantidad de pueblos y personas. Esto favoreció el establecimiento de pequeñas casas provisionales para impartir la doctrina en días específicos. Con una geografía favorable para la evangelización, Tlaxcala quedó bajo el control exclusivo de los franciscanos. Ahora podemos entender las palabras de Motolinía, cuando refería que grandes cantidades de personas se trasladaban a Tlaxcala para solicitar el bautizo, mismo que se aplicaba a cientos y miles. Hoy, el viajero que se interne por el territorio tlaxcalteca se dará cuenta de la relativa cercanía de las poblaciones con respecto a la ciudad capital.

El perfil de los franciscanos, los *milites deus*

Cuenta la tradición que en la parroquia de San Nicolás, en la hora de misa, consultó Francisco la voluntad divina y hecha la señal de la cruz, abrió tres veces el evangelio y encontró las siguientes palabras: “si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, y dalo a los pobres.” La segunda; “no llevéis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni tengáis dos túnicas.” Por último, “si alguno quiere venir en pos de mí nieguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame.”¹⁰ Después Francisco alzó las manos al cielo, y vuelto a los compañeros exclamó: “He aquí hermanos nuestra regla y nuestra vida.”¹¹ Luego cuando Francisco tomó la decisión de visitar al Papa Inocencio III para mostrarle la regla, el pontífice exclamó: “he aquí verdaderamente al que con obras y doctrina sostendrá la Iglesia de Cristo.”¹² Tres siglos después, en otras latitudes, los discípulos de Asís, amparados por la espada y abanderados con el primitivo ideal de su fundador, llegaron a Nueva España para la conversión y alienación religiosa de sus habitantes. Con el carisma de su fundador, en 1524, un grupo de doce franciscanos partió de San Lucar de Barrameda, y después de casi cuatro meses de viaje, llegó a San Juan de Ulúa el 13 de mayo del mismo año. Enterado Cortés de que los doce habían llegado al puerto de Veracruz, ordenó que se limpiaran los caminos, y que fueran recibiendo a los frailes con campanas, cruces, velas encendidas y mucho acatamiento. Los franciscanos se pusieron en marcha hacia México a pie

¹⁰ Emilia Pardo Bazán, *San Francisco de Asís*, México, Porrúa, 2000, p. 96.

¹¹ *Ibidem*, p. 97.

¹² *Ibidem*, p. 98.



y descalzos. Descansaron en Tlaxcala, territorio que se convertiría en uno de sus principales feudos. Allí, se maravillaron de ver en el mercado gran gentío, y desconociendo la lengua, comenzaron la presentación de la fe improvisando con mímica, para dar a entender que ellos venían a mostrar a un nuevo Dios. Los tlaxcaltecas se asombraron al ver a estos extraños personajes, que por su actitud parecía que estaban enfermos o locos.

Los tlaxcaltecas, sorprendidos al observar a tan raros personajes, no dejaban de repetir la palabra *motolinía* y cuando fray Toribio de Benavente preguntó por el sentido de aquella palabra, le explicaron que significaba pobre. A partir de entonces, el fraile se adjudicó ese nombre y con ese alias firmó en todos los documentos hasta su muerte. El evangelio y la pobreza, características esenciales del franciscanismo debutaban en el escenario tlaxcalteca.

Ya cerca de México, Cortés salió a recibirlos con la mayor solemnidad y los naturales se admiraron al ver a los españoles de rodillas besar los hábitos de los religiosos. Esta actitud de Cortés, más que un genuino acto religioso, fue una estrategia maliciosa para proteger sus intereses personales, porque se presentaba ante los frailes con humildad y por ende, se ganaba la confianza y el apoyo de los franciscanos. Por otro lado, el acto de humildad favorecía a la empresa evangelizadora y presentaba a los frailes como personajes misteriosos e importantes.

Probablemente la primera actividad formal de los menores, según Sahagún, fue establecer una especie de coloquio¹³ con los sacerdotes mexicas, para referirles la doctrina bíblica y el mensaje cristiano. En ese momento, los frailes comprendieron que los mesoamericanos no iban a ser pasivos receptores de los códigos de la nueva fe “[...]No nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuvieron por buenas y guardaron, nosotros, con liviandad, las desamparemos y destruyamos.”¹⁴ A partir de ese encuentro, la comunicación del evangelio no sería asunto fácil y tendría que correr mucha sangre para su implantación.

En cierto sentido, los primeros doce, no fueron los primeros que llegaron a Nueva España, puesto que algunos frailes menores les habían precedido, como Pedro Melgarejo y Diego Altamirano, que fueron los primeros en llegar en 1520, antes de que concluyera la conquista de México. En 1523, otros religiosos franciscanos, los hermanos fray Pedro de Gante y fray Juan de Ahora, habían

¹³ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1996, p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 69-70.



arribado a México y comenzaron limitadamente un embrión de predicación. Sin embargo, la expedición de 1524 fue la primera misión realmente consistente, oficial y organizada para sembrar el evangelio en tierras americanas.

Las instrucciones de fray Francisco de los Ángeles para el combate del pecado y de la idolatría

Todos los expertos en la historia de las misiones concuerdan que no existe un caso equiparable al de la orden franciscana. Los primeros doce llegaron a Nueva España investidos de autoridad papal como vicarios de Cristo, con autorización real y con instrucciones del general de su orden, fray Francisco de los Ángeles. Las cartas credenciales apostólicas que les otorgó el Papa Adriano VI mediante la bula *Charisimo in Christo filio nostro Carolo Quinto Romanum et Hispaniarum Catholicum Regi*, los autorizaba a que pública y privadamente visitaran, amonestaran, corrigieran, castigaran, instruyeran, privaran, ordenaran penas, prohibieran, dispusieran, ataran y desataran en todo lo referente a la fe para inculcarla a la futura feligresía tlaxcalteca.

En las instrucciones y patente que Francisco de los Ángeles entregó a Martín de Valencia están presentes el ideario y la religiosidad de la orden franciscana. Esos documentos constituyeron la base teológico-doctrinal para la empresa evangelizadora y para el combate al pecado y la idolatría, porque detallaban la misión y objetivo de los franciscanos, así como los aspectos relativos a la administración de la orden en el nuevo campo misional. La *Patente* expresa un juicio condenatorio¹⁵ para la Nueva España, en tanto que hasta ese momento era tierra del demonio, “porque Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró.” Para la predicación, a los frailes se les instó a que lo hicieran con fe, pobreza y trabajo, y aunque no se pudiera convertir ninguna persona, en el documento se les prometía que Dios les otorgaría la debida recompensa.

El objetivo principal de la misión era muy preciso: se les enviaba “por santa obediencia y con autoridad apostólica” para la conversión cristiana, para implantar la cruz y el evangelio en los corazones de los infieles con el buen ejemplo y con obras. Se les encomió para entablar una guerra espiritual a fin de exorcizar a la población nativa de las garras del demonio y de redimirla para Jesucristo.¹⁶

¹⁵ Lino Gómez Canedo, *Pioneros de la cruz*, Madrid, BAC, 1980, pp. 59-64.

¹⁶ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 2000, véase el capítulo IX.



Es cierto que la tradición franciscana-medieval había aportado las bases para iniciar la evangelización, pero la realidad radicalmente nueva y sin precedentes que los frailes encontraron en Tlaxcala-Puebla, reclamó un replanteamiento de dichas bases.

Las primeras actividades y los primeros obstáculos

El territorio al que llegaron los franciscanos albergaba al derrotado imperio mexica y al señorío de Tlaxcala. Los frailes tomaron conciencia de la extraordinaria importancia social, política, demográfica y económica de la zona. Pero por encima de todos los argumentos, en la región se encontraba el alma y el corazón del mundo mesoamericano. Esto es, su sistema religioso con sus prácticas, ritos, deidades y sacrificios que tanto horrorizaron a los conquistadores y a los mismos frailes. Era la región que militarmente había quedado vencida, pero que para sujetarla e incorporarla al dominio hispano, era necesario conquistar su alma por medio de su pronta evangelización. Y para ello, se dividieron en cuatro grupos a fin de atender otras tantas zonas: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Los sitios seleccionados se convirtieron en los primeros distritos del franciscanismo en Nueva España, con más de quinientos pueblos.¹⁷

Para comunicar el evangelio, los principales problemas que se enfrentaron fueron el arraigado de la religión prehispánica y sus prácticas basadas en el sacrificio humano y en la adoración de varios dioses, y otro gran problema fue el desconocimiento de las diversas lenguas de la región por parte de los religiosos. Los franciscanos necesitaron idear y aplicar nuevos métodos para la predicación, distintos a los que se conocían en Europa. En la búsqueda de ellos se inspiraron en su propia tradición misional, en las enseñanzas del evangelio y contrario a la tradición evangélica, en la utilización de métodos coercitivos y violentos como los castigos y azotes que propinaron a los que se negaban a aceptar la fe cristiana.

Adicionalmente, los frailes recurrieron al estudio y conocimiento directo de la región Tlaxcala-Puebla para deducir de ella la metodología evangelizadora más adecuada. Echaron mano de diversas estrategias como el estudio de las lenguas y las culturas nativas, la concentración de la gente en pueblos, la

¹⁷ Elena Vázquez Vázquez, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, siglo XVI*, México, Instituto de Geografía-UNAM, 1965. pp. 15-21; fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, vol. V, 1979, p. 108.



confección de catecismos, sermonarios, gramáticas, teatro evangelizador y la apelación a la Corona para que diese indicaciones a la población española, de modo que se creasen condiciones más favorables para la evangelización.

Un perfil misional contradictorio

Según las crónicas franciscanas del siglo XVI, los primeros doce frailes y los que posteriormente se incorporaron a la labor, se distinguieron por un gran celo evangelizador. Combatieron idolatrías, destruyeron templos, quemaron ídolos, fueron en toda la extensión de la palabra unos *milites deus*. No se conformaban con establecerse sólo en un lugar, practicaron la evangelización itinerante llevando la palabra de Dios a los principales centros de población.¹⁸ Si bien se desconoce en la mayoría de los casos dónde recibieron su formación, los frailes que evangelizaron Tlaxcala muestran en sus obras conocimientos sólidos tanto de la *Biblia* como de la filosofía antigua en todas sus ramas. Ahora bien, en torno a los primeros misioneros franciscanos se han construido concepciones un tanto estereotipadas. No fueron lingüistas, arquitectos, etnólogos o antropólogos, tampoco fue su intención ser historiadores.

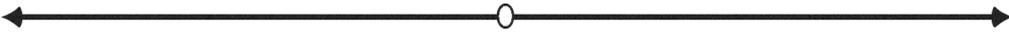
Es cierto que cuando llegaron los franciscanos al territorio recién conquistado por Cortés, se percataron de la gran cantidad de lenguas que se hablaban. Para el caso de los franciscanos, examinando las instrucciones que el superior de la orden les entregó, llegamos a la conclusión de que su misión consistía en proclamar el evangelio en tierras vírgenes que no habían tenido noticia de Cristo. Esta idea es compartida por Gómez Canedo, que argumenta que los franciscanos nunca desarrollaron en América un plan político y social, pero su actividad misional los puso en contacto con problemas de ese tipo, por lo que tuvieron que enfrentarlos e intervenir para la defensa de su nueva feligresía, con el único objetivo de crear un ambiente favorable para la evangelización y conversión religiosa.¹⁹

El núcleo esencial del franciscanismo consistió en reconocer la realidad del neófito tlaxcalteca, con sus miserias y grandezas, muchas de ellas por Motolinía y sus compañeros de orden. Se reconoció la organización educativa y algunos preceptos morales tlaxcaltecas.²⁰

¹⁸ Gómez, *op. cit.*, pp. 43-57.

¹⁹ Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 2006. pp. 159-183.

²⁰ Laura Ibarra García, *La moral en el mundo prehispánico*. México, Porrúa, 2007. p. 25.



Motolinía considera que el misionero no es ordenado para sí mismo, es un ser para los demás, es para quien lo necesita: las comunidades de neófitos. El misionero existe para servir y su trabajo es para todos. Al reconocer las cualidades del neófito, la evangelización se presentó con una estructura bipolar que primero se dirigió al pasado idolátrico como algo condenable y a la vez necesario, después proyectó una nueva comunidad cristiana que contaba con todos los elementos, entre ellos la pobreza, para ganar el reino del dios cristiano.²¹

Una vez congregados, los frailes trataron por todos los medios posibles de apartarlos del mal ejemplo de conquistadores y colonos, para los frailes los españoles “Todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada de moscas por sus malos ejemplos, moscas en ser perezosos y no saber nada sino mandar; zánganos que comen miel que labran las abejas.”²² De su preocupación por proveerlos de agua y regar sus tierras, resultaron obras de infraestructura hidráulica como los arcos construidos por fray Francisco de Tembleque. Lo mismo sucedió con un gran número de puentes para cruzar los ríos o barrancos. La introducción de nuevos cultivos y plantas frutales en los jardines de los conventos y el desarrollo de la ganadería, fueron otras de sus preocupaciones. Gómez Canedo afirma que los franciscanos tuvieron un concepto equilibrado de su feligresía y se esforzaron por defenderlos, sin demagogia, pero con cierta eficacia, tratando más bien de mejorar las instituciones legales existentes como la encomienda y el pago del tributo.

Sin embargo, la información que los mismos franciscanos proporcionan de su espiritualidad en sus crónicas, no cuadra del todo con la información de otras fuentes que datan del mismo periodo (1525-1555) y que incluso contradicen la visión de unos frailes que actuaron como padres amorosos y tiernos, cuyo objetivo era la salvación espiritual de las almas. Según la información, se les acusa, por ejemplo, de haber usado en innumerables ocasiones la violencia y los castigos físicos como medio disciplinario para los renuentes al cristianismo. Además de haberse servido de su feligresía para diversos fines políticos y económicos.²³ Por ejemplo, la Corona advirtió ciertas conductas consideradas inapropiadas para el ministerio de los frailes y resolvió “que los indios no hagan ropa para Ministros, ni Curas, ni se les compre mas de lo que fuere necesario.”²⁴

²¹ *Ibidem*, p. 126.

²² Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, México, Antigua librería Robredo, 1939, vol. 1, p. 25.

²³ AGI. México, 1530. 1088. l. 1 fs. 148 r-v.

²⁴ *Recopilación de las Leyes de Indias*, lib. VIII, tít. I, ley IX.



En la construcción de los conventos también se regularon los abusos y excentricidades²⁵ para que fueran “[...] moderados en el labrar de las casas e monasterios que hacen porque labran muy ecesivamente e si no les contenta la obra e asiento de la casa lo dejan e hacen otra en otra parte todo con el sudor e trabajo de los indios de que reciban mucho agravio e daño.”²⁶ En lo tocante a la actividad misional, la Corona recomendaba a los frailes que la prédica fuera mesurada sin que se provocaran escándalos y pasiones porque se corría el riesgo de dar mal ejemplo a los recién conversos. En las Actas del Cabildo tlaxcalteca queda claro el uso que los frailes hicieron de los bienes de comunidad para sus intereses tanto espirituales como terrenales.²⁷ El ideal supremo del franciscanismo fue la introducción del evangelio por medios pacíficos sin recurrir a la guerra o al uso de la violencia. No cabe duda que una parte del trabajo realizado así fue. Pero por las condiciones políticas y económicas imperantes en una sociedad en proceso de colonización, fue casi imposible seguir al pie de la letra el modelo evangélico de los discípulos de Cristo del primer siglo. Incluso la Corona reconocía la necesidad de aplicar castigos para corregir conductas contrarias al cristianismo, “[...] apercibiéndoles que los que de aquí adelante erraren y cayeran en los yerros y vicios que allí declaren seran castigados como personas que a sabiendas y maliciosamente caen en ellos habiendo sido avisados y amonestados [...]”²⁸

Al establecerse una misión en cualquier localidad, los frailes, por lo general, asumieron responsabilidades judiciales para vigilar el cumplimiento de los deberes religiosos y los preceptos de la moral cristiana, e instaban a los caciques y principales a que hicieran lo mismo con sus súbditos.²⁹ Antes y después de la actuación del obispo Zumárraga, los franciscanos acusaron de idolatría ante la autoridad, a varios tlaxcaltecas, entre ellos a caciques importantes que murieron colgados, y a otros los castigaron públicamente por continuar con sus ancestrales prácticas religiosas.

Pero además de los castigos, que en ocasiones fueron violentos, los

²⁵ Véase la tributación a los franciscanos en el *Códice de San Juan Teotihuacan*, presentación y estudio de Jesús Monjarás-Ruiz y Emma Pérez-Rocha, México, UNAM., México, 1996.

²⁶ Paso y Troncoso, *op. cit.*, carta del 6 de mayo de 1533.

²⁷ Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, Madrid, Talleres de graficas Ultra, 1945, Real cedula, 25 de enero de 1531.

²⁸ Antonio Gómez Robledo, *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*. Madrid, MTP, 1930, Real disposición fechada el 11 de marzo de 1536.

²⁹ Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1993, p. 56.



[...] entremetense tanto en las cosas de este siglo que por mandar todo posponen [...] mandan a los indios e quieren ser señores e jueces dellos. Entremetense en pleitos e causas civiles e criminales e si en esto no les obiera ido a la mano vuestra Audiencia Real, todo lo gobernarán e mandarán a su querer. Tenían en cada monasterio cepo e prisiones donde prendían y apotaban e hacían otros castigos e por castigo trasquilaban los indios que es la mayor injuria que entre ellos tienen.³⁴

La religión tlaxcalteca y la visión hispana del pecado y de la idolatría

Diversas crónicas del siglo XVI detallan la vida religiosa de los pueblos mesoamericanos posterior a la conquista. En sus respectivos documentos franciscanos, dominicos y agustinos describen el funcionamiento religioso de una sociedad que para ellos era pecadora, demoniaca y profundamente idolátrica. La información más confiable de la religión tlaxcalteca proviene de dos fuentes; la crónica de fray Toribio de Motolón y la crónica de Diego Muñoz Camargo.³⁵ Los franciscanos, a partir de su visión religiosa entendieron que el pecado y en especial el nefando³⁶ era la base de todo el edificio socio-religioso tlaxcalteca. Así, la idolatría, las fiestas rituales, la lujuria (como la llegaron a calificar los frailes) en las festividades, la hechicería y la magia, la invocación a espíritus, la embriaguez, la poligamia, los sacrificios rituales y la antropofagia ritual eran actos malvados y demoniacos que iban contra todo principio moral y por ende, ofendían al Dios cristiano.

Por su parte, Muñoz Camargo al examinar la religión tlaxcalteca descubre que en esa sociedad no existían divisiones entre religiosidad y vida cotidiana, pública, privada u oficial. La religión lo permeaba todo. En la guerra, a los prisioneros los colocaban en un templete y los ataban con una soga. A su lado colocaban diversas armas (rodela, espadas, arcos, flechas, macanas, porras) para que enfrentara en combate a tres o cuatro hombres “[...] hasta que allí moría peleando no le dejaban, y así se defendía con tanto ánimo que algunas veces mataba antes que muriese más de cuatro [...]” Lo que ocurría después

³⁴ Paso, *op. cit.*, véase Carta, 6 de mayo de 1533.

³⁵ Muñoz, *op. cit.*

³⁶ Para la cultura occidental y para el cristianismo de la época de la conquista, el pecado nefando eran todos los actos contra natura, repugnables y horriblos que no podían ser tolerados.

era el sacrificio al dios Camaxtli y el cuerpo del prisionero era degustado por los victoriosos guerreros tlaxcaltecas “[...] y entonces prendían y cautivaban los que podían, y este era su principal despojo y victoria, prender a muchos para sacrificar a sus ídolos, que era su principal intento, y por comerse unos a otros como se comían, y tenían por mayor hazaña prender que matar [...]”.³⁷

Según Camargo, los tlaxcaltecas tuvieron la creencia de que existía un Dios principal por encima de otras deidades menores. Después de la vida terrenal sabían y entendían que había otra vida en donde tenían su habitación y morada los dioses en “[...] continuos placeres y pasatiempos y descanso.”³⁸ Para los tlaxcaltecas cualquier atributo de la naturaleza era susceptible de convertirse en deidad: fuentes, ríos, campos, montañas, cuevas, etc. Por ejemplo, al fuego lo llamaban Dios de la “senectud”, porque lo pintaban muy viejo y muy antiguo. Creían que los temblores y terremotos eran provocados porque los dioses que sostenían el peso el mundo se cansaban y movían.

Camargo descubre que en el sistema religioso tlaxcalteca predomina la idolatría y su deidad principal era Camaxtli, que para ellos fue el mesías esperado para la salvación y protección de su pueblo “[...] porque hablaba con ellos, y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, y en qué partes y lugares habían de poblar y permanecer.”³⁹ Otros dioses menores también eran venerados como Quetzalcoatl, Tescatlipoca y Xochiquetzal.

En la cúspide del sistema religioso destacaban los sacerdotes que custodiaban el culto y eran los responsables del funcionamiento de la idolatría. Estos personajes eran al mismo tiempo hechiceros que hacían uso del arte mágico para afirmar su poder y liderazgo. El consumo y posterior efecto de sustancias psicotrópicas⁴⁰ como el *peyol* (peyote) ponía a los sacerdotes en un estado de trance espiritual para el viaje al más allá y así hablar, según el cronista, con el demonio.

El clímax de la idolatría lo constituía la ceremonia religiosa, misma que se convertía en un espacio para la recreación de la fe por medio de ejercicios *dedicados al demonio*, oraciones, ayunos, perforación de narices, labios y orejas para ofrecer la sangre como muestra de agradecimiento por la ayuda de protección de los dioses. La ceremonia culminaba con el acto del sacrificio humano. En la religión tlaxcalteca, el sacrificio y la extracción del corazón representaron el elemento básico y la noción de deuda que las criaturas debían a sus creadores tenía

³⁷ Muñoz, *op. cit.*, lib. 1 cap. II.

³⁸ *Ibidem*, cap. XVI.

³⁹ *Ibidem*, cap. II.

⁴⁰ Otras sustancias eran el *Tlapatl*, *Mixitl*, y la carne de un pájaro llamado *Oconenetl*.



que ser cubierta con su propia sangre. También fue un medio para alimentar a los dioses, una expiación y una manera de destruir el cuerpo-materia para sobrevivir después de muerto. La vida nacía de la muerte. Después del sacrificio, seguía el banquete religioso-antropófago que significaba comer al muerto divinizado, y de esa forma unirse con él.⁴¹ El sacerdote conservaba diversos restos de su víctima, como la piel, que contenía parte del calor vital y del “honor” del sacrificado.⁴²

En su visión cósmica, los tlaxcaltecas estaban convencidos que el mundo no fue creado, sino que ya estaba hecho. Al Dios del mundo y de la tierra lo llamaron *Tlaltecuhltli*; la misma afirmación la tuvieron para los cielos. No hay evidencia de que hayan tenido conocimiento de los cuatro elementos ni de los movimientos celestes. Según su cosmovisión del mundo estaban convencidos de que había nueve cielos que los llamaban *Chicuhnauhnepaniuhcan Ilhuica*, donde hay eterno descanso porque cuando algunos caciques o personas importantes morían, los enterraban en bóvedas acompañados de doncellas y de alguna de sus mujeres, y con ellos se enterraban vivos hombres corcovados y enanos, con suficiente comida, riqueza de ropa, plumería y oro, para el camino que los conducía al paraíso de los dioses.

El combate al pecado y la idolatría

En Tlaxcala, el combate al pecado y la idolatría fue un proceso muy complejo, no del todo evangélico y lleno de contradicciones cuya cabal comprensión amerita un desglose por etapas.

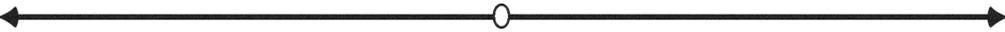
La primera etapa 1519-1523

En la primera etapa ocurre el primer anuncio del evangelio por Hernán Cortés. Este periodo no es propiamente franciscano, pero la espada abrió las puertas al evangelio. Se inicia con el intento de Cortés y de Bartolomé de Olmedo de evangelizar en Cempoala. Ahí se destruyeron ídolos, se predicó la fe y se instó a los habitantes locales a abandonar los sacrificios humanos. Además, se celebró misa en público para atraer a la población, se bautizó a ocho mujeres y se dejó un altar con la cruz y la imagen de la Virgen.⁴³ Un anuncio más formal del evangelio ocurrió con la llegada de Cortés a Tlaxcala, y con la alianza hispano-

⁴¹ Este tipo de ritualidad está interpretada en el *Códice Magliabechiano*, en el folio 73.

⁴² *Ibidem*, lib. 1, cap. VI.

⁴³ Emilio Martínez Albesa, *La primera evangelización de América*, Madrid, UCM, 2008, p. 16.



tlaxcalteca. Los sucesos más importantes fueron la presentación que hizo Cortés del cristianismo, la donación de la Virgen Conquistadora, el bautizo de los cuatro tlatoanis y la implantación de la cruz en Tizatlán. La principal consecuencia de esta etapa fue la aparente aceptación del evangelio de la provincia tlaxcalteca. De entre los poco más de quinientos soldados que iban con Cortés en el primer grupo, sabemos de al menos ocho que más tarde se hicieron frailes.⁴⁴ El periodo se destaca por la acción misionera de fray Pedro de Gante que se ganó la confianza de los indios porque procuró su conversión y dignificación humana. Les predicó la fe en su propia lengua y les enseñó oficios y trabajos para su desarrollo social e inserción a la naciente economía novohispana.

La segunda etapa: 1524-1530

Ésta inicia con la llegada de los doce franciscanos, que de forma sistemática iniciaron el proceso de evangelización. En el periodo ocurrió la destrucción de templos y quema de ídolos en Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala y otros lugares. El cronista Chimalpain registró en el año de 1525 la quema de ídolos y “casas de los diablos” por los franciscanos, y señala que en ese mismo año, comenzó el bautismo.⁴⁵ Por otro lado, en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, la Corona recomendó “hagan derribar y derriben, quitar y quiten los Idolos, Ares y Adoratorios de la Gentilidad y sus sacrificios y prohíban expresamente con graves penas a los Indios idolatrar y comer carne humana [...]”.⁴⁶ También fue el período de los bautizos masivos con el mínimo de preparación. Si otorgamos credibilidad a Motolinía, entonces los frailes administraron un enorme número de bautizos. Por ejemplo, en 1531 Zumárraga hablaba de más de un millón de bautizados (de 1524-1531). Fray Martín de Valencia, en una carta de noviembre de 1532, dirigida a Carlos v, hablaba de un millón doscientos mil en el mismo periodo. Antes, en 1529 fray Pedro de Gante declaró que cada día se administraba el bautismo a 14 mil personas. Motolinía calculó en 1536 que el número de bautizados era de 5 millones, y él mismo afirmaba en 1532 haber bautizado personalmente a más de 100 mil durante los ocho años que permaneció en México.

Décadas después, Mendieta, tomando como base los registros de Motolinía, declaró que en 1540 los bautizados sobrepasaban los seis millones. Independientemente de la veracidad de las cifras, lo cierto es que el ritmo de trabajo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁵ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Séptima Relación*. México, UNAM, 2003, p. 219.

⁴⁶ *Recopilación de las Leyes de Indias*, lib. I, tít. I, ley VII.



fue muy intenso, ya que para los frailes no se le debía “dar más vida a la idolatría.” Al mismo tiempo que se combatió la idolatría, los franciscanos comenzaron a ensayar la evangelización en la provincia, según Zapata y Mendoza.⁴⁷ Los frailes también comenzaron a elaborar catecismos y sermonarios para la labor. La etapa incluye las primeras enseñanzas cristianas y la administración de los sacramentos, así como la construcción inicial de los conventos en Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala. Este período Ricard lo tituló “cristianismo y paganismo frente a frente”, también de preparación etnográfica y lingüística.⁴⁸ Esta etapa se caracterizó por la resistencia que los tlaxcaltecas ofrecieron al evangelio. Resistencia que fue duramente combatida por los franciscanos, que no tuvieron ninguna consideración para castigar a sacerdotes, caciques y hechiceros que se oponían a la fe.

Entre las rupturas religiosas más importantes tenemos la destrucción del sistema religioso tlaxcalteca que consistió en el combate formal contra el pecado, la quema de templos, destrucción de ídolos y la prohibición de prácticas como los sacrificios humanos. El asesinato del sacerdote de *Ometochilt* en Tlaxcala, a manos de los niños educados por los franciscanos, fue muestra de la tensión religiosa de esta etapa. Según Torquemada, la idolatría fue reducida a la clandestinidad.⁴⁹ Finalmente, la tensión religiosa llegó a su clímax con la muerte de los niños tlaxcaltecas, los primeros mártires del cristianismo en Nueva España.

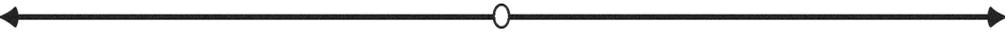
Por otro lado, se llevó a cabo la instrucción cristiana masiva, sin mucha preparación y cuyo objetivo principal fue bautizar a la mayor cantidad de indígenas posible, para ingresarlos al pueblo de Dios. La educación que recibieron los hijos de los caciques en las escuelas franciscanas, según Motolinía ayudaron para “destripar las idolatrías” de sus padres y contribuyeron a la consolidación de la conquista espiritual de la región.

El periodo también se caracterizó por la colaboración que establecieron los franciscanos con los caciques para el inicio de la labor. Después de su activa participación en la conquista de México y de la alianza que establecieron con Cortés, la nobleza tlaxcalteca y los señoríos aliados a los hispanos, conservaron su

⁴⁷ Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia Cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, México, UAT, 1995. [Trascripción de Luis Reyes García y Andrea Martínez] pp. 96-99.

⁴⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1980. pp. 75-108 y 111-163.

⁴⁹ Torquemada, *op. cit.*, tít. IV, p. 80.



linaje, sus privilegios y hasta cierto punto, su libertad. Como grupo hegemónico que buscaba la supervivencia en el nuevo orden, se adaptó y colaboró en la difusión del evangelio. Por ejemplo, la labor en Tlaxcala inició en uno de los palacios de Mexicatzin en Ocotelulco, sitio donde los frailes establecieron su base de operaciones para la futura expansión del evangelio en la aceptación del bautismo de la nobleza tlaxcalteca, cholulteca y de otros señoríos de la región, fue el inicio de un proceso de adaptaciones al cristianismo y al nuevo orden político impuesto por los españoles. Los caciques, utilizando a sus tributarios indígenas, financiaron la empresa evangelizadora y costearon numerosas construcciones en Tlaxcala como la capilla real, el ahora exconvento franciscano y el hospital de la Encarnación. No del todo convencidos, entregaron a sus hijos (primogénitos) a los franciscanos para que recibieran educación cristiana especial. A cambio de su ayuda, la Corona les concedió privilegios y beneficios como el reconocimiento de su nobleza con el consiguiente uso de blasones y apellidos, y la exención del pago de impuestos, la conservación del dominio de la tierra de sus antepasados, y la posibilidad de conservar sus sirvientes para uso doméstico y cultivo de tierras.

Martínez Baracs opina que en el período se iniciaron los bautismos, confesiones y matrimonios multitudinarios. En 1527 fray Martín de Valencia fue electo guardián del convento de la ciudad de Tlaxcala, y bajo su control personal, en los siguientes tres años, se produjo en la provincia la conversión rápida. Hacia 1530 el adoctrinamiento general de la juventud noble comenzó a dar sus frutos, mientras que las ejecuciones de sacerdotes, hechiceros y caciques renuentes al evangelio desalentaron a los que pretendían aún defender abiertamente la religión de sus antepasados.⁵⁰

A partir de entonces disminuyeron drásticamente los hechos violentos de la evangelización y la región comenzó a entrar al reino del Dios cristiano.⁵¹ En el periodo referido ocurrió la fundación de la ciudad de Puebla y el traslado de la sede del obispado de Tlaxcala hacia la nueva ciudad. Finalmente, los frailes pudieron planear las futuras misiones a partir del eje Tlaxcala-Cholula-Huejotzingo. Finalmente, en este periodo comenzó a configurarse una evangelización aculturante.

La tercera etapa: 1531-1555

⁵⁰ *Recopilación de las Leyes de Indias*, lib. 1, tít. 1, ley IX.

⁵¹ Andrea Martínez Baracs, *Tlaxcala, una historia compartida*. CNCA/Gobierno del Estado de Tlaxcala. México, 1991, pp. 120-121.



En este periodo se consolidó el trabajo de destrucción religiosa llevada a cabo por los frailes y la fe cristiana se fue asimilando, así como las enseñanzas del evangelio, pero al mismo tiempo, se incorporaron elementos culturales vernáculos a la liturgia cristiana; fiestas, bailes, música, sustitución de deidades e iconografía. Motolinía señala el surgimiento de la primera cofradía en Tlaxcala (1536-1537) como muestra de los cambios y asimilación de la fe cristiana. En 1531 fray Alonso de Gaona fundó la primera escuela en Tlaxcala con 600 niños⁵² y comenzó el teatro franciscano de evangelización.⁵³ Se consolidó la expansión franciscana hacia el interior de la región poblana; con dirección centro-sur, en los actuales límites con el estado de Veracruz, hasta Chiconquiaco. Tanto la Corona como el Papado, contribuyeron a la expansión del evangelio, ya que por medio de un breve del Papa Clemente VII se autorizó “[...]para ir a Indias a predicar y enseñar la doctrina cristiana a 120 religiosos franciscanos, con la aprobación de Carlos V para que gocen durante el tiempo de su ministerio de todas las gracias y los privilegios que disfrutaban los demás frailes en aquellas casas y conventos.”⁵⁴

La expansión vino acompañada por la construcción de numerosos conventos y del establecimiento de doctrinas bien dotadas como lo confirma Zorita.⁵⁵ Pero también comenzó la injerencia del poder episcopal, ya que por cédula real se facultó a los obispos y sus visitadores para que supervisaran el trabajo de los frailes.⁵⁶

Un suceso importante fue la aparición en Ocotlán (1540-1541) de la Virgen al tlaxcalteca Juan Diego Bernardino,⁵⁷ aparición que algunos franciscanos como Motolinía no tomaron muy en serio, incluso se opusieron a dar crédito. Fray Martín Sarmiento de Hojacastró, segundo obispo de Tlaxcala, investigó los hechos y terminó por acreditar el milagro. En este periodo los franciscanos terminaron por consolidarse en la región y la convirtieron en su feudo, lo anterior

⁵² Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, edición facsimilar de la de 1620, México, Porrúa, 1971. p. 28.

⁵³ Fernando Horcasitas, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 2000.

⁵⁴ AGI. *Patronato*, 1532, 1, núm. 23.

⁵⁵ Zorita, *op. cit.*, p. 281.

⁵⁶ Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, Madrid, ECH, 1946. [Reproducción facsimilar de la edición única de 1596] Real cédula de 1543.

⁵⁷ Es importante porque hasta el día de hoy se celebra cada año la procesión recordando la aparición de la Virgen de Ocotlán.

contribuyó a la formación de una incipiente sociedad cristiana que para 1555 ya no era idólatra, pero tampoco totalmente católica.

Motolinía presenta un cuadro de la civilización mesoamericana y expone a su modo, los esfuerzos evangelizadores con sus dificultades, logros y limitaciones. Incansables buscadores de los métodos más adecuados, los franciscanos comenzaron por unos coloquios teológicos con los caciques y sacerdotes indígenas; después aplicarían otros métodos, viendo que las dificultades para la conversión no nacían tanto de resistencias intelectuales, cuanto de diferencias culturales más hondas de mentalidad, y también de otros aspectos de carácter externo.⁵⁸

Entre 1531-1555 se empiezan a escribir las primeras crónicas franciscanas cuyo principal fin era exaltar la labor misionera y presentar a los frailes como soldados de Dios que peleaban contra el demonio por la salvación de las almas. A partir de esta perspectiva, el indígena se movía de acuerdo a las necesidades retóricas de los frailes.

A partir de 1531, la élite indígena también hizo uso del primer proceso evangelizador para conseguir sus propios fines. En los códices, en las declaraciones de los informantes, en los diarios y en los escritos históricos de los cronistas mestizos de principios del XVII, vemos una actitud muy similar: la evangelización es vista en términos muy elogiosos y la nobleza indígena de la región aparece como fiel colaboradora en la labor. Todos ellos insisten en resaltar el bautizo de sus antepasados como prueba, no sólo de su conversión, sino inclusive de su alianza con el sistema español.⁵⁹

Cuatrocientos noventa y dos años después del inicio de la empresa evangelizadora en Tlaxcala, encontramos juicios dispares sobre sus resultados. No se duda de la buena voluntad de los frailes, pero se cuestiona la justicia de su causa y los frutos de su esfuerzo. Evangelizar significó arruinar civilizaciones originales y milenarias, el afán cristianizador habría producido la destrucción de su cultura que fue una verdadera hecatombe, y lejos de convertirlos al cristianismo, sólo había logrado hacer que –al menos para las primeras generaciones– encubrieran sus viejas creencias con elementos cristianos, dando origen al sincretismo religioso. Para algunos investigadores,⁶⁰ mirando posiblemente con una perspectiva histórica más global, y tratando de penetrar más a fondo en el significado histórico de los eventos, se puede hablar de una empresa exitosa; el

⁵⁸ Martínez, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁵⁹ Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza*, México, UNAM, 1996, pp. 56-59.

⁶⁰ *Idem.*

esfuerzo evangelizador fue aculturante porque aportó los elementos básicos para la incorporación del catecumenado tlaxcalteca a la sociedad cristiana ideada por sus padres espirituales los franciscanos.

Bibliografía

- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1996.
- Encinas, Diego de, *Cedulario Indiano*, ECH, Madrid, 1946. [Reproducción facsímil de la edición única de 1596].
- Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial (coords.), *Historia de la vida cotidiana en México I*, México, FCE, 2004.
- Códice de San Juan Teotihuacan*. Presentación y estudio de Jesús Monjarás-Ruiz y Emma Pérez-Rocha, México, UNAM. México, 1996.
- Cuauhtlehuantzin, Chimalpain, *Séptima Relación*, México, UNAM, 2003.
- Gómez Canedo, Lino, *Pioneros de la cruz*, Madrid, BAC, 1980.
- _____, *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 2006.
- Gómez Robledo, Antonio, *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, Madrid, MTP, 1930, Real disposición fechada el 11 de marzo de 1536.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 2000.
- Ibarra García, Laura, *La moral en el mundo prehispánico*, México, Porrúa, 2007.
- Martínez Albesa, Emilio, *La primera evangelización de América*, Madrid, UCM, 2008.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 2000.
- Muñoz Carmargo, Diego, *Suma y Epiloga de toda la descripción de Tlaxcala*, México, UAT, 1994.
- _____, *Historia de Tlaxcala*, México, SEP. 1980.
- Pardo Bazán, Emilia, *San Francisco de Asís*, México, Porrúa, 2000.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España*, México, Antigua librería Robredo, 1939, vol. 1.
- Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, Madrid, Talleres de graficas Ultra, 1945.
- Recopilación de las Leyes de Indias*. Libro VI, Título I, ley XXXIX.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1980.



Rubial García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, México, CNCA, 2002.

_____, *La hermana pobreza*. UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. México, 1996.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, ts. IV y V, 1979-1980.

Vázquez Vázquez, Elena, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, siglo XVI*, México, UNAM-Instituto de Geografía, 1965.

Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia Cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, México, UAT, 1995.

Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1993.

¿POR QUÉ LOS AGUSTINOS PINTARON EL INFIERNO EN LAS REGIONES OTOMÍES DE HIDALGO?

Arturo Vergara Hernández

UAEH-IA

Como testimonio invaluable de la evangelización de los otomíes del actual Estado de Hidalgo, se conservan dos programas murales en sendas capillas agustinas del siglo XVI: Santa María Xoxoteco y Actopan.¹ Otros programas murales, que sobreviven en poblaciones indígenas donde trabajaron los agustinos y otras órdenes, con otomíes u otros grupos étnicos, no se pueden comparar con los que aquí nos ocupan. Varias razones hay para ello. En primer lugar, creemos que esto se debe en gran medida a la caracterización cultural de los otomíes, que los llevó a mostrar diferentes formas de resistencia a la evangelización, razón por la cual los agustinos decidieron utilizar el tema del infierno como forma no sólo de adoctrinamiento, sino también de control social.

No existen muchos vestigios arqueológicos de la vida otomiana, pero sí una serie de documentos coloniales en los que éstos son descritos. A partir de dichos documentos podemos observar cómo ciertas condiciones de vida marcaron el robusto carácter otomí, que lo hizo mal candidato a la occidentalización y por lo tanto a la evangelización. Entre dichas condiciones, podemos mencionar el patrón de asentamiento disperso en que vivían,² su situación de pueblo marginado de la alta cultura nahua –que lo hizo vivir continuamente bajo la amenaza de enemigos externos, soportando la rapiña, la esclavitud y el arrebato de sus territorios–; su existencia material en lucha incesante por arrancar a la naturaleza el alimento, ya sea en el semidesierto del Mezquital o en la fragosidad de la sierra, aspectos todos

¹ Véase: Arturo Vergara Hernández, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI: Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, UAEH, (Colección “Patrimonio Cultural”), 2008.

² Grijalva dice, refiriéndose a la región que va de Atotonilco al Mezquital, que “las casas de estos pobres otomíes [...] cubrían aquellas llanadas tanto que no parecían muchos pueblos sino una población sola”; añade que las casas eran “unos buhíos estrechos hechos de pencas de maguey que apenas cabe en ellos un hombre”. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 81.

que contribuyeron a formar entre los otomíes una fuerte identidad cultural, cuyos resabios existen aún hoy día.

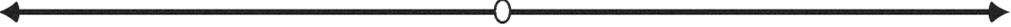
La evangelización agustina de los otomíes del actual estado de Hidalgo enfrentó resistencias activas como el abandono de los sitios que pasaron al control de los españoles; y pasivas como el disimulo al momento de participar en las ceremonias católicas, al tiempo que en sus casas y sitios ocultos –como cuevas– seguían adorando ídolos. La resistencia a la evangelización en las zonas que fueron ocupando los frailes se manifestó, además del abandono, por la apatía, indiferencia y otras actitudes que fueron confundidas por los hispanos con cierta condición de salvajismo e incluso con una menor capacidad mental (al ser comparada con la otros grupos nativos). Las crónicas de tradición náhuatl³ escritas durante el virreinato y el propio trabajo de Sahagún contribuyeron a formar esta imagen negativa de los otomíes.

Aún en el siglo XVIII, Clavijero describió así a los otomíes:

[...] se mantuvieron por muchos siglos en la barbarie, viviendo dispersos en las cavernas de los montes y manteniéndose de la caza, en cuyo ejercicio eran diestrísimos. Ocuparon un espacio de tierra fuera de los términos de Anáhuac de más de cien leguas, desde las montañas de Itzmiquilpan hacia el noroeste, teniendo al oriente y al poniente otras naciones igualmente salvajes [...] fundaron en la tierra de Anáhuac y aun en el mismo valle de México innumerables poblaciones, las más y mayores como las de Xilotepec y Huichapan [...] los otomíes han sido reputados por la nación más ruda de la tierra de Anáhuac, parte por la dificultad que todos sienten por entender su lengua y parte por la servidumbre de tantos siglos, que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma [...] su lengua es muy difícil y llena toda de aspiraciones que se hacen parte en la garganta y parte en las narices, pero es suficientemente copiosa y expresiva. Antiguamente fueron célebres en la caza y hoy comercian por la mayor parte en telas bastas de que se visten los indígenas.⁴

³ Como la prolija obra de Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl, Fernando Alvarado Tezozómoc y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, entre otros.

⁴ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1974, p. 61.



Las manifestaciones de resistencia de los otomíes serranos a la penetración española se dieron desde fechas muy tempranas del periodo virreinal. La destrucción de Tenochtitlán en 1521 fue tan estrepitosa que hizo que los señores de Metztlán⁵ trataran de pactar antes de ser destruidos también. En una de las cartas que envió a Carlos v, Cortés escribió:

luego como se recobró esta ciudad de Temixtitlan y lo a ella sugeto, fueron reducidas a la imperial corona de vuestra cesárea magestad dos provincias que están a 40 leguas della al norte, que confinan con la provincia del Pánuco que se llaman Tututepeque y Mezclitan, de tierra azas fuerte, bien usitada en el ejercicio de las armas, por los contrarios que de todas partes tienen [...] Me enviaron sus mensajeros, y se ofrecieron por sus súbditos y vasallos; y yo los recibí en el real nombre de vuestra magestad, y por tales quedaron y estuvieron.⁶

No obstante, por los abusos de los españoles, pronto se sublevaron los metzcas. Habían comprendido que los blancos podían ser peores que sus antiguos enemigos aztecas y atacaron a los colonos hispanos y a los pueblos indígenas circunvecinos que habían aceptado el dominio español, por lo que Cortés envió tropas a sojuzgarlos:

Después de la venida de Cristóbal de Tapia, que con los bullicios y desasosiegos que en estas otras gentes causó, ellos no sólo dejaron de prestar la obediencia que habían ofrecido, más aún hicieron muchos daños en los comarcanos a su tierra que eran vasallos de vuestra católica Majestad, quemando muchos pueblos y matando mucha gente [...] envié un capitán con 30 de a caballo y 100 peones, ballesteros y escopeteros y rodeleros y con mucha gente de los amigos, los cuales fueron y hubieron con

⁵ Señorío independiente con una clase dominante nahua-parlante, pero otopame en el grueso de su población. Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Toluca, Gobierno del Estado de México, 1986, p. 107.

⁶ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, (colección “Sepan cuantos”) 1978, p. 177.

ellos ciertos reencuentros, en que les mataron alguna gente de nuestros amigos y dos españoles.⁷

Posteriormente se rebelaron los habitantes del vecino señorío otomí de Tutotepec. En esta ocasión, Hernán Cortés personalmente acudió a sofocarla:

[...] se tornó a rebelar, y bajó de su tierra el señor con mucha gente y quemó más de veinte pueblos de los de nuestros amigos [...] y por esto, viéndome yo de camino de aquella provincia de Pánuco, los torné a conquistar. Y aunque a la entrada mataron alguna gente de nuestros amigos que quedaba rezagada y por las sierras reventaron diez o doce caballos, por el aspereza de ellas, se conquistó toda la provincia y fue preso el señor y un hermano suyo muchacho [...] fueron luego ahorcados, y todos los que se prendieron en la guerra hechos esclavos, que serían hasta doscientas personas, las cuales se herraron y se vendieron en almoneda.⁸ Los señoríos de Metztitlán y Tutotepec se distinguieron desde la época prehispánica por su tenaz resistencia a ser conquistados por los aztecas, a pesar de la cercanía. Lo mismo ocurrió durante los primeros años del virreinato ante los abusos de los españoles. Al momento de la rebelión, estos antiguos reinos independientes se dieron a la tarea de quemar pueblos y matar a los vecinos que habían aceptado el dominio español.

Pero no sólo el otomí de la sierra hidalguense rechazó a los europeos y su religión. También las poblaciones de mayoría nahua aledañas a la cuenca de México existían núcleos otomíes que en palabras de Galinier, “representaron una de las poblaciones más reacias al adoctrinamiento.”⁹ Al respecto, Charles Gibson escribió que “los otomíes estaban menos perfectamente instruidos que los indígenas que hablaban náhuatl, en parte porque sus viviendas estaban dispersas por las colinas y en parte porque se resistían a la enseñanza cristiana”. Continúa diciendo: “en palabras del cura de Huehuetoca, eran *excesivamente brutos*, y

⁷ *Ibidem*, p. 178.

⁸ *Idem*.

⁹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/INI, 1990, p. 57.

recomendaba (el cura) que se les obligara mediante toda la fuerza necesaria a adoptar el cristianismo.¹⁰

En el Valle de México, donde la evangelización tuvo un mayor desarrollo, los otomíes representaron una de las poblaciones más reacias al adoctrinamiento. Autores y cronistas concuerdan en que los sacerdotes se quejaban unánimemente de la brutalidad de los otomíes, de sus prácticas inmorales como el adulterio, y sobre todo de su embriaguez. Los religiosos reprobaban tanto como pudieron el uso inmoderado del pulque y los excesivos gastos destinados a los rituales indígenas.



Bebedores de pulque instigados por demonios. Xoxoteco

Robert Ricard identificó claramente las formas de evasión de los otomíes ante los agustinos, pero subestimó los alcances de la resistencia de los que habitaban la sierra cuando afirmó:

no consiguieron los indígenas rechazar por la fuerza la predicación del evangelio, por estar detrás de ella el poder militar y político

¹⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI editores, 1980, pp. 118-119.



de España [...] quedaban apegados a sus antiguas ideas y ritos religiosos, amaban a sus viejos dioses, no les quedó otra salida sino una tenaz y persistente resistencia. No pudiendo defenderse de modo activo, lo hicieron con la inercia y el disimulo [...] la forma en que se opusieron resultó muy sencilla en sus procedimientos: huir ante los misioneros, hacer el vacío en torno de ellos, evitar cualquier trato, esconderse. Tal fue la acogida que tuvieron los primeros agustinos en la sierra alta, pero esta táctica sólo era posible en regiones apartadas, no caídas aún bajo el dominio de los españoles, ni podía durar mucho tiempo.¹¹

También Ricard señaló la gran diferencia de trato de los frailes hacia los otomíes respecto de los nahuas. Escribió:

En Atotonilco [el Grande] daban la comunión a todos los indígenas mexicanos, o sea a los de habla náhuatl, salvo pocas excepciones, pero admitan a ella sólo a un reducido número de indígenas otomíes, a quienes juzgaban de menor capacidad mental, sin dejar por esto de irles educando más y más a fin de que aumentara el número de comulgantes; en Pahuatlán [Puebla], con todo y haber allí una gran proporción de otomíes, muchos comulgaban en Pascua. En otros lugares, por ejemplo en la sierra de Metztlán, tenían que ser más circunspectos: se trataba de una población aún “dura” y de mente “grosera”, de modo que sólo daban la comunión en los poblados grandes”.¹²

Es evidente que el trabajo de los agustinos entre los otomíes (al menos en el actual estado de Hidalgo) se diferenció mucho de la actitud y métodos usados con otros indígenas. Galinier escribió: “en la sierra, el clima de hostilidad ante la evangelización contrasta evidentemente con la actitud de calculada sumisión que asumían los indígenas de Tulancingo, donde el control se llevó a cabo en condiciones más humanas”.¹³

¹¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, México, FCE, 1990, p. 391.

¹² *Ibidem*, p. 220.

¹³ Galinier, *op. cit.*, p. 55.



Las críticas hacia los otomíes contrastaron durante todo el siglo XVI con cierta indulgencia paternalista que los religiosos mostraban hacia los nahuas. Estas descripciones evocan algunos conceptos pintados en Actopan y Xoxoteco: “mueren por el vicio de la embriaguez que entre ellos usan muy de ordinario [...] son de inclinaciones bárbaras [...] flojos que si tuvieran que comer sin trabajar se estarían echados toda su vida; mal mandados, acuden a las cosas tocantes a la doctrina [...] hablan la lengua otomí sola.”¹⁴

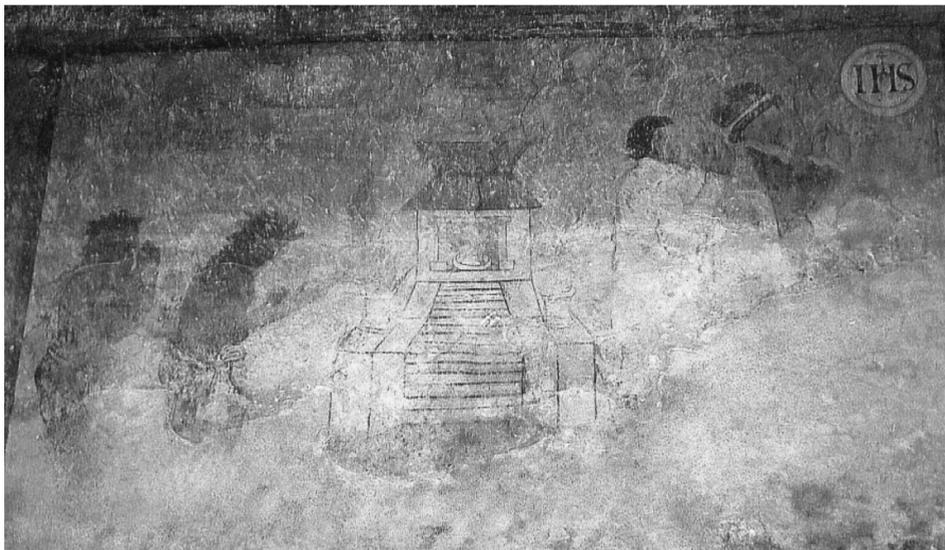
Refiriéndose a los otomíes, Gibson señala que “los ministros hablaban con vehemencia de las dificultades para controlar la ebriedad, el concubinato y la haraganería [...] se quejaban de que los dineros del pueblo eran gastados en bebidas y en festivales y que no quedaban fondos para la iglesia.”¹⁵

Ante la fidelidad empecinada de los otomíes hacia sus dioses, algunos frailes se hacían de la vista gorda porque así les convenía: Gibson escribió: “el cura de Tequixquiac explicaba que no se había atrevido a hablar contra la brujería y la magia indígenas porque si lo hacía los indígenas se negarían a proporcionarle alimentos.”¹⁶ Sin embargo, los frailes tuvieron que echar mano de todos los recursos a su alcance en su afán de combatir las viejas costumbres, como fue el caso que nos ocupa (el empleo del infierno), donde se muestran los aterradores castigos que recibirían los idólatras, los polígamos, los borrachos y los ladrones. Es probable que estas pinturas hayan sido realizadas en un momento en que el entusiasmo original por los bautismos masivos, dio paso a la frustración cuando se dieron cuenta de la persistencia de los indígenas en su antiguo modo de vida.

¹⁴ Francisco, del Paso y Troncoso *Papeles de la Nueva España, México. Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, México, Editorial Cosmos, 1979, p. 20.

¹⁵ Gibson, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶ *Idem.*



Representación del pecado de idolatría. Xoxoteco

La ausencia de pueblos y la gran dispersión de la población obligaron a los agustinos a congregar a los indígenas para poder cristianizarlos. Esta decisión también benefició al resto del estrato español porque facilitaba la extracción del tributo. Sin embargo, al quitar a los naturales la posesión directa de sus tierras, la política de congregaciones provocó la destrucción del mundo indígena en muchos sentidos. Por ejemplo, a consecuencia de ello, a fines del siglo XVI ocurrió un gran despoblamiento de toda la zona alta otomí que provocó el éxodo de mil familias a Tutotepec que “huyeron al mismo tiempo de la evangelización.”¹⁷ Desde la época prehispánica, tanto Tutotepec como Metztlán se habían caracterizado por ser regiones de refugio y exilio político.¹⁸

En Tantoyuca (dependiente de Metztlán en el siglo XVI) los indígenas se enfrentaron a los frailes negándose a trabajar a su servicio y exigiendo la restitución de los bienes de comunidad que les habían sido sustraídos por los religiosos.¹⁹ Como en otros casos conocidos, los frailes utilizaron primero los

¹⁷ Galinier, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸ Primero por la llegada de los chichimecas a Tula alrededor del 900. Después, a raíz de la destrucción de Xaltocan por Tezozomoc en 1395.

¹⁹ AGNM, *Indígenas*, vol. 2, exp. 937, f. 215v.



recursos comunitarios para satisfacer las necesidades de los conventos, pero después para fines personales. Esta práctica provocó reacciones violentas por parte de los indígenas, como lo revela un documento dirigido por el virrey Luis de Velasco a las autoridades de Tulancingo en el que menciona una revuelta surgida en Tutotepec, en la que los otomíes se negaban a aportar recursos económicos para la celebración de las fiestas católicas.²⁰

Galinier menciona que al terminar el siglo XVI, en la zona otomí poblano-hidalguense, lo fundamental de la religión aún seguía en pie. Solamente los ritos más evidentes (como los sacrificios humanos) habían sido eliminados por la presión de los frailes. En esta región, el control español (que como en otras latitudes, consistió en eliminar el poder central manteniendo las formas locales de gobierno, pero integradas al esquema hispano) resultó inoperante debido a la ausencia de estructuras indígenas centralizadas, por lo que grupos otomíes pudieron escapar a la influencia española, a diferencia de sus vecinos de lengua náhuatl.²¹

Regresando al tema de la persistencia de los otomíes en sus esquemas culturales originales (que a ojos de los frailes eran casi siempre pecados), es posible hacer una larga lista de casos de indígenas perseguidos por la inquisición a causa de su promiscuidad sexual, prácticas idolátricas o tan cosas tan simples como decir “que el concubinato no era pecado”,²² pero sólo mencionaremos algunos ejemplos.²³

Los indígenas Alonso Tacátetl y Antonio Tanixtetl fueron bautizados alrededor de 1535 en las cercanías de Tula por frailes agustinos. Unos meses después les fue abierto un juicio por esconderse de los frailes y seguir ofreciendo a sus dioses –especialmente a Tláloc–, comida y bebida ritual e incluso su propia sangre, la cual se extraían de las piernas con navajas de pedernal y púas de maguey. Tenían escondidos en una cueva efigies de algunos dioses prehispánicos, máscaras, pinturas, libros y otros objetos de culto. Tacátetl fue acusado también de ser “nagual” (se supone que por las noches se convertía en jaguar); de haber realizado sacrificios humanos; de tener varias mujeres y procrear con su propia

²⁰ AGNM, *Indígenas*, vol. 6, 1ª parte, f. 246.

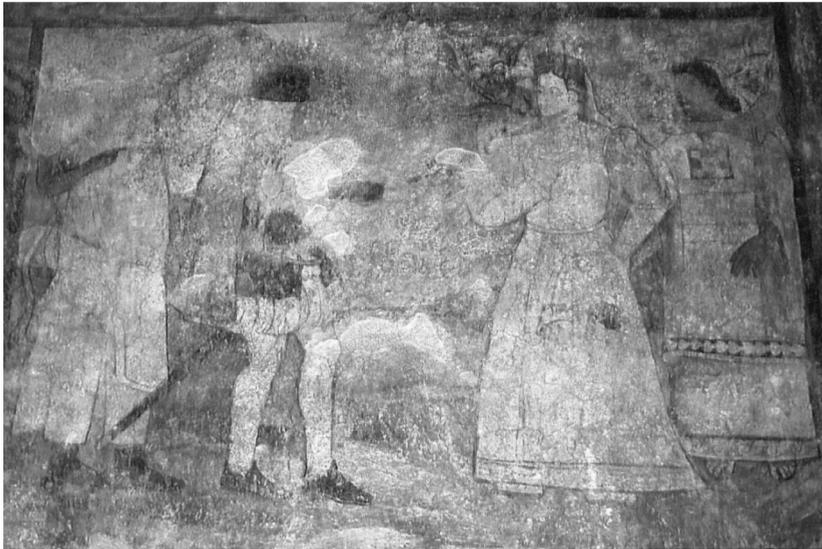
²¹ Gibson, *op. cit.*, p. 61.

²² *Procesos de indígenas idólatras y hechiceros*, México, publicaciones del Archivo General de la Nación III, [1912] (edición facsimilar, 2003).

²³ No todos los casos que presentamos corresponden al siglo XVI, pero al abarcar incluso hasta el siglo XVIII, confirma nuestra hipótesis de que la evangelización fue superficial e incompleta.

hija dos veces. Por su parte, el hijo de Taníxtetl, que fue educado por los frailes, reprendía a su padre y por ello fue duramente golpeado.²⁴

La poligamia y el amancebamiento fueron una práctica difícil de erradicar, aun entre indígenas conversos. Fray Andrés de Olmos descubrió que el cacique del pueblo de Matlatlán (en el actual municipio de Zacualtipán, Hidalgo)²⁵ a quien él había casado, tenía además de su esposa diecisiete concubinas. Este cacique, de nombre don Juan, se hacía enfermo para no tener que asistir a la iglesia el día de Pascua; se quedaba en casa sacrificando a sus dioses; ante uno de sus ídolos se quejaba y lloraba amargamente la impotencia de los vencidos, exhortaba a los indígenas para que no creyeran en la doctrina cristiana y al joven educado en el convento que adoctrinaba a los indígenas lo llamaba despectivamente “sirviente de los frailes.”²⁶



Interesante representación de los pecados relativos a la carne: poligamia, lujuria, adulterio. Nótese la presencia de figuras demoníacas atrás de las mujeres, Xoxoteco.

²⁴ Aunque probablemente eran nahuas, vivían en una zona predominantemente otomí, por lo que se asemejaban culturalmente con éstos. AGNM, *Inquisición* “Proceso del S. O. contra Tacátetl y Taníxtetl, indígenas, por idólatras”, 1536, t. 37, expediente 1.

²⁵ Hay mucha evidencia de la presencia de Fray Andrés de Olmos tanto en Tepeapulco como en Huejutla, ambos en el actual estado de Hidalgo.

²⁶ AGNM, *Inquisición*, “Proceso seguido por fray Andrés de Olmos contra el cacique de Matlatlan”, 1539, t. 40, expediente 8.

El nagualismo (capacidad de los chamanes de convertirse en animal) era una creencia muy común entre los otomíes. Dice Grijalva:

Aquellos tigueros y leones eran ciertos indígenas hechiceros a quienes ellos llamaban nahuales que por arte diabólica se convertían en aquellos animales. De esta arte diabólica se vieron algunos rastros en nuestros tiempos, porque el año 79, apretaron a muchos indígenas y ellos confesaron su culpa y fueron ajusticiados por ello.²⁷

En 1614 el indígena Pablo, de Ixmiquilpan, fue acusado de nagual que se transformaba en jaguar. Según sus declaraciones, cuando tomaba la figura de felino iba a un mundo mejor, a una tierra muy deleitable en donde se comían mejores manjares que en esta.²⁸

En 1624 se formuló una acusación contra un indígena de Zimapán porque “se transformaba en animal”. En el proceso que se conserva, los testigos afirmaron que en una ocasión entró a visitar a unos amigos cuando se estaba transformado en jaguar. Éstos, presos de miedo, lo atacaron. Al día siguiente murió en su casa, en su naturaleza humana, de los golpes que recibió la noche anterior cuando andaba en forma de jaguar.²⁹ En 1672 fue acusado un indio de Tulancingo por la misma causa.³⁰

En 1710 fue acusado en Actopan José Lozano, de casta loba, por idólatra. La india Mónica Angélica declaró en sus testimonios que:

habrá como tres años [...] que en compañía de otras personas fueron a las cuevas de los *mamandis*, a ofrecer sacrificios a unos ídolos, que son unas piedras que están dentro de dicha cueva y que tienen forma de gente [...] decían los indígenas que de aquella cueva con ídolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera [...] habiendo salido de dicha

²⁷ Grijalva, *op. cit.*, p. 82.

²⁸ AGNM, *Inquisición*, “Denuncia contra Pablo, indio, por nagual, Ixmiquilpan”, 1614, t. 303, fs. 64-70.

²⁹ AGNM, *Inquisición*, “Testificación contra un indio, nagual, de las minas de Zimapán”, 1624, t. 303, f. 69.

³⁰ AGNM, *Inquisición*, “Información contra Antonio Núñez y Joseph Santiago, mulatos, por haber azotado a un indio acusándolo de brujo”, 1672, t. 517, fs. 560-598.

cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando [...] creyendo que los ídolos le habían enviado el agua.³¹

El poder de las creencias otomíes era tal que a veces contagiaba a algunos españoles laicos. En 1770 en varios pueblos en los alrededores de Tulancingo fueron descubiertos santuarios con ídolos y ofrendas en las cimas de los montes. Fueron procesados varios indígenas, sus “maestros de ídolos” y dos españoles, los hermanos Manuel y Joseph Gómez. Este último fue sorprendido en su milpa en Tenango en compañía de unos indígenas “idolatrando en un paraje oculto con una olla de tamales, unos papeles colorados en el tamaño de medio pliego, cuya demostración se llama pagar al monte, a la tierra, al aire y al agua lo que se les debe para que no hagan daño a las gentes”. El español se defendió diciendo que había hecho esas ofrendas “para ver si conseguía la salud de su hijo”, ya que su enfermedad venía “del hechizo que le habían hecho porque no le había pagado a la milpa.”³²

Gibson menciona que la apatía indígena generaba entre los misioneros un grave sentimiento de frustración. En fechas tan tempranas como 1550, la asistencia a la iglesia ya estaba declinando. Esta tendencia no cambió, al grado que en el siglo XVIII, “las poblaciones indígenas no ponían objeciones a la secularización de las parroquias porque, como declaró el virrey en 1755, odiaban a los frailes.”³³ Tal vez parte del odio a los frailes venía por los maltratos que también éstos propinaban a los indígenas. El mismo autor escribió: “el castigo y la fuerza desempeñaron un papel mayor en la conversión en México de lo que suele reconocerse.”³⁴ Sin embargo, creemos que el carácter superficial de la evangelización restó eficacia incluso a los castigos y torturas que eran impuestos a los indígenas empecinados en las prácticas paganas.

Otras características importantes de la cultura otomí fueron la gran flexibilidad de su organización social, la ausencia de jerarquías políticas complejas y la inexistencia de centros ceremoniales con templos y rituales públicos sofisticados. En lo que fue la Teotlalpan y el Valle del Mezquital no existen vestigios arqueológicos de estructuras o monumentos, salvo algunos

³¹ AGNM, *Inquisición*, “El fiscal del S. O. contra José Lozano, de casta loba, por idólatra”, 1710, t. 715, exp. 18.

³² AGNM, *Inquisición*, “Proceso contra Joseph y Manuel Gómez, españoles, por idolatrías”, 1770, t. 1149, exp. 24.

³³ Gibson, *op. cit.*, p. 114.

³⁴ *Ibidem*, p. 119.



identificados como toltecas, teotihuacanos o de la llamada cultura Xajay.³⁵ A diferencia de muchas construcciones religiosas del siglo XVI en México, no existen evidencias de que los conventos del Mezquital estén edificados sobre estructuras prehispánicas. Ante la ausencia de una religión “visible” a la manera europea, los agustinos no supieron como cristianizar a fondo a una población que realizaba prácticas religiosas desconcertantes, lo que estimuló la persistencia subterránea de la antigua devoción. Galinier escribió al respecto: “Carentes de verdaderas estructuras religiosas, las ceremonias prehispánicas lograron mantenerse muy fácilmente gracias a diferentes procedimientos de «camuflaje», cuya huella es posible encontrar aún hoy”.³⁶

La región inmediata al norte de la ciudad de México en el siglo XVI, y que fue el escenario del “avance septentrional agustino” decidido por esta orden en el convento de Ocuituco (Morelos) en 1536, estaba habitada por otomíes (otomíes y chichimecas pames principalmente) con minorías nahuas, pueblos todos ellos que en el momento de la conquista se encontraban en un estado de desarrollo cultural inferior al de nahuas del centro de México, pero sin llegar a ser del todo nómadas como los habitantes de la Gran Chichimeca, cuya frontera estaba un poco más al norte.³⁷ Las diferencias culturales de esta zona intermedia se daban, entre otras causas por la condición de marginalidad que hemos referido: Metztlán por su localización remota y su condición soberana (que como ya comentamos, en varias ocasiones la convirtió en lugar de exilio político) y Actopan por encontrarse en el semidesierto. Es a esta gran región (que incluía un parte de la Huasteca) hacia donde los agustinos dirigieron sus esfuerzos a partir de 1536.

Como ya señalamos, la evangelización del mundo otomí no tuvo el mismo éxito que se logró en otros pueblos, principalmente por sus particularidades culturales, pero también por las características ambientales de las zonas donde habitan hasta la fecha. Por ello los agustinos se vieron obligados a desarrollar estrategias de evangelización diferentes a las que se habían empleado en las poblaciones indígenas de carácter urbano. Fueron pocos los lugares habitados por

35 Recientemente se encontraron vestigios en Ixmiquilpan de lo que se supone fue el barrio de Tlazintla, que se supone fue un enclave militar mexicana. Véase: <http://www.elindependientedehidalgo.com.mx/index.php/municipios/80-municipios-ixmiquilpan/50776-20120130-p13-n1>

³⁶ Galinier, *op. cit.*, p. 67.

³⁷ Aclarando que evidentemente existían categorías intermedias en cada uno de estos tres espacios geográfico-culturales.

gente de alta cultura náhuatl en el estado de Hidalgo³⁸ donde entraron los agustinos por su tardío arribo a la Nueva España. En cambio, en la sierra hidalguense y el valle del Mezquital desarrollaron actividades que adquirieron formas particulares debido a los distintos grados de resistencia y/o aceptación indígena.

Por tratarse de regiones alejadas y fragosas, donde prácticamente no existían concentraciones urbanas, los frailes mostraron cierto recelo y desconfianza. Una de las ideas que manejaron fue que el demonio había huido de las ciudades donde previamente se había predicado y ahora se refugiaba en la sierra. Este fenómeno era real para los sacerdotes de los ídolos, pues efectivamente habían huido de las zonas de predicación. Al analizar la biografía de algunos frailes, podemos observar cómo su actuación podía ser observada como una lucha real contra el demonio, como en el caso del agustino Antonio de Roa.

Tanto Juan de Grijalva como los biógrafos de Roa³⁹ narran la destrucción del dios Mola entre sus mayores hazañas. Esta imagen, llevada a Molango desde Metztlán, era tutelar de las demás deidades serranas. Según el relato de Grijalva, Roa llegó a su presencia acompañado de un grupo de indígenas conversos y lo desafió en presencia de los sacerdotes indígenas y de una gran cantidad de curiosos. Al ser inquirido sobre su verdadera identidad, el ídolo respondió ser “la más vil y miserable de todas las criaturas.” Cuando Roa le preguntó sobre el destino de los antepasados de los indígenas ahí presentes, Mola respondió: “están ardiendo todos en el infierno”. Acto seguido el fraile profirió un sentido sermón que provocó el enojo de los indígenas, quienes derribaron la efigie que se rompió al rodar desde lo alto del teocalli hasta el suelo.⁴⁰ A partir de esta prueba de supremacía occidental, se fundó en este sitio la primera iglesia de Molango.

Antonio de Roa, quien generalmente se hacía acompañar de un grupo de indígenas conversos, se hacía azotar por ellos frente a las cruces que encontraba en la Sierra Alta, donde los frailes “habían colocado un buen número de ellas para ahuyentar a los demonios que merodeaban por aquellos

³⁸ Estos pueblos se localizaban sobre todo en la región conocida como los llanos de Apan, escenario del trabajo franciscano; destaca Tepeapulco, donde Sahagún recogió, entre 1558 y 1560, el material de sus *Primeros memoriales*.

³⁹ Entre otros Teófilo Aparicio López con su libro *Antonio de Roa y Alonso de Borja, dos heroicos misioneros burgaleses en la Nueva España*, Valladolid, editorial Estudio Agustiniiano, 1993 y Lauro López Beltrán, *Fray Antonio de Roa, taumaturgo, penitente*, México, editorial Juan Diego, 1984.

⁴⁰ Aparicio, *op. cit.*, p. 96; Grijalva, *op. cit.*, p. 90.



lugares.”⁴¹ A este respecto Grijalva menciona que “como habían desterrado al demonio de los llanos donde ya se había predicado el evangelio y enarbolado el estandarte de la cruz, ellos se habían retirado a la sierra como [...] les sucede a los vencidos”.⁴² Esta idea es otra de las claves para comprender el empleo del infierno como elemento no sólo de conversión (porque estaba dirigido a indígenas ya conversos) sino de control social. Los europeos encontraron en América civilizaciones profundamente diferentes a las del viejo mundo y pronto les aplicaron su propia cosmovisión: al no haber llegado el mensaje cristiano, América era gobernada por el demonio. El abigarrado panteón mesoamericano, los sacrificios humanos y muchos otros rasgos de las culturas precolombinas reforzaban esa idea, la cual, de paso, sirvió para justificar y legitimar la invasión y el etnocidio que le siguió. Como hemos dicho, los religiosos creían que el demonio había huido de los lugares donde ya misionaban frailes católicos y que el hecho de colocar una cruz y realizar la misa hacía que el demonio saliera despavorido y se escondiera en lugares naturales (cuevas, barrancas, desiertos) y pueblos aún no cristianizados.

También cuenta Grijalva la historia de un sacerdote indígena de Molango llamado Ailitlcoatl que rehuía al padre Roa. Éste lo mandó traer a su presencia y una vez ahí le contó que el diablo le dijo:

[...] que se escondiese [...] y en caso de que te hallen conviene mucho que no entres en la iglesia aunque sobre el caso pierdas la vida [...] Dijo que era del pueblo de Texcoco donde había sido sacerdote de los ídolos y que cuando la conquista, viendo que se bautizaban todos, él por no bautizarse se había metido en aquellas sierras, donde había residido hasta aquel tiempo que era el año de 52. Confesó que tenía familiar trato con el demonio y que en diciendo misa en alguno de aquellos pueblecillos cercanos el demonio no aparecía en muchos días en todos los confines de aquel pueblo [...] y que se quejaba mucho de los frailes, en particular de fray Antonio.⁴³

El siguiente párrafo de Grijalva corrobora cómo los frailes creían que el demonio habitaba las cuevas de la región de Metztitlán:

⁴¹ Aparicio, *op. cit.*, p. 118.

⁴² Grijalva, *op. cit.*, p. 79.

⁴³ *Ibidem*, p. 174-75.



[...] siendo tan hermosa la frente de esta sierra, eran sus entrañas tan malas que estaban todas llenas de demonios que como buharros habían buscado aquellas soledades y como infernales víboras sus vivares y cavernas [...] allí, había asentado su corte el príncipe de tinieblas [...] movió la plática con algunos de los que ya eran nuestros y poco antes eran suyos: procuró reducirlos a su servicio y antigua adoración hablándoles visiblemente [...] habló con los principales de algunos pueblos baldonándolos, y llamándolos pusilánimes, fáciles y de pechos mujeriles, pues a persuasión de unos frailes de poca monta habían dejado su antigua adoración, en que ellos habían nacido y muerto sus mayores. Aseguróles su amistad y que los sacaría a paz y a salvo de todo si abjurasen la ley nuevamente recibida y se tornasen a la antigua.⁴⁴

Como vemos, en la mentalidad española del siglo XVI el demonio era el enemigo a vencer... y el mejor aliado, puesto que justificaba la invasión y el despojo del continente Americano.

Los frailes creían que la actitud hostil de los otomíes serranos ante los primeros evangelizadores agustinos era obra del demonio. El contexto sociocultural americano fue tomado como una confirmación de estas ideas. Una crónica de la época describió así la serranía hidalguense:

El sitio era desigual, destemplado, mal sano, uno de los más hórridos de cuantos tendrá el mundo, y por tal castillo, donde el autor de las tinieblas y padre del engaño y la mentira tenía su habitación más de asiento para mantener a aquellos infelices indígenas y miserables moradores a la raya de la sombra de la muerte, hechos caribes, por sus brutalísimas costumbres, que casi sola la figura externa manifestaban ser hombres.⁴⁵

Hemos hablado de las circunstancias que llevaron a los agustinos a utilizar el infierno como medio de control social. Veamos ahora un poco la ventajas que este recurso les proporcionó.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁵ Manuel González de la Peña, “Crónica de la orden de san Agustín en la Nueva España”; en: José Guadalupe Victoria, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta, siglo XVI*, México, UNAM, 1985, p. 42.



Empezaremos por reconsiderar la idea generalizada que se tiene del religioso bondadoso, generoso y sin ambiciones personales. Los intereses de los frailes no sólo se restringían a la “cura de almas”. Al autoerigirse como la máxima autoridad en los pueblos (incluso más que el encomendero), poseían el control de los recursos y de la mano de obra indígena y tenían injerencia en asuntos administrativos, jurídicos y políticos de los pueblos de indígenas.

Debido a la acumulación de riqueza y al control que ejercían en el medio indígena, los frailes “formaron el feudo en que el religioso era el señor feudal.”⁴⁶ En muchos sentidos competían con la figura de los encomenderos pues también explotaron el trabajo de los indígenas, pero debemos reconocer que también impulsaron la economía local. A veces de acuerdo, otras en conflicto, frailes y encomenderos aprovecharon la riqueza generada por el trabajo indígena y los recursos naturales de sus pueblos. Este constituyó el pago a los ex soldados de Cortés una vez que se agotó el oro y la plata, y el incentivo a las órdenes mendicantes por colaborar en la dominación de la América indígena. Pero los frailes tenían una ventaja sobre los encomenderos, pues además de administrar los bienes de la comunidad impartían los sacramentos, factor que les permitía involucrarse en la mentalidad indígena e influir más eficazmente en ella. Este era terreno vedado para los encomenderos. Las pinturas a que nos hemos estado refiriendo son parte de un recurso ideológico del que careció el resto del estrato español. Por ello los frailes fungieron como una autoridad social reconocida, aunque como hemos visto, existieron muchos casos de abierto rechazo y desconfianza por parte los indígenas.

Los frailes recibían limosnas en especie de los indígenas para su sustento y estos últimos estaban obligados a prestar servicios en los conventos (trabajo en las huertas, limpieza, y otras labores); a trabajar las sementeras, estancias de ganado, molinos y trapiches; aportar material de construcción y por supuesto trabajar en la edificación de las iglesias. Las suntuosas edificaciones agustinas fueron muy criticadas porque empleaban gran número de trabajadores nativos, siendo Actopan y Metztlán dos buenos ejemplos. Es cierto que los agustinos tuvieron especial interés en la formación de escuelas, hospitales, cofradías y cajas de comunidad, pero funcionaban bajo su control y administración, y en muchos casos se observaron abusos por parte de los frailes.⁴⁷

⁴⁶ L. B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México, FCE, 1992, p. 99.

⁴⁷ Especialmente útil para conocer la dinámica socioeconómica de los conventos agustinos es el libro de Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

Los indígenas recibían un trato paternalista, al grado de que no se les permitía aprender el español.⁴⁸ Y aunque en un principio se intentó integrarlos al clero, después los europeos se desistieron por considerar a los nativos demasiado dados a los placeres de la carne.

Muchos autores han insistido en calificar a la evangelización mexicana como un triunfo. Sin embargo cabe preguntarse (al menos para el caso de los agustinos) ¿fue suficiente la impartición de sacramentos para la transformación de la conciencia indígena? El hecho de bautizar a tres mil indígenas y confesar hasta 500 o más diariamente ¿puede considerarse realmente un logro? ¿Qué tanto los indígenas hacían realmente suya la doctrina cristiana a partir del bautismo? Pocos años después de haber iniciado su trabajo (al mediar el siglo), los frailes se dieron cuenta de que no habían logrado convencer a los indígenas, que éstos entendían a su manera los conceptos del cristianismo y que no habían aceptado abandonar del todo sus antiguas creencias y prácticas. En un documento de la época se asentó: “desde á poco tiempo vinieron á decir á los frailes, cómo escondían los indígenas los ídolos y los ponían en los pies de las cruces, ó en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar al demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría”.⁴⁹

Otro lugar común en la historiografía de la evangelización mexicana es que los frailes defendían a los indígenas de los encomenderos. Pero la realidad es que en pocos casos los religiosos se quejaron de la explotación que ejercían los europeos laicos hacia los indígenas.⁵⁰ Las rivalidades que existieron entre ambos grupos fue por el control de la mano de obra indígena y por adquirir y mantener el poder económico y político. Sin embargo, la relación frailes-encomenderos se hizo amigable cuando desde la Corona se trataron de implantar las Leyes

⁴⁸ Don Francisco Pérez, cura de Actopan, no quería en su iglesia otro catecismo que no fuera en imagen, para que no se corrompieran sus indígenas al contacto con las letras europeas, haciendo azotar a los que hablaban castellano. Ricard, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980, t. I, p. 32.

⁵⁰ Siempre existirán ejemplos para contradecir esta afirmación, pero proporcionalmente hablando son pocos. Para el caso que nos ocupa, destaca el agustino Nicolás de Vite, quien mandó cortar las moreras en cuyo cultivo eran penosamente explotados los nativos de Metztlán. “Parecer de la orden de san Agustín, sobre el modo que tenían de tributar los indígenas en tiempo de la gentilidad. Mexitlán, a 27 de agosto de 1554”; en: Francisco del Paso y Troncoso (recop.), *Epistolario de Nueva España*, ts. VI y VII (1553-1554); (1505-1818). Tampoco puedo dejar de reconocer aquí el admirable trabajo de Bartolomé de las Casas por la defensa de los indígenas.



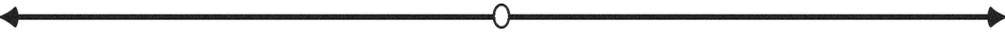
Nuevas, que al tratar de debilitar el poder de los encomenderos en Nueva España, afectaban también los intereses de los frailes. Las órdenes enviaron religiosos para hacer ver al rey la gravedad de su error. Como reacción a estas disposiciones, se convocó en la ciudad de México a la junta eclesiástica de 1544, presidida por el consejero de Indias Tello de Sandoval, con la participación de los agustinos Juan de San Román, Jorge de Ávila, Alonso de la Veracruz y Diego de Vertavillo quienes (junto con muchos otros franciscanos, dominicos y miembros del clero secular), se manifestaron en contra e hicieron ver al rey los inconvenientes de limitar las encomiendas y los repartimientos. Los convocados coincidieron en que si se llevan a cabo las Leyes Nuevas “Dios nuestro señor e Su Majestad serán muy deservidos y las rentas y patrimonio real mui disminuido y la Nueva España dagnificada”.⁵¹ En dicho cónclave, Fray Domingo de la Cruz expresó: “la Nueva España [ha sido] dagnificada con las nuevas Ordenanzas [...] el patrimonio real se disminuyría e vendría todo en total perdición [...] ya los yndios entienden lo de la guerra e no se espantan de cavallos ni armas y se an probado a levantar y si no fuera el Visorrey en persona a ello y estubo en punto de perderse la tierra”.⁵²

Por otro lado, conforme avanzaba el siglo los agustinos tuvieron que hacer frente a la relajación a la regla, pues se iban agregando personas nacidas en América, cuya entrega y observancia era, según el criterio de autores como Antonio Rubial García, marcadamente menor a la de los peninsulares. Los conflictos con el empoderamiento del clero secular (favorecido ahora por la Corona) se hicieron más frecuentes, esto aunado a la disminución de limosnas por parte del rey español. Pese a esto, mantuvieron sus privilegios en el siglo XVI y continuaron ocupando un papel importante en el desarrollo de la sociedad novohispana.

Las pinturas agustinas con el tema del infierno en las regiones otomíes del actual estado de Hidalgo obedecen a una serie de circunstancias espacial e históricamente determinadas. El momento en que fueron realizadas corresponde al fin del auge del infierno que experimentó el mundo occidental entre los siglos XIV y XVI. Las órdenes mendicantes llegaron a América con su cosmovisión

⁵¹ Cuyas conclusiones se consignan en la “Relación sumaria de la información que se trajo de la Nueva España a pedimento de la ciudad de México, y se tomó por el gobernador e audiencia real de la Nueva España, 1530”. Archivo General de Indias (AGI), *Indiferente General*, fs. 456-463, publicado en Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México* (1524–1555). Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991, pp. 310-315.

⁵² *Ibidem*.



intacta y los murales, aunque realizados en el marco del Nuevo Mundo, proceden de una mentalidad formada en el medioevo. La idea del infierno y el purgatorio se había recrudecido en la llamada “crisis de la baja Edad Media”, que incluyó un brusco descenso de la población por las epidemias (entre las que destaca la peste negra), la permanente situación de guerra y las hambrunas provocadas por la caída de la producción y la acentuación de las tensiones sociales. A este marco general habría que sumar las terribles epidemias ocurridas en México en los años alrededor de 1545 y 1570.

Pero las obras objeto de este escrito no son sólo parte de una moda, ni fueron usadas únicamente con fines de evangelización. La utilización del infierno en la cristianización agustina del mundo otomí fue parte de una estrategia de sometimiento. Funcionó como apoyo ideológico al proceso de conquista en un medio social renuente a aceptar los patrones europeos.

Al llegar a América las órdenes encontraron una realidad cultural desconocida que creyeron demoniaca y trataron de cambiar, al tiempo que afianzaron el dominio colonial a través de distintos medios. La pintura mural fue un recurso importante en este proceso, pues complementaba otras formas de control. Obras como estas no podrían realizarse en la actualidad (a menos que tuviesen un carácter eminentemente artístico), y ese sentido testimonial es lo que les confiere un gran valor. Por ello, creemos las pinturas de Actopan y Xoxoteco responden a una problemática particular en el ámbito cultural, económico y político, porque no fueron usadas de la misma manera en otros contextos. La experiencia en el medio otomí fue distinta a la que tuvo el clero regular con otros grupos mesoamericanos debido a las razones que hemos expuesto a grandes rasgos.

Como hemos visto, existieron circunstancias que limitaron el desarrollo de los otomíes y los obligaron a una existencia precaria, aunque hubo zonas y momentos de mayor desarrollo sociopolítico como lo fueron el señorío de Metztlán o el efímero reino de Xaltocan. Para el caso del actual estado de Hidalgo, los otomíes serranos habían logrado mantener su independencia de los mexicas, pero los del Mezquital estaban bajo su dominio al tiempo de la llegada de los españoles. Por tanto, la resistencia de los otomíes serranos (Metztlán y Tutotepec) al control español fue mayor que la de los del valle, quienes ya estaban acostumbrados a tener otros amos. Los otomíes serranos se rebelaron en varias ocasiones contra los españoles, debido –según el propio Hernán Cortés– a los abusos y tropelías realizados por algunos conquistadores. Igual que los otomíes



del valle, manifestaron una resistencia –a veces activa y casi siempre pasiva– a la evangelización en todas sus etapas.

Otro factor que influyó definitivamente en el uso de los recursos visuales fue la dificultad del idioma. El padre Cuevas, todavía en el siglo xx, se refiere así a la lengua e idiosincrasia otomíes: “Es como se ve, una lengua salvaje en grado sumo y por lo tanto no es maravilla que sea casi imposible expresar en ella ideas metafísicas ni espirituales que a fuerza tenían que enseñar los misioneros. [Los otomíes eran] hombres errabundos, con una cultura decadente y con instintos atávicos reprobables”.⁵³ Los agustinos no fueron ajenos a estos prejuicios y eran muy marcadas sus diferencias de trato hacia grupos nahuas y otomíes, como ya comentamos.

Otro factor a considerar es el medio ambiente. Las crónicas agustinas, principalmente la de Grijalva, constantemente señalan las adversas condiciones medio ambientales de las zonas otomíes. Trátese del semidesierto o la sierra, su aspereza, alejamiento y clima extremoso eran escenarios propicios para todo tipo de calamidades como brujos, seres demoniacos, fieras salvajes e indígenas indómitos.

A todas estas circunstancias se añadía el “problema chichimeca”, ya que estos nómadas rechazaron tenazmente el avance español en sus territorios de caza y recolección. Grupos chichimecas habitaban algunas zonas del señorío de Metztlán, pero vagaban libremente en la Sierra Gorda, que limitaba a Metztlán por el oeste y a Actopan-Ixmiquilpan-Huichapan por el norte. El problema con los chichimecas aridoamericanos se agudizó por el descubrimiento de los minerales de Zacatecas y Guanajuato, porque para llegar a ellos debía atravesarse territorio nómada. Algunos conventos de la frontera mesoamericana fueron atacados desde la década de los treinta del siglo xvi, y a mediados de esta centuria empezaron a atacar también las caravanas y los puestos españoles de avanzada, lo que obligó al gobierno virreinal a emprender contra ellos una guerra “a fuego y a sangre” a partir de 1550, que si bien menguó hacia 1600, continuó con altibajos durante todo el periodo virreinal. Antes, los agustinos habían intentado la penetración a la Sierra Gorda desde Metztlán, fundando tres conventos en la línea fronteriza: Chichicxtla, Chapulhuacán y Xilitla, los cuales fueron atacados varias veces, quemándolos y matando a sus moradores, lo que obligó a los constructores a colocar los conventos sobre los templos, a fin de resistir los ataques, lo que

⁵³ Mariano Cuevas, *Monje y marino. La vida y los tiempos de fray Andrés de Urdaneta*, México, Galatea, 1943, pp. 161-163.

constituye otro rasgo *sui géneris* de la evangelización agustina en el actual estado de Hidalgo.

Pero el problema no eran sólo los ataques. Los chichimecas arengaban a los otomíes de los pueblos cercanos a regresar a la gentilidad y a sumarse a la guerra contra España. En cierta medida lo lograban, ya que, junto con los chichimecas, algunos otomíes se asentaron en tierra de guerra y apostataron de la religión cristiana (pues ya habían sido bautizados).⁵⁴ Las pinturas de Actopan y Xoxoteco fueron muy probablemente también propaganda ideológica anti-chichimeca dirigida a indígenas otomíes conversos. En otro trabajo, hemos tratado de demostrar que los murales del templo de Ixmiquilpan fueron parte de una campaña propagandística para afianzar al otomí que participó en la guerra chichimeca.⁵⁵ Los chichimecas de guerra no sólo eran un obstáculo a la expansión minero-ganadera hispana, sino un mal ejemplo y una influencia peligrosamente negativa para los pueblos sedentarios fronterizos, principalmente los tarascos y los otomíes. Era urgente, además de la guerra, reforzar la propaganda a favor de la causa española entre los otomíes, pues éstos no eran aliados incondicionales ni estaban plenamente convencidos del cristianismo, ya que ellos ejercían también sus propias formas de resistencia, aunque éstas fuesen en su mayoría pasivas.

Se puede argumentar en contra que los elementos escatológicos existieron en otras latitudes de la Nueva España, pero no conocemos ningún caso que se compare con los que estudiamos aquí. Además, cuando se usó en forma didáctica, el tema del infierno con elementos escatológicos (ya sea hablado, pintado, grabado, impreso o actuado) incluía generalmente escenas alusivas a la Gloria, elemento que no existe en los murales que estudiamos, al menos en forma evidente.⁵⁶

Los chichimecas también atacaron conventos agustinos en Michoacán, pero sin efectos tan devastadores. Los ataques chichimecas contra conventos hidalguenses fueron muy crueles. Además, las diferencias geográficas entre una y otra región son muy marcadas. Las crónicas señalan que la geografía hidalguense era más áspera que la michoacana, además de que en la segunda había una

⁵⁴ José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII*, México, Archivo General de la Nación, 2003, p. 196.

⁵⁵ Arturo Vergara Hernández, *Los murales de Ixmiquilpan, ¿evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?*, México, UAEH, (Colección "Patrimonio Cultural Hidalguense"), 2010.

⁵⁶ Aunque hemos insistido en que estas pinturas son más que simples recursos didácticos en la evangelización, es claro que los temas del muro testero en ambas capillas, donde se presentan algunos de los principales dogmas del catolicismo, sí lo son.



sociedad con más rasgos de alta cultura (el imperio purépecha). Recordemos que para los frailes el demonio habitaba en zonas agrestes, lo que hacía más temibles los ataques de los habitantes de estas zonas. Finalmente, debemos considerar que la guerra era inevitable para los chichimecas, pues la rendición les significaba la muerte, incluso por venganza, o un cautiverio penoso bajo formas de vida insufribles, “por lo que buscaban y hallaban un estímulo agonístico en sus constantes triunfos parciales, a los que contribuían indígenas que desertaban de las filas europeas.”⁵⁷

Otro elemento que influyó en la ejecución de los murales fue el conflicto entre indígenas y españoles. La depredación que hicieron los encomenderos de Metztlán fue muy grande, debido a la disposición de mano de obra y a la riqueza de la vega y la laguna. Lo mismo pasaba en Actopan, aunque en menor medida. Esto se debía a que las instituciones de justicia estaban bajo control español con intereses particulares; aun cuando el rey o el virrey hubiesen querido dar un trato justo a la población indígena, sus intentos chocaban con las redes de complicidad encomenderos-oficiales reales. El estrato superior blanco de la sociedad novohispana funcionaba a través de redes familiares y políticas en las que también participaban frailes y encomenderos. En el caso particular de Metztlán, estos últimos estaban emparentados con la burocracia o pertenecían al círculo de amistades de la élite gobernante, lo que les permitía abusar impunemente de sus encomiendas.⁵⁸

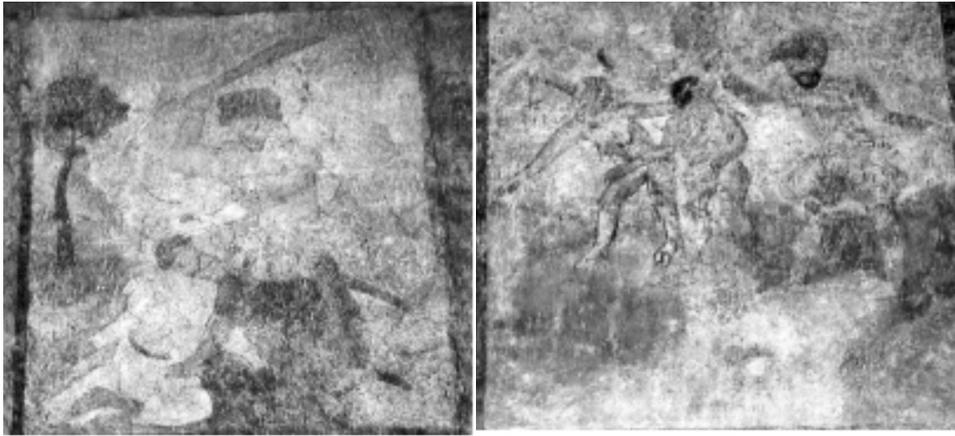
La enorme encomienda de Metztlán fue repartida entre varias familias (una de ellas emparentada con Hernán Cortés), que se dedicaron a sobreexplotar a los indígenas. Los documentos de la visita de Diego Ramírez son una prueba contundente de ello. Fueron muy graves y frecuentes los maltratos y vejaciones: mataron a varios indígenas, les tomaban sus tierras y los obligaban a sembrar moreras en ellas; les imponían un tributo exagerado y los obligaban a llevarlo sin paga a la ciudad de México; a los chichimecas de Tenango los obligaban a trabajar en las minas de Ixmiquilpan y a prestar servicios personales a cambio de un mísero pago; también los usaban como tamemes, a pesar de las prohibiciones de la Corona. Los indígenas huían de los pueblos por el maltrato e incluso fueron en varias ocasiones a la ciudad de México a quejarse, lo que motivó al rey a

⁵⁷ Cruz, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁸ María de Barrios (encomendera de Metztlán) estaba casada con el Dr. Gómez de Santillán, miembro de la audiencia. Alonso de Mérida (también en comendero de Metztlán) era suegro del factor Juan Velásquez de Salazar y éste a su vez era pariente de Ángel de Villafaña, juez de comisión de la Audiencia.

enviar a Diego Ramírez a investigar e impartir justicia. Años antes, Nuño de Guzmán había capturado cientos de indígenas huastecos para llevarlos a vender a las Antillas, pero muchos preferían arrojarse al mar en el trayecto.

Después de analizar las partes, y en una lucha enconada contra el poder e influencia de los encomenderos y de otros empresarios como Alonso de Villaseca, Diego Ramírez resolvió confiscar la encomienda de Metztlán, pasarla a la Corona y moderar los tributos, condenó a diez años de destierro a los encomenderos y el pago de fuertes multas e indemnizaciones. Desafortunadamente ninguna de estas medidas se llevó a cabo debido al “tráfico de influencias” y a la prematura (y sospechosa) muerte de Ramírez.⁵⁹



Una sección de los murales muestra a un encomendero español golpeando a un indígena converso (puesto que está vestido), al tiempo que lo pisa y le jala los cabellos. Otra imagen colocada exactamente abajo, muestra a un indígena vestido a la antigua usanza que abrazado por un demonio, se aleja del encomendero que hace ademanes de enojo. Estas imágenes pueden interpretarse de la siguiente manera: es mejor que te bautices aunque te golpeen, porque la libertad pagana te conduce al infierno. Creemos que estas imágenes también son una alusión al problema del

⁵⁹ Sobre la visita de Diego Ramírez a Metztlán se conservan los documentos recopilados por Francisco del Paso y Troncoso en el Archivo General de Indias que se encuentran a resguardo en el Museo Nacional de Antropología, algunos de los cuales fueron publicados en el *Epistolario de la Nueva España*. Varios autores los han trabajado, entre ellos: Walter Scholes, “The Diego Ramírez visita in Metztlán”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, núm. 1, 1944.

maltrato indígena por parte de los encomenderos de Metztlán, que obligaron al virrey a enviar al visitador Diego Ramírez a investigar e impartir justicia.

Como hemos visto, existen condicionantes históricas, económicas, culturales y políticas para la realización de las pinturas del infierno en Actopan y Xoxoteco. Por eso, estas pinturas son únicas en el panorama del arte de la evangelización en México, y son un testimonio invaluable de dicho proceso.

Bibliografía

- Aparicio López, Teófilo, *Antonio de Roa y Alonso de Borja, dos heroicos misioneros burgaleses en la Nueva España*, Valladolid, Editorial Estudio Agustiniiano, 1993.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1986.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1974. “Sepan cuantos...”.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1971. “Sepan cuantos...”.
- Cruz Rangel, José Antonio, *Chichimecas misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII*, México, Archivo General de la Nación, 2003.
- Cuevas, Mariano, *Monje y marino. La vida y los tiempos de fray Andrés de Urdaneta*, México, Galatea, 1943.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/INI, 1990.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980, t. I y II.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1980.
- González de la Peña, Manuel “Crónica de la orden de san Agustín en la Nueva España”; en: Victoria, José Guadalupe, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta, siglo XVI*, México, UNAM, 1985.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.

EL PECADO Y EL DELITO. EL ESTUPRO EN LA CAPITAL NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII

Lourdes Villafuerte García
INAH-Dirección de Estudios Históricos

La sociedad novohispana estaba regida por dos instituciones principales: la Iglesia y la Corona. Cada una de ellas había dado un marco normativo para salvaguardar el orden social. La Iglesia Católica produjo un abundante discurso para reflexionar acerca de la obra de Dios en las obras teológicas, así como las más imaginativas formas para enseñar y comunicar a los fieles los preceptos que debían cumplir, tales como catecismos, manuales de confesión, obras de arte, etcétera.

Las dos instituciones que velaban del orden social habían vertido sus conceptos morales en la legislación, la Iglesia en el cuerpo de normas canónicas y la Corona en las sucesivas recopilaciones, pero ambas congruentes con la moral católica. ¿Cómo se caracterizaba el cumplimiento y el incumplimiento de las normas? En una sociedad como la novohispana, que tenía la religión católica como única sin tolerancia de otras, la forma de pensar se regía desde la moral católica con los conceptos de virtud, de pecado y de delito.

Ley eterna, ley natural y ley positiva

La teología de Santo Tomás de Aquino¹, que era, y es oficial para la Iglesia Católica señala que Dios es el centro de todo; todas las criaturas están sujetas al orden impuesto por él, llamado *Ley eterna*, la cual las orienta hacia la divinidad como fin último. Las criaturas racionales deben tender al fin último de manera consciente y voluntaria haciendo uso de la razón, que es un don de Dios. La moralidad es la obligación de ajustar los actos humanos al orden divino. Pero estos actos deben orientarse al bien social, ya que los hombres deben vivir en comunidad, pues de esa manera pueden cumplir mejor los designios divinos. El

¹ Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología*. México, INAH, 2000, pp. 27-74.

don de la razón permite al hombre conocer o dilucidar el orden impuesto por Dios, a ese conocimiento se le llama *ley natural*.

Como consecuencia del pecado original que afecta a toda la especie humana, el uso de la razón está debilitado y el perfecto equilibrio que debía existir entre el alma (principio espiritual) y el cuerpo (principio animal) es endeble, lo cual tiene como uno de sus efectos la indocilidad de los apetitos animales ante el dictado de la razón, lo cual recibe el nombre de *concupiscencia*.

Los cuerpos del hombre y de la mujer son perfectos y la distinción de sexos se ordena a la generación, de tal manera que la actividad sexual es un momento privilegiado del ser humano, pues es cuando la facultad de generar otro ser humano se completa; la unión sexual hace del varón y de la mujer “una sola cosa”.² Al mismo tiempo el coito es un bien social porque su objetivo es la conservación de la especie.

Si bien el hombre fue creado con la capacidad de razonar para conocer la ley eterna, el pecado original ha afectado esta capacidad, por lo que Dios ha revelado algunos principios fundamentales contenidos en Los Diez Mandamientos y en el Evangelio, lo cual recibe el nombre de *ley divina positiva*; asimismo como el hombre debe vivir en sociedad para cumplir los designios divinos, el hombre debe elaborar leyes que sean congruentes con ellos para imponer un orden social, pero también deben ser útiles para resolver casos concretos donde las circunstancias pueden variar, de ahí que el legislador humano debe precisar la manera en que se aplicarán según el caso. A esta legislación se le llama *ley humana positiva*.

La virtud y el pecado

La teología tomista emplea los conceptos de “virtud”, y de “vicio” o “pecado”. Martín Alonso define la primera como: “Hábito y disposición del alma para las acciones conformes a la ley moral y que se ordenan a la bienaventuranza”, es decir, es el hábito operativo orientado al bien, y aquél que así actúa es una persona virtuosa.³

Respecto de los comportamientos sexuales el discurso teológico señala la *templanza* como una virtud cuyo objeto es moderar los impulsos hacia los

² Génesis, 2, 24. *Biblia de Jersualén*, Desclée de Brouwer, 1998.

³ Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, 4ª reimpresión, México, Aguilar, 1998.



placeres del sentido del tacto; es decir, el placer de la comida, la bebida y el sexo, pues se opone al carácter racional del hombre. La templanza es una virtud cardinal porque fundamenta otras virtudes que moderan el deseo, entre las que figuran la abstinencia, la castidad y la continencia. La virginidad se considera la forma más excelente de la continencia y es un bien superior al matrimonio, como lo muestran los ejemplos de Cristo y María.⁴

El *vicio o pecado* se define como “[...] una disposición habitual del hombre de la que proceden los actos moralmente malos; es un acto operativo opuesto a la virtud.”⁵ El *Diccionario de Autoridades* lo define como “El hecho dicho ú deséo contra la Ley de Dios y sus preceptos” también “Se llama qualquier cosa que se aparta de lo recto y justo o le falta lo que es debido.”⁶

El pecado de fornicación

El “vicio de la lujuria” es una categoría en la que Santo Tomás de Aquino engloba los comportamientos que desvían de la norma racional de la templanza, y se opone a ella en tanto que consiste en buscar desordenadamente el placer sexual. Es un pecado capital porque origina otros “vicios”. El Aquinate enumera los actos lujuriosos del menos al más grave: fornicación simple (coito extramatrimonial de una pareja, sin ofensa de tercero), estupro (la desfloración de una mujer virgen), raptó (coito ilícito con violencia), adulterio (usurpación de la mujer ajena), incesto (coito entre parientes), sacrilegio (acto venéreo en el que participa una persona consagrada), y vicio contra la naturaleza (emisión de semen sin intención de generación: masturbación, bestialidad, sodomía, no guardar el orden natural del concúbito).⁷

Nos interesan el “vicio” que figura en segundo lugar: el estupro, el cual se define como “[...] la desfloración ilícita de una mujer virgen”. Este “vicio de lujuria” es grave porque además de la malicia que implica la lujuria, atenta contra un bien de la doncella, que al perderlo le impide casarse y la expone a la prostitución, además, afecta al padre de la doncella, por ser el custodio de la

⁴ Ortega, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ Real Academia Española (1726-1739): *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739. <http://www.buscon.rae.es>.

⁷ Ortega, *op. cit.*, pp. 38-41.

virginidad de su hija. Hay que aclarar que existe el estupro aunque la doncella consienta en el acto sexual. Respecto a esta pérdida, la teología señala que el varón debe satisfacerla mediante el casamiento.⁸

La actividad sexual estaba normada por la Iglesia, y la regla de oro era evitar el desorden en el uso de las capacidades sexuales. Así, el uso del sexo estaba destinado a la generación, y ésta debía darse dentro del marco del sacramento del matrimonio, institución mediante la cual se establece un vínculo firme entre los cónyuges. El sexo conyugal es honesto, dice Santo Tomás, porque “coopera a la consecución de los tres bienes del matrimonio: la prole, la fidelidad y el sacramento.” La fidelidad se refiere al coito exclusivo entre la pareja “fortalece la amistad entre ellos, asegura la certeza de la paternidad y ayuda a la conservación de la armonía social porque delimita la frontera entre el coito honesto y el fornicario.”⁹

Según la teología tomista, las leyes humanas deben encaminarse a establecer el orden que ha de regir a la sociedad. En el Imperio Español, las leyes civiles eran acordes con los preceptos de la Iglesia, de tal manera que la Corona y sus instituciones judiciales estaban obligadas a dar leyes que fomentaran su cumplimiento y a impartir justicia cuando se incumplieran.

Las autoridades españolas emitieron leyes para sancionar el sexo desordenado desde el punto de vista civil. ¿Qué dicen estas leyes acerca del estupro?

El delito de estupro

El Diccionario de Autoridades define delito como “Transgresión, culpa, crimen, contravención de algún precepto, ley o Pragmática”;¹⁰ Martín Alonso dice: “Acción u omisión voluntaria, castigada por la ley con pena grave.”¹¹ Como puede verse, la comisión de un delito tiene que ver con un comportamiento objetivo de un sujeto en relación con un precepto de ley humana positiva. La diferencia con el vicio o pecado que también es una acción u omisión, es que éste contraviene la ley de Dios y su juicio corresponde a él, pero el individuo, en el ámbito de la conciencia, puede y debe ser consciente de su falta haciendo uso del don de la razón.

En lo que se refiere al delito, hay que decir que la sociedad novohispana valoraba mucho la virginidad de las mujeres, ya sea para dedicarse a la vida

⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰ Real Academia Española, *op. cit.*

¹¹ Alonso, *op. cit.*

religiosa o para casarse. La virginidad era un bien muypreciado porque indicaba que la familia, en especial los padres, habían educado a la muchacha en los valores cristianos que condenaban el uso desordenado del sexo; es decir, en la virtud de la templanza. La pureza de las jóvenes les permitía casarse bien, pues si resistían las tentaciones y guardaban su virtud con éxito, mejores maridos encontrarían, los hombres cabales y honrados las encontrarían más apetecibles para ser las madres de sus hijos. Las jóvenes que no llegaban vírgenes al matrimonio, aún cuando hubieran sido forzadas, se las consideraba de menos valor por estar “corruptas” y les era más difícil encontrar un buen esposo. Las leyes civiles condenaban a quienes atentaban contra el bien simbólico que representaba la virginidad. Las *Leyes de Partida* dicen:

[...] Otrosí dezimos, que fazen gran maldad aquellos que sosacan, con engaño, o falago, o de otra manera, las mujeres vírgenes, o las viudas, que son de buena fama, e biuen honestamente; e mayormente, quando son huespedes en casa de sus padres, o dellas, [...] e non se pueden escusar, que el que yoguiere con alguna mujer destas, que non fizo muy gran yerro, maguer diga que lo fizo con su placer della, non le faziendo fuerza. Ca segund dizen los Sabios antiguos, como en manera de fuerza es, sosacar, e falagar las mujeres sobredichas, con prometimientos uanos, faziendoles fazer maldad de sus cuerpos: e aquellos que traen esta manera, mas yerran que si lo fiziessen por fuerza.¹²

Quitar la virginidad a una mujer era un asunto penal porque implicaba acechar y seducir a la muchacha, arrebatándole un bien que le pertenecía a ella, pero también de su familia. *La Novísima Recopilación de Leyes de España* promulgada en 1805 introdujo algunos agravantes, como era el caso de quienes abusaban de alguna mujer estando en la propia casa de la persona que resguardaba a la mujer:

Porque acaesce á las veces, que los que viven con otros, se atreven a hacer maldad y fornicio con las barraganas, ó con las parientas, ó con las sirvientas de casa, y desto suele venir muerte de los señores, y otros males y daños; por ende establecemos y

¹² *Leyes de Partida*, Partida 7ª, tít. xx, ley I. Rodríguez de San Miguel, Juan Nepomuceno, *Pandectas hispano-mexicanas* II (Edición facsimilar de la de 1852). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980, p. 487.

mandamos, que qualquier que hiciere fornicio con la barragana conocida del señor, ó con doncella que tenga en su casa, ó con la parienta de aquel con quien viviere, morando la parienta en casa del señor [...] que lo maten por ello: y la que este yerro hiciere, que sea puesta en poder de aquel con quien viviere, que dé la pena que quisiere [...] ¹³

Vemos aquí que se sancionaba no sólo el hecho de tener acceso a la muchacha sino que la burla se extendía porque se abusaba de la confianza dispensada por el señor a las personas que tenía en su casa, ya sea en calidad de invitados, de huéspedes o de criados.

Dos casos de estupro en la ciudad de México

El amor y la pasión

Para mostrar la manera en que se daban las cosas en la capital novohispana en los albores del siglo XIX, abordaré un caso, una historia de amor que terminó mal debido a que funcionaban no sólo los ímpetus del corazón, sino los prejuicios sociales.

Hubo una vez, en la ciudad de México en plena Guerra de Independencia (1817) una familia formada por el cabo primero de la Brigada de Realistas don Justo Pastor Cornago, español originario de Castilla, por su esposa, doña María Josefa Mamilla de la Calle y sus hijos: doña María Josefa de 24 años, don Justo, joven teniente del Regimiento de Nueva España, cuya edad no se mencionó, pero de menor edad que su hermana, y Antonio de 18 años, todos ellos de calidad españoles. En su compañía se encontraba María Estefanía Vázquez, una entre varias sirvientas.

Don Justo, el joven, llevó a vivir a su casa a dos soldados: Hilario Barrientos y Cornelio Rosas de 24 y 23 años respectivamente, el primero de calidad español que se desempeñaba como granadero del Regimiento de Nueva España y asistente

¹³ Libro XII, tít. XXIX, ley II. (1805) en *Novísima recopilación de leyes de España. Dividida en XII libros. En que se reforma la Recopilación publicada por el señor don Felipe II en el año 1567, reimpresa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales y otras providencias no recopiladas y expedidas hasta el de 1804.* Madrid, [s. e.] [1805]. http://www.usc.es/histoder/historia_del_derecho/textos.htm



del joven militar; y el segundo, soldado del mismo Regimiento, cuya calidad se ignoraba. La estancia de ambos muchachos se prolongó por siete meses.¹⁴

Doña María Josefa era una joven que suponemos muy vigilada por sus padres, pues a sus 24 años no se había casado, cuando era usual que a esa edad ya fuera esposa y madre. Hilario quizá no había tenido oportunidad de tratar a una mujer como ella. El caso es que ambos jóvenes se enamoraron uno del otro e iniciaron una relación amorosa en secreto, pues temían que las diferencias sociales entre ellos les impidiera la relación. El amor y la pasión de la que ellos hablaron ampliamente en el expediente, los llevó a darse palabra de matrimonio, bajo la cual Hilario “le hubo su virginidad” a Josefa.

El 26 de octubre de 1817 llegó Antonio Cornago al billar de Santa Ana, lugar donde se encontraba Hilario Barrientos jugando baraja. Antonio comenzó a insultarlo hasta el punto de sacar ambos los sables y los asistentes al truco los separaron y en medio de la pelea, el joven Cornago le dijo al granadero que en su casa estaba una mujer que le había entregado unos papeles amatorios a su padre y que éste lo mandaba llamar. Aquella mujer era su amante y madre de sus dos hijos.

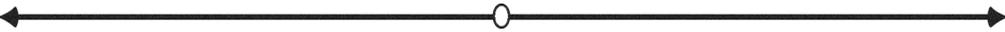
El enamorado acudió a la casa de don Justo y al llegar a la sala de la casa vio a su novia golpeada saliendo de la recámara junto con la mujer que lo había delatado, por lo que, encolerizado sacó el sable para “darle de cintarazos por la injuria que le había hecho, pues siendo su amasia lo había ido a comprometer y a buscarle tal vez su perdición.”¹⁵ Fue en ese momento cuando don Justo Pastor se sintió agredido por el seductor de su hija. Aunque Hilario declaró bajo juramento que no tuvo la intención de agredir al amo de la casa, éste insistió en que lo hizo.

Podemos imaginar la cólera y la profunda decepción de don Justo Pastor Cornago ante la situación, pues él mismo le abrió las puertas de su casa al seductor; su hija le causó tal decepción que lleno de ira, pero también de impotencia, le propinó una golpiza; sin embargo la joven mostró claramente sus sentimientos hacia su novio pues, según la declaración de su madre, al ver que había desenvainado la espada frente a su padre, ella clamaba a su amado, tratando de salvarlo, que se fuera rápido y que “no se perdiera.”¹⁶ El joven fue rápidamente sometido y trasladado a prisión acusado de estupro e intento de homicidio.

¹⁴ AGNM, *Criminal*, vol. 435, exp.10, fs. 326-355. El expediente contiene errores de foliación. Agradezco a Teresa Lozano Armendares haberme proporcionado su transcripción de este expediente, el cual es la base para un artículo suyo de próxima publicación titulado “Las sinrazones del corazón”.

¹⁵ *Ibidem*, f. 360v.

¹⁶ *Ibidem*, f. 351v.



A pesar de que en el asunto del estupro el promotor fiscal no halló delito y recomendó que los muchachos se casaran, como lo señalaba la teología, el padre se opuso de manera terminante argumentando que Hilario tenía dos hijos con otra mujer. El episodio terminó cuando la enamorada, presionada por su padre y sometida a reclusión en el colegio de San Miguel de Belén, se desistió del matrimonio que pretendía mostrando su arrepentimiento en una emotiva carta dirigida a su padre. Al joven se le condenó por el intento de homicidio a ocho años en el presidio de Acapulco, lugar de donde se fugó para unirse a los insurgentes. Pero la causa insurgente tuvo poca mella en Hilario y le pareció “indecorosa”, por lo que regresó unos días después “a los pies de Vuestra Señoría a implorar el perdón de su delito.”¹⁷ Todo indica que Hilario Barrientos se reintegró al ejército realista en la ciudad de Valladolid en mayo de 1820.

¿Qué podemos observar en este caso? En primer lugar, hay que hacer notar que la pareja de enamorados si bien eran ambos españoles, pertenecían a grupos socioeconómicos distintos: la joven era hija de una familia acomodada, mientras que su novio era pobre y tenía una posición subordinada, tanto en su trabajo –era ayudante–, como en el ámbito doméstico, pues tenía el estatuto de arrimado. La relación entre los dos jóvenes era muy difícil de sostener debido a esta diferencia social, y tanto lo sabían ellos que la mantuvieron en secreto; pero el amor y la pasión, valores que abrían paso desde el último tercio del siglo XVIII, les hizo desoír los llamados de las costumbres y de los prejuicios que ellos bien conocían.

Tanto María Josefa como Hilario eran católicos y conocían bien las normas morales marcadas por la Iglesia, ambos sabían el significado de la frase “lo que Dios manda”, la cual indicaba que para tener relaciones sexuales y para procrear, un católico debía casarse ante la faz de la Iglesia. Este precepto era obligatorio tanto para los hombres como para las mujeres, sin embargo, había algunos matices desde el punto de vista cultural.

Hilario Barrientos no guardaba castidad, pues era la costumbre que los varones se iniciaran en la vida sexual antes de casarse; Hilario no sólo era sexualmente activo, sino que tenía una relación vigente de amancebamiento; es decir, constante y prolongada, con una mujer con quien había procreado dos hijos. María Josefa, había cumplido con el mandato moral y con la exigencia social de conservarse en estado de virginidad y seguramente tenía la intención de permanecer así hasta el matrimonio, pero se relacionó con Barrientos y

¹⁷ *Ibidem*, f. 354.



sucumbió a los requerimientos de su novio movida por el amor y la pasión; pero también porque había recibido una promesa: su amado se casaría con ella. Al ser descubierta faltando al precepto, se justificó como lo hacían tantas otras jóvenes mujeres de la época diciendo que lo había hecho bajo palabra de matrimonio.

Vemos aquí que por una parte, las personas conocían muy bien sus deberes como cristianos, pero por otra, que los sucesos reales nada tenían que ver con el modelo de vida que las instituciones prescribían. Desde el punto de vista del modelo católico, tanto la desfloración de la novia sin casarse, como el amancebamiento de Hilario eran pecados de fornicación y el novio había cometido el delito de estupro; sin embargo, desde el punto de vista social y cultural era tolerable que el hombre se relacione con mujeres antes de casarse, y aún después, y se justificaba que una mujer entregara su virginidad a su amado a cambio de una promesa de matrimonio. Por otra parte vemos cómo a medida que avanza el siglo XVIII el discurso acerca del amor se torna más abundante y más rico, y es una de las razones más fuertes que se aducen para justificar estas faltas a la moral católica y a las exigencias sociales.

Los reclamos de don Justo Pastor son muy comprensibles, pues según los valores de la época el estupro, aún cuando haya sido consentido por su hija, comprometía su honor por ser la virginidad de la joven un bien que le pertenecía también al padre; además había un abuso de confianza de Hilario hacia los dos militares, pues le abrieron las puertas de su casa en un acto de caridad y confianza; que el joven traicionó al seducir y tomar clandestinamente un bien tan importante como la honra de la hija y la buena fama de la familia.

Llama la atención que el asunto de la amasia con la que Barrientos tenía dos hijos, no tuvo la menor importancia para las autoridades, y el propio Hilario la censura por haberlo descubierto ante don Justo Pastor, por lo que se siente traicionado. Este detalle nos permite asomarnos por una rendija al valor que se le daba a una mujer y el nivel de compromiso que tenía con ella, pues no le importó dejarla abandonada con sus hijos ante la perspectiva de casarse con una joven de buena familia; asimismo, las instituciones novohispanas no brindaban protección alguna a mujeres amancebadas ni a hijos ilegítimos, a quienes más bien estigmatizaba, a la mujer por observar una vida sexual desordenada y a los hijos por ser fruto de tal desorden.

Por último, la posibilidad de que los dos muchachos se casaran fue rotundamente negada por el padre, por lo cual recurre al encierro de la hija en un colegio y a la condena del pretendiente al presidio; pero bien mirado, la actitud de

don Justo también falta a la moral, pues por los mandatos del Concilio de Trento, un padre no debe inhibir la voluntad de casarse de su hija, pues este sacramento tiene como condición *sine qua non*, el libre consentimiento de los contrayentes.

La ambición de una madre

El segundo caso que ilustra las actitudes ante el estupro es el de la familia Brito. En septiembre de 1736 encontramos a la familia formada por don José Domingo Brito, oficial de pluma, español de 32 años, su esposa Doña Eufrasia María Sánchez, española que se desempeñaba como costurera y sus cuatro hijos: doña María Josefa de los Santos, joven quinceañera, María Teresa de los Dolores de 14 años y otros dos hijos menores, cuyos datos casi no se mencionan, de uno de ellos sólo sabemos que era una niña llamada Juana y del otro no hay mayor información.¹⁸

La familia habitaba en un cuarto bajo en el barrio de Santa Catarina Mártir (hoy República de Brasil) al norte de la ciudad, su vida transcurría en medio de riñas conyugales, ya que la pareja estaba en desacuerdo en la manera de cuidar a las hijas mayores que para la época referida ya eran unas jovencitas. La madre, doña Eufrasia María, se revela como una mujer un tanto ambiciosa, ya que quería que sus hijas, y de paso ella, logran una buena posición, sin importar la manera de obtenerlo.

Las dos muchachas comenzaron a ser frecuentadas por dos jóvenes: a doña María Josefa se acercó don Juan José del Águila, español de 25 años, y a doña María Teresa, don Lucas García de Castro, asimismo español de 23 años; pero el problema era que los dos pretendientes eran clérigos de órdenes menores, próximos a obtener el presbiterado. Doña Eufrasia María, según los acontecimientos posteriores, no sólo toleraba que sus hijas tuvieran tratos con hombres nueve o diez años mayores que ellas, lo cual no era frecuente, sino que propiciaba los encuentros y además aceptaba dinero de parte de los clérigos. Las relaciones de ambas jóvenes terminaron en el desfloramiento y estupro, una de ellas alegó que fue bajo palabra de matrimonio. Al descubrir el estupro, don Domingo se indignó de tal manera que intentó matar a don Juan José del Águila.

El padre de familia presentó enseguida la denuncia por estupro contra los dos clérigos, además, Domingo acusó penalmente a su esposa de haber consentido el estupro de sus dos hijas. La madre y las dos hijas fueron depositadas

¹⁸ AGNM, *Criminal*, vol. 663, exp. 4, fs. 47-83.



como parte del procedimiento legal; y después de la contestación de los reos contradiciendo la demanda y realizado el auto cabeza de proceso, comenzó la etapa de prosecución; es decir, de presentación de pruebas.

Durante la prosecución, los clérigos echaron mano de diversos recursos: por una parte, Juan José del Águila hizo un acuerdo con Eufrasia y con Josefa María para negar el delito a cambio de la promesa de que cuando se ordenara sacerdote y tomara posesión de una capellanía, las mantendría a ambas. La estrategia de Lucas García para defenderse de la acusación consistió en hacerse examinar por un cirujano para obtener un certificado de que era impotente. Es decir, para escapar de su responsabilidad no le importó exhibirse como un hombre disminuido presentando, además, una prueba instrumental de peso como lo es un documento escrito por una persona calificada.

En el curso de la presentación de pruebas, la hermana mayor de las Brito cumplió con lo acordado y declaró que no había sido estuprada por Juan José, a pesar de que era evidente un embarazo muy avanzado, tanto que unas semanas después de su declaración, el 24 de octubre de 1736, parió una niña. María Teresa, en cambio, al ver que Lucas, quien la había desflorado bajo palabra de matrimonio, negaba con determinación el estupro y haber empeñado su palabra, reaccionó con la mayor dignidad y decidió retirar la acusación contra Lucas advirtiéndole que no quería volver a verlo ni saber nada de él y que “nunca más la procurara.”

La resolución del juez fue que no había delito en ninguno de los dos casos, puesto que en uno la presunta estuprada negó la comisión del delito y en el otro, la afectada retiró la acusación, por lo que se absolvió a los clérigos. La causa contra la esposa por haber permitido el estupro quedó sin sustento al determinarse con las pruebas presentadas la inexistencia del delito, a lo cual contribuyeron las dos muchachas, una de ellas negándolo y la otra retirando la acusación. Sabemos que al final del juicio la madre de familia y sus dos hijas salieron del depósito y se reunieron, pero al hacerlo ya tenían una nueva integrante que era la pequeña recién nacida hija de Josefa María Brito y de Juan José del Águila.

Al parecer, la ambición de Eufrasia y la táctica para mejorar su situación no cambió con el tiempo, pues en junio de 1745 encontramos un indicio de que pudo haberlo intentado de nuevo, porque en la causa abierta contra don José Domingo Brito por sevicia y adulterio, nos enteramos de que una tercera hija llamada doña Juana Brito, también había sido estuprada.

En el curso de este juicio descubrimos dos estupros más, pero esta vez cometidos ni más ni menos que por don José Domingo Brito. Doña Eufrasia

María Sánchez, con quien Brito había estado casado durante 25 años lo acusó, como ya escribí arriba, de sevicia, pero también de adulterio, pues había tenido relaciones con dos mujeres: la primera era María Gertrudis de Arellano, joven que dijo ser española, pero que Brito afirmó que era mulata, con quien se le tenía por casado en 1741, y María Trillo, jovencita de 15 años a quien raptó y sedujo en el mismo año.¹⁹

Don José Domingo mantenía vigente su matrimonio con Eufrasia María, pues continuaba viviendo con ella, con sus hijos y su nieta; pero debido a las desavenencias con ella, lo cual tuvo su punto culminante en el estupro de sus hijas mayores en 1736, buscó la compañía de otra mujer; pero puso sus ojos en una muchacha de quien se decía era joven, aunque sin mencionar su edad. En su confesión, aceptó el adulterio, y la propia María Gertrudis refirió que fue seducida y desflorada en 1738 por el acusado, quien le aseguró que era soltero y que Eufrasia era de su pueblo y que como habían llegado juntos, ella vivía en su casa. La relación de Brito y Gertrudis, establecida como “casa chica”, se prolongó durante siete años, en el curso de los cuales tuvieron tres hijos. En 1741, José Domingo abandonó a Gertrudis, con el argumento de que ya no la podía mantener, pero ese impedimento para cumplir con su papel de proveedor tenía una razón y se llamaba María Trillo.

La muchacha en cuestión era una joven de quince años en 1741, a quien Brito raptó llevándola a casa de Andrea de la Trinidad, mujer que “guardó” a la joven durante 22 días, al término de los cuales José Domingo regresó a recogerla diciéndole “que ya se había contentado con su madre”; Brito convenció a ambas mujeres para vivir los tres juntos. Don Juan de Balbuena, amigo del acusado, le recomendó “tomar sagrado”, mientras él cuidaba de María, pues al parecer su esposa, María Eufrasia, tenía sospechas. Al salir del refugio²⁰ se reunió con su esposa para abandonarla poco después y reunirse con la Trillo. Todo el enredo

¹⁹ AGNM, *Criminal*, vol. 745, exp. 11, fs. 303-327.

²⁰ Efugio. Evasión, salida, recurso para huir de alguna dificultad. Véase Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739. <http://www.buscon.rae.es>. En la época colonial, era un recurso jurídico que usaban los reos huidos o quienes tenían el temor de ser aprehendidos por alguna autoridad, eclesiástica o civil, para evitarlo; lo cual consistía en penetrar en un lugar sagrado, un templo o el atrio de alguna iglesia, acogidos a su protección. El efugiado sólo podía ser aprehendido mediante una solicitud a la autoridad eclesiástica para que entregara al sujeto. A este procedimiento se le llamaba “tomar sagrado” o “efugiarse”.

terminó en una causa criminal eclesiástica por los adulterios del marido. No sabemos el desenlace de este juicio, por carecer de sentencia.

Para proceder con orden y dado que el expediente es complejo, comentaré este caso en dos partes: la primera es el estupro que los clérigos cometieron con las dos hermanas Brito y la segunda se refiere a los que José Domingo Brito cometió con sus dos amasias.

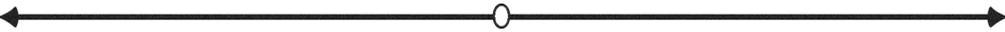
Al igual que en el caso que traté en primer lugar, se puede decir que todas las personas involucradas conocían la moral católica aunque sea de manera elemental. La señora Eufrosia María Sánchez, como madre de familia, sabía que su deber era cuidar de su esposo y de sus hijos y ver que éstos tuvieran una educación cristiana. A sus hijas debía inculcarles los valores morales que las harían mujeres deseables para casarse y convertirse en esposas y madres, donde el cuidado de la virginidad tenía un lugar destacado.

Por su parte, María Josefa y María Teresa ya eran unas jóvenes en edad de tener pretendientes, y era entonces cuando se ponía a prueba la educación de las muchachas, quienes idealmente debían observar una conducta de modestia, pudor y recogimiento que demostrara su buena crianza y su inclinación por la virtud de la templanza.

Sin embargo, ni la madre, ni las hijas cumplían con las normas que dictaba la moral católica, la madre no sólo no cuidaba de sus hijas con hombres notoriamente mayores que ellas, sino que las alentaba, con un fin pecuniario que parece haber cobrado por adelantado. Las muchachas quizás opusieron alguna resistencia, pero terminaron por acceder a las pretensiones de sus novios, dejando a un lado el estado clerical de éstos, aunque una de ellas intenta justificarse con el consabido elemento de haberle dado su virginidad bajo palabra de matrimonio.

Los clérigos no se quedaron atrás en el incumplimiento de las normas morales, y el hecho de haber accedido a las órdenes menores no los detuvo para seducir y tomar la virginidad de las hermanas Brito y aún, prometer continuar sus relaciones con ellas después de ordenarse sacerdotes. Estos clérigos eran además personas cultas, que sabían teología y derecho canónico y civil, conocían los conceptos de *ley eterna*, *ley natural*, *ley positiva*, *pecado* y *delito* de manera que sus actos de incontinencia los cometieron a sabiendas.

En cuanto a José Domingo Brito, observamos una incongruencia que llama la atención, porque se indigna y sufre una gran decepción ante el estupro de sus hijas, y reclama hasta llegar a la acusación judicial a su esposa por haberlo permitido; pero él mismo no se detiene para cometer este delito-pecado, con el



agravante de que no sólo es un pecado que contraviene el sexto mandamiento, sino que comete adulterio; es decir, falta a uno de los bienes más importantes del sacramento del matrimonio como es la fidelidad.

Desde el punto de vista del orden social, José Domingo atenta seriamente contra él, pues la fidelidad tiene una dimensión social. Este comportamiento asegura el orden social, ya que cuando las personas sólo tienen sexo con su cónyuge, se tiene la certeza de la paternidad de los hijos, y de todos los efectos civiles que de ello derivan. José Domingo al seducir a dos mujeres vírgenes, no sólo les quitó un bien que les permitiría tener un buen marido, sino que tuvo relaciones sexuales desordenadas.

En los casos narrados las mujeres son las víctimas en la comisión de un delito, pero son quienes resultan más perjudicadas porque pierden un bien simbólico que era muy apreciado en la sociedad novohispana y porque en varias ocasiones quedaron abandonadas con uno o varios hijos, cuyo destino era incierto por su condición de ilegitimidad y ellas debían seguir su vida en la condición de mujeres abandonadas.

Conclusión

Parece ser que todas las personas involucradas en estos casos desoyeron los llamados de la moral y de la ley humana. Cabe entonces preguntarse ¿por qué actuaron de esta manera? ¿cuál era el peso real que tenía el discurso acerca de la moral en la vida de las personas?

Una hipótesis que se puede proponer para explicar este fenómeno es que el modelo de vida que la Iglesia preconizaba era rígido y muy difícil de cumplir en todas sus partes; de tal manera que las personas, aunque tuviesen toda la voluntad de cumplirlo no podían, pues la vida les ponía frente a muchas situaciones en las que debían hacer a un lado el modelo para poder resolver su vida. Hemos detectado que nuestros antepasados, sin cuestionar las normas, buscaban la manera de esquivarlas, manipularlas, desobedecerlas; o bien, cumplir unas partes del modelo y otras no; es decir, se entendía como un modelo cuyas partes eran desarticulables.²¹ Por otra parte, hay que tomar en cuenta que un modelo tiene

²¹ Respecto de estas hipótesis véanse Seminario de Historia de las Mentalidades, *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 147 (Colección Científica. Serie Historia, 180), y Villafuerte García, Lourdes, “Lo que Dios manda. Dos formas de entender la vida familiar” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Casa, vecindario*

como función el ser un punto de referencia cultural al cual las personas tratan de apegarse en sus pensamientos, acciones y actitudes. Con la creación de modelos de comportamiento, las instituciones, Iglesia y Corona, tienen en sus manos un instrumento de orden social, pero también de control; un control que tiene eficacia en tanto las personas reaccionan con culpa por no poderlo cumplir.²²

“No fornicarás” dice el Sexto Mandamiento, el *Catecismo* de Ripalda señala el carácter capital del pecado de lujuria; asimismo la castidad y la templanza son las virtudes que lo contrarrestan, pero este discurso tan razonable como modelo de vida, como deber ser, se objetiviza y se deposita en el comportamiento sexual de las mujeres, pues el honor de una familia, ese valor simbólico-social exige que las mujeres sean vírgenes antes de casarse y fieles después de su unión sacramental; es decir, ordenadas con su actividad sexual.

A pesar de que todos los cristianos, hombres y mujeres tenían la obligación moral de permanecer castos hasta el matrimonio, y que el ejercicio sexual debía tener como marco este sacramento, sin distinción de género, lo cierto es que la virginidad se exigía a las mujeres. ¿Por qué a ellas? Una posible respuesta es que siendo el cuerpo de la mujer quien objetivamente da los hijos, y dado que la certeza de la paternidad era muy importante en la sociedad novohispana y en la nuestra, el coito exclusivo con el legítimo esposo y sólo con él, daba seguridad a las familias y a la sociedad no sólo en la transmisión de bienes y de nombre, sino a la gran inversión afectiva que significaba criar un hijo o hija y, sobre todo, ese bien subjetivo pero social y anímicamente importante que era “perpetuar la estirpe”, prolongar la vida de alguien más allá de su propia muerte.

Arrebatarse un bien personal, familiar y social como la virginidad de una muchacha por medios subrepticios como la seducción, se convertía en un delito punible porque afectaba a todos: a la mujer estuprada al apoderarse de su cuerpo y de su bien, a la familia, porque ponía en duda su solvencia moral y a la sociedad entera porque le restaba seguridad y atentaba contra el orden social.

Según la teología el bien social es superior al bien individual, y lo que atenta contra el adecuado funcionamiento de una sociedad para cumplir con la

y cultura en el siglo XVIII. Memoria del Sexto Simposio de Historia de las Mentalidades. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998. (Colección Científica. Serie Antropología Social, 349), pp. 153-166.

²² Sergio Ortega Noriega, “Cultura y sexualidad en la Nueva España. Las normas acatadas pero no cumplidas”. *Libro de memorias del Congreso Mundial 1991 de la Federación Mundial de Salud Mental*, México, Paraná, 1992, vol. II, pp. 681-688.

ley de Dios es punible. En este caso el pecado de lujuria atenta contra el orden social que busca, mediante un modelo de vida, el cumplimiento de esa ley. La ley humana positiva, con sus leyes y decretos, condena también un comportamiento que atenta contra el orden social. El discurso es diferente en su forma, pero en el fondo es el mismo: condenar el sexo desordenado.

El pecado y el delito tienen una misma naturaleza: ambos atentan contra el orden, uno contra el orden marcado por Dios y el otro contra el orden marcado por las instituciones. El pecado de lujuria y el delito de estupro condenan la ruptura del orden social, pues no hay que olvidar que Los Diez Mandamientos son preceptos expresados de manera muy simple que lo que buscan es que los hombres vivan de manera ordenada: “como Dios manda”.

Bibliografía

Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, 4ª reimpresión, México, Aguilar, 1998.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

Novísima recopilación de leyes de España. Dividida en XII libros. En que se reforma la Recopilación publicada por el señor don Felipe II en el año 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 el de 1804. Madrid, [s. e.]. Consultada en http://www.usc.es/histoder/historia_del_derecho/textos.htm

Ortega Noriega, Sergio, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 27-74.

_____, “Cultura y sexualidad en la Nueva España. Las normas acatadas pero no cumplidas”. *Libro de memorias del Congreso Mundial 1991 de la Federación Mundial de Salud Mental*. México, Paraná, 1992, vol. II, pp. 681-688.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes*



al uso de la lengua [...]. [1726-1739] Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro. <http://www.buscon.rae.es>.

Rodríguez de San Miguel, Juan Nepomuceno, *Pandectas hispano-mexicanas* II (Edición facsimilar de la de 1852). México, UNAM-IHJ.

Seminario de Historia de las Mentalidades, *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. (Colección Científica. Serie Historia, 180).

Villafuerte García, Lourdes, “Lo que Dios manda. Dos formas de entender la vida familiar” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII. Memoria del Sexto Simposio de Historia de las Mentalidades*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998. (Colección Científica. Serie Antropología Social, 349), pp. 153-166.

LA INFIDENCIA EN NUEVA ESPAÑA, EL CASO DEL CLERO POTOSINO, 1810-1811

Felipe Durán Sandoval

UAEH-ICSHU

La participación de los miembros del clero en el levantamiento armado iniciado en 1810 en Nueva España es bien conocida, como lo constata el hecho de que dos de sus principales líderes, Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón hayan sido precisamente clérigos. No son pocos los historiadores que han llamado la atención sobre la numerosa participación tanto de curas como de frailes en la insurrección y han buscado explicarla desde diferentes perspectivas. Estas van desde la satanización hasta su glorificación como héroes nacionales. En general, podemos decir que se ha puesto énfasis en la importancia que tuvieron los miembros del clero en la Guerra de Independencia, desde la perspectiva política, es decir en la medida en que sus acciones contribuyeron a dicho fin. No obstante, se han dejado de lado las implicaciones que el levantamiento de los religiosos conllevaba para la Iglesia como institución, pues ésta jugaba un papel preponderante en la sociedad novohispana, por lo que la transgresión de las normas de convivencia social, implicaba al mismo tiempo las de la fe.

Por esa razón, en la medida en que los miembros del clero tuvieron participación en la insurrección de 1810, cometieron una serie de acciones condenadas por la Iglesia tales como robo y asesinato. Aún más, los curas y frailes que participaron en el levantamiento armado lo hicieron en su calidad de eclesiásticos lo cual los colocaba en la comisión del pecado de apostasía, es decir como una forma de abjurar de su religión.

A partir de noviembre de 1810, es decir, dos meses después de la insurrección encabezada por el cura Hidalgo, un número considerable de clérigos, seculares y regulares, participaron en la toma de la ciudad de San Luis Potosí, en donde los insurgentes establecieron un gobierno que duró hasta principios del mes de marzo del año siguiente. El historiador potosino Rafael Montejano y Aguiñaga estimó que en el levantamiento armado participaron más o menos 56 miembros del clero, entre los cuales había al menos 39 pertenecientes a las

órdenes regulares establecidas en la ciudad de San Luis Potosí y sus pueblos aledaños, y nueve seculares, en tanto que registró ocho, de los que no se pudo determinar su filiación.¹

Como se verá, los miembros del clero potosino, no sólo estuvieron involucrados en los hechos sino que tuvieron parte activa en ellos, planeando y dirigiendo la toma de la ciudad, así como al establecer un gobierno que desconocía al virreinal. En este texto se estudiará el caso de la participación del clero potosino en el levantamiento armado iniciado en 1810 y las forma en que fueron vistos por la los jerarca de la iglesia española. Para ello se analizaran los hechos en los que estuvieron involucrados y las causas de dicha participación.

El clero potosino y su participación en la toma de la ciudad y el gobierno insurgente

Las noticias del estallido de la rebelión que encabezaba el cura Miguel Hidalgo y Costilla llegaron pronto a San Luis Potosí. El 18 de septiembre, fue aprehendido Anacleto Moreno quien intentaba reclutar gente a favor de los sublevados en el pueblo de San Nicolás de Tierra Nueva, en los límites de la intendencia potosina con la de Guanajuato. Tan pronto como fue informado Félix María Calleja, quien entonces fungía como comandante de la brigada de infantería en la de San Luis Potosí, tomó una serie de medidas tratando de evitar que este levantamiento se consumara, para lo cual encarceló a los conjurados que habían sido delatados en el convento del Carmen de la ciudad, estableció una Junta de Seguridad Pública, organizó las milicias, suspendió el servicio de correos y fortificó la ciudad y el 24 de octubre, partió hacia Guanajuato con la finalidad de combatir a las fuerzas insurgentes. La ciudad de San Luis Potosí quedó entonces a cargo de un numeroso contingente militar.²

¹ 23 franciscanos; ocho juaninos; cinco mercedarios; dos carmelitas y un agustino. Rafael Montejano y Aguiñaga, *El clero y la Independencia en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1971, pp. 84-85.

² Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1982, t. 3, pp. 23-35, Manuel Muro, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1973, t. 1, pp. 57-69, Rafael Montejano y Aguiñaga, *San Luis Potosí, la tierra y el hombre*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1995, pp. 99-101, Nereo Rodríguez Barragán, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1969, pp. 43-45.



Entre los encerrados se encontraba Luis Herrera, diocesano quien luego de servir unos días como cirujano entre los insurgentes, fue aprendido mientras se dirigía a la ciudad de San Luis Potosí a resolver asuntos personales. En el encierro, Herrera estableció contacto con fray Gregorio de la Concepción, carmelita encargado de atender a los reos, con quien pronto mantuvo una relación cercana luego de que dicho fraile le hizo saber su simpatía por la insurgencia. A pocos días Herrera pidió que se le trasladara al convento de su orden en la ciudad, lo cual le fue concedido. Una vez en el recinto de San Juan de Dios, pudo conocer a fray Juan de Villerías quien ejercía en este recinto su ministerio, aunque antes de ser transferido ya mantenía comunicación con él a través de fray Gregorio de la Concepción.³

Tras haberlo planeado previamente, los juaninos Luis Herrera y Juan de Villerías se reunieron con el capitán de Lanceros Joaquín Sevilla de Olmedo en el hospital potosino de San Juan de Dios la noche del 10 de noviembre de 1810. Acompañados de un contingente de hombres armados se dirigieron al convento de El Carmen con la finalidad de liberar a los reos que habían sido encarcelados bajo la acusación de conspiración; entre ellos se encontraban varios militares como el alférez Nicolás Zapata y el capitán de dragones Francisco Lanzagorta, además de algunos miembros del clero como José María Ferrer, teniente de cura del pueblo de Armadillo.⁴ Por medio de engaños los insurrectos pudieron entrar al recinto, en el interior los esperaba fray Gregorio, carmelita descalzo quien les ayudo a liberar a los cautivos. Tan pronto como lo consiguieron se dirigieron a la plaza principal de la ciudad en donde se inició el enfrentamiento con las fuerzas realistas. En la mañana del día siguiente los insurrectos se apoderaron de la ciudad después de derrotar al último foco de resistencia pertrechado en la casa del comandante Toribio de la Cortina, a quien Félix María Calleja le había encomendado la defensa.⁵

³ Velázquez, *op. cit.*, pp. 37-40; Muro, *op. cit.*, pp. 70-72.

⁴ Días después del inicio de la insurrección de Dolores, Félix María Calleja, quien comandaba las milicias en San Luis Potosí descubrió que en la capital de la intendencia se fraguaba una conspiración. En consecuencia, tomó una serie de medidas para evitar su consumación. Una de las principales fue encarcelar en el convento del Carmen a los acusados de participar en la conjura. Velázquez, *op. cit.*, 23-35; Muro, *op. cit.*, pp. 57-69.

⁵ Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana de 1810*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, pp. 96-98, Lucas Alamán, *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*, México, Libros del

Los religiosos de ambos cleros tuvieron participación en los hechos contribuyendo en la arenga del populacho, algunos de ellos empuñando las armas, y no faltaron quienes comandaron contingentes de sublevados. Así por ejemplo, algunos testigos afirmaron haber visto a fray Juan de Villerías al mando de un grupo de aproximadamente 20 hombres, a fray Gregorio de la Concepción portando una espada y fray Luis Herrera una pistola, y a los tres, junto con otro fraile de apellido Zapata y un grupo de hombres armados, dirigirse hacia la cárcel provistos de un cañón para liberar a los presos. Uno de esos testigos afirmó que Herrera mató al guardia de la misma para abrir paso a sus acompañantes.⁶

Una vez que la ciudad estuvo en manos de los insurrectos el fraile Herrera asumió el mando tomando disposiciones para constituir gobierno, nombró intendente a Miguel Flores, español acaudalado de la localidad, y como su asesor a Antonio Frontaura y Sesma, también peninsular.⁷ Asimismo designó regidores y alcaldes para la conformación del ayuntamiento y efectuó medidas tendientes a la organización de milicias, para ello hizo nombramientos entre los componentes de sus fuerzas, concediendo ascensos a los miembros del ejército realista que se habían unido a la causa. Por otra parte, mandó apresar a más de 40 españoles.⁸

Unos días después, llegó a la ciudad de San Luis Potosí, Rafael Iriarte, conocido como el mariscal Leiton, quien luego de tomar Zacatecas se dirigía a Guanajuato para auxiliar a las fuerzas de Ignacio Allende. Ya instalado en la localidad ordenó la detención de los líderes potosinos y permitió que sus huestes saquearan la ciudad. Antes de su partida Leiton liberó a los cautivos nombrando mariscal al fraile Herrera y coroneles a los militares Joaquín Sevilla de Olmedo y Francisco Lanzagorta; finalmente dejó a este último y al fraile Zapata a cargo de

Bachiller Sansón Carrasco, 1985, t. 2, pp. 21-22; Muro, *op. cit.*, pp. 78-80; Velázquez, *ibidem*, t. 3, pp. 41-45.

⁶ Los pormenores pueden verse en las declaraciones que hicieron algunos religiosos durante el proceso de infidencia seguido contra fray Gregorio de la Concepción. Dionisio Victoria Morenos (Introducción y notas), *Fray Gregorio de la Concepción (Gregorio Melero y Piña) toluqueño insurgente. Su proceso, la relación de sus hazañas y otros apéndices*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981. Ver declaraciones de fray Bartolomé de la Madre de Dios, pp. 39-42, fray Tomás de la Purificación, pp. 42-43 y fray José de Matas, p. 53 (en Victoria, *op. cit.*).

⁷ Frontaura y Sesma afirmó haber aceptado el nombramiento contra su voluntad. Ver “Causa de infidencia contra Fr. Gregorio de la Concepción, religioso carmelita aprehendido en las norias de Baján con la comitiva del cura Miguel Hidalgo y Costilla” en Victoria, *op. cit.* p. 18.

⁸ Alamán, *op. cit.*, p. 22; Muro, *op. cit.* p. 81.

las armas y municiones de la ciudad.⁹ Asimismo designó como jefe de los indios a fray José de Vargas, franciscano del convento del pueblo de Tlaxcalilla.¹⁰

Las acciones de rebeldía de los miembros del clero potosino no terminaron con la toma de la ciudad de San Luis, pues aunque algunos permanecieron en ella, otros salieron para incorporarse a las fuerzas insurgentes. Fray Gregorio de la Concepción partió hacia el norte con la finalidad de unirse al contingente a cargo de Mariano Jiménez; Juan de Villerías huyó para evitar ser apresado por Leiton, y al mando de un grupo de hombres se unió a las fuerzas de Allende. Por su parte Herrera acompañó a Leiton cuando éste abandonó la ciudad.

Existe poca información sobre el gobierno insurgente de San Luis Potosí, pero sabemos que mientras estuvo vigente, se tomaron medidas en contra de los peninsulares, pues además de la detención de un grupo de ellos, se recurrió al saqueo de sus casas y de sus establecimientos comerciales en la ciudad; asimismo confiscaron dinero y ganados para hacerse de recursos.

Tras casi dos meses de estar fuera, fray Luis Herrera volvió a hacer su aparición en territorio potosino para atacar y recuperar el pueblo de Santa María del Río, que había caído en manos de los realistas. Luego de conseguirlo, regresó a la ciudad de San Luis Potosí en febrero de 1811. A partir de entonces intensificó la aplicación de medidas en contra de los españoles, entre las cuales estaba la confiscación de bienes de hacendados y comerciantes peninsulares, y dispuso que los ingresos generados por esas acciones se incorporaran a las arcas de la insurgencia, para ello nombro auditor a Antonio Frontaura y Sesma y lo presionó para que ejecutara las disposiciones.¹¹ Entre los afectados se encontraban los coroneles Manuel de la Gándara y Miguel Flores (nombrado antes intendente por él mismo), el más perjudicado habría sido Pedro Lambarri, ya que se le confiscaron bienes por unos 20 000 pesos.¹²

Algunos de los funcionarios nombrados por Herrera como Frontaura y Sesma y Flores intercedieron en favor de los peninsulares afectados, lo cual les valió ser condenados a muerte. El 19 de febrero, Herrera ordenó nuevas

⁹ Bustamante, *op. cit.*, t. 1, p. 98; Alamán *op. cit.*, p. 23; Muro, *op. cit.*, t.1, p. 83-84; Velázquez, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ Montejano, *op. cit.* p. 55.

¹¹ La orden que Herrera le dio al intendente al respecto puede verse en “Relación de meritos del Lic. D. Antonio Frontaura y Sesma” en Rafael Montejano y Aguiñaga, *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1981, p. 132 (documento núm. 10).

¹² *Ibidem*, p. 120.

aprensiones contra los peninsulares entre los que se encontraba Miguel Flores y el 19 de febrero dispuso la ejecución de 11 de ellos.¹³ Sin embargo, la orden no se llevó a cabo, debido a la intervención y a las súplicas de los religiosos de la ciudad y del mismo Frontaura y Sesma, quienes lo convencieron de que la revocara.¹⁴

El gobierno insurgente encabezado por el fraile Herrera, terminó en los primeros días de marzo cuando éste se vio obligado a abandonar la ciudad luego de enterarse de la derrota de los ejércitos insurgentes en Puente de Calderón, de su huida hacia el norte y del avance de Calleja hacia San Luis Potosí. Herrera fue perseguido por las fuerzas realistas hasta el Nuevo Santander en donde luego de ser traicionado, fue ejecutado el 8 de abril junto con algunos de sus jefes en Villa de Aguayo.¹⁵ En cuanto a los demás religiosos involucrados en la toma de la ciudad de San Luis Potosí, cuatro de ellos fueron capturados junto con los principales jefes insurgentes en las Norias de Baján. A los franciscanos Carlos Medina y Bernardo Conde y al mercedario Pedro Bustamante se les fusiló en Durango el 17 de julio de 1812. En tanto, Fray Gregorio de la Concepción, quien tenía un hábil manejo de la retórica, consiguió salvar la vida y fue sometido a un largo proceso que implicó su reclusión en un convento en Ceuta, aunque después de proclamada la Independencia pudo regresar a México y consiguió que se le diera una pensión por sus servicios prestados a la insurgencia.¹⁶ Por su parte, fray Juan de Villerías logró escapar de la emboscada y se trasladó a Nuevo Santander, pero luego de sufrir varias derrotas se dirigió a Matehuala, en donde murió durante un enfrentamiento con las fuerzas realistas. Con él perdieron la vida, al menos, un franciscano y un juanino.¹⁷

Finalmente, Félix María Calleja entró a la ciudad de San Luis Potosí el 5 de marzo sin enfrentar resistencia alguna, reinstaló al anterior intendente, Manuel Jacinto de Acevedo, ordenó el fusilamiento de cinco individuos acusados de infidencia e hizo azotar a otros en la plaza pública.¹⁸ Algunos de los eclesiásticos

¹³ J. E. Hernández y Dávalos, *Historia de la guerra de Independencia de México*, México, Instituto Nacional de Estudios de Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, t. 2, p. 408.

¹⁴ Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, 1981, p. 118; Velázquez, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁵ Velásquez, *op. cit.*, pp. 56-58.

¹⁶ Muro, *op. cit.*, p. 90; Velázquez, *op. cit.*, pp. 64-67. En total fueron aprendidos 10 religiosos, cinco seculares y cinco regulares; Manuel Muro, "Error histórico para solemnizar en México el centenario de la proclamación de la Independencia", en Victoria, *op. cit.*, 1981, pp. 69-78, p. 73.

¹⁷ Velásquez, *op. cit.*, pp. 82-83.

¹⁸ Muro, 1973, *op. cit.*, p. 89; Velázquez, *op. cit.*, p. 56.



involucrados como los franciscanos José de Vargas y Melchor Sáenz de la Santa se entregaron a las fuerzas realistas y el resto de los que permanecieron en la ciudad fueron encarcelados y sometidos a proceso.

La historiografía y el clero insurgente

Es claro que los miembros del clero potosino tuvieron parte activa en la planeación de la toma de la ciudad así como en la insurrección y en el establecimiento del gobierno insurgente. Debe decirse que los hasta aquí mencionados, no son los únicos involucrados.

La cuestión de la numerosa incorporación de los religiosos en la insurgencia no ha sido analizada a fondo hasta ahora. Para explicar la sublevación, la historiografía potosina ha retomado las consecuencias que sufrieron algunas poblaciones cercanas a la ciudad de San Luis Potosí luego de los tumultos de 1767 y la crueldad con que actuó el visitador José de Gálvez para ejercer la represión.¹⁹ También se trató de explicarla apelando a la *miseria y postración* en que vivían los indios y las castas, frente a la opulencia de los españoles.²⁰ Dadas estas explicaciones, Rafael Montejano y Aguiñaga descartó que “los políticos, los altos militares y la pequeña burguesía” tuvieran inquietudes renovadoras. Esto lo llevó a plantear que los religiosos potosinos reaccionaron imbuidos de las ideas revolucionarias que privaban en una parte del clero novohispano.²¹

Desde otra perspectiva, los religiosos fueron vistos por los historiadores decimonónicos en algunos casos como héroes y en otros como villanos. En tanto la historiografía contemporánea ha tratado de ofrecer diferentes argumentos para explicar la participación del clero en la Guerra de Independencia, los cuales van desde la relajación de las costumbres de sus miembros hasta la aplicación de las reformas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales atentaron contra sus privilegios. Jesús Hernández Jaimes, quien estudió la participación de los insurgentes en Guerrero mientras José María Morelos estuvo al mando (1810-1814), encontró que su liderazgo estuvo mediado por las elites económicas de la región y que la participación del clero en el levantamiento armado no fue muy numerosa. Por ello cuestionó que los religiosos hubieran encabezado la insurgencia, como lo habían sugerido otros autores.²²

¹⁹ Muro, 1973, *op. cit.*, p. 66; Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, 1971, p. 7.

²⁰ Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, p. 12.

²¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

²² Jesús Hernández Jaimes, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814:



Sin embargo, como se ha visto, el clero jugó un papel de gran importancia en la toma de la ciudad de San Luis Potosí por los insurgentes y en el establecimiento de su gobierno. Por ello es necesario analizar la situación que vivía en el momento del levantamiento armado, lo cual nos conduce a la aplicación de las reformas eclesiásticas efectuadas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por la corona española.

Desde su llegada a Nueva España, las órdenes franciscana, agustina y dominica, jugaron un papel de gran importancia en la evangelización de los indios. Con el paso del tiempo, estas corporaciones llegaron a tener a su cargo numerosas parroquias de los pueblos de indios a lo largo de los territorios conquistados. Asimismo se establecieron otras órdenes que cumplieron diferentes funciones, entre ellas las hospitalarias de San Juan de Dios y Nuestra Señora de Belén, así como la Compañía de Jesús, la cual tuvo en la educación una de sus funciones principales, además de que también tuvo a su cargo misiones en el noroeste del virreinato.

Estas congregaciones gozaban de una serie de privilegios, los cuales les permitieron manejarse con cierta independencia. A pesar de las prohibiciones establecidas por la corona para que tuvieran bienes, y a veces en contravención de sus propias reglas, las órdenes obtuvieron tierras así como fincas rústicas y urbanas por compra o donación, con el fin de obtener ingresos. Además, por una parte, aquéllas que tenían parroquias de indios a su cargo recibían ingresos por los servicios religiosos que prestaban, no menos que servicios personales que recibían de los indios. Por la otra, los productos obtenidos en sus tierras no pagaban los diezmos correspondientes.²³ Debido a estas circunstancias, desde el siglo XVI los regulares se vieron envueltos en conflictos con las autoridades reales y eclesiásticas.

Tan pronto como fueron aumentando de número, los eclesiásticos reclamaron su acceso a las parroquias que estaban en manos de los regulares. A partir del último tercio del siglo XVI cuando la corona emprendió acciones para la secularización de las parroquias, consideraba que los indios ya estarían bien adoctrinados y podían quedar a cargo del clero secular.²⁴ Dichas acciones continuarían durante el siglo siguiente. Así por ejemplo, a partir de 1640 Felipe

¿insurrección del clero?” en Ana Carolina Ibarra (coord.), *La Independencia en el sur de México*, México, UNAM, 2004, pp. 59-102.

²³ Virve Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, INAH, 1981, pp. 18-19.

²⁴ L. B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México, FCE, 1983, p. 96.

vi llevó a cabo por medio del Obispo de Puebla Juan de Palafox, la secularización generalizada de parroquias en esa diócesis; la mayoría de ellas habían estado en manos principalmente de los franciscanos, quienes sólo lograron conservar la de Atlixco.²⁵

Historiadores como William B. Taylor y David Brading han llamado la atención sobre las transformaciones que sufrieron los miembros del clero, en cuanto a las posibilidades para ejercer su ministerio así como en sus condiciones de vida, a partir de la puesta en práctica de las reformas eclesiásticas durante el siglo XVIII. Taylor ha atribuido a esas reformas aplicadas fundamentalmente durante la segunda mitad de esa centuria, el hecho de que algunos curas párrocos estuvieran a la vanguardia de la insurrección iniciada en 1810.²⁶

Las reformas aplicadas al clero secular estuvieron dirigidas a restringir la autoridad de que habían gozado los párrocos en la sociedad virreinal, pues los borbones consideraban que con ello usurpaban la soberanía del rey, por lo cual fueron vistos solamente como una clase de especialistas espirituales. Durante este periodo se fortaleció el poder de los regidores y alcaldes mayores en detrimento de los clérigos, se estableció el control y vigilancia de los bienes de los pueblos, al igual que de las propiedades eclesiásticas. Para ello se contó con el apoyo de los obispos, que eran originarios de España y que habían sido seleccionados *ex profeso* por la corona.²⁷ Asimismo, se restringió la inmunidad eclesiástica, argumentando que no tenía un origen divino, sino que se debía a una concesión de los soberanos.²⁸

Si se trataba de establecer un control de los sacerdotes y a través de ellos administrar mejor las parroquias, la libertad con la que se movían las órdenes religiosas era un obstáculo para ese fin. Por ello, se consideraba deseable la sustitución de los frailes por los clérigos seculares, pues se pensaba que debido a la obediencia que guardaban éstos hacia sus obispos, facilitarían la centralización política.²⁹

²⁵ Los detalles de la secularización que se aplicó entre 1640 y 1641 pueden verse en Piho, *op. cit.*, pp. 126-145.

²⁶ William B., Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM/CONACYT/Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 358.

²⁷ *Ibidem*, p. 369-373.

²⁸ N. M. Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821, la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995, p. 141.

²⁹ William B., Taylor, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 119.



En esas circunstancias, si los seculares fueron vistos con recelo por los borbones, los regulares lo fueron aún más, baste recordar que, como ha señalado Nancy Farriss, la expulsión de los jesuitas fue la consecuencia más famosa de la política de desconfianza con que la corona comenzó a ver al clero.³⁰ Parte del embate hacia las órdenes religiosas fue la política de secularización iniciada en 1749, mediante la cual, un número considerable de religiosos fue obligado a abandonar sus conventos, incluso por la fuerza.³¹ Con esta medida se trataba de retirar a la vida contemplativa a los miembros del clero regular. Las consecuencias para los afectados fueron además del encierro,³² la pérdida del contacto con su feligresía y también los recursos que ésta les proveía. Debe decirse que el ministerio de los miembros de las órdenes religiosas así como los privilegios de que gozaban, eran provisionales y que estaban sujetos de diversas maneras a la autoridad episcopal. No obstante, los religiosos regulares consideraron la política de secularización como una agresión.³³

Durante las últimas décadas del siglo XVIII, las órdenes mendicantes sufrieron las consecuencias de la secularización. Tal vez la más afectada fue la franciscana; los siguientes datos pueden ser ilustrativos: para 1774, la provincia del Santo Evangelio de México había perdido 64 prioratos y 32 parroquias,³⁴ en tanto que la de Santiago de Xalisco vio como, entre 1754 y 1799, 38 de sus parroquias (entre vicarías, guardianías y asistencias) pasaron a manos del clero secular.³⁵ Francisco Morales ha calculado que, hacia la década de 1770, el número de monasterios de esta orden en Nueva España se había reducido a menos de la mitad.³⁶

³⁰ Farriss, *op. cit.*, 1995, 129.

³¹ David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 77-83. Inicialmente, la corona emitió una cédula en la que disponía que las parroquias o doctrinas de las diócesis de Lima y México que estuvieran a cargo de los regulares pasaran a manos del clero secular, pero en 1753 se dispuso que la secularización se extendiera a todos los obispados del imperio español.

³² El cambio fue drástico, pues como ha observado Francisco Morales, los frailes debieron pasar de una dinámica pastoral activa a otra contemplativa en la que tenían poca práctica. Francisco Morales, "Mexican society and the franciscan order in a period of transition, 1749-1859", en *The Americas*, vol. 54, núm. 3, Philadelphia, enero, 1998, p. 328.

³³ Taylor, *op. cit.*, 1999, pp. 120-121.

³⁴ Brading, *op. cit.*, p. 84.

³⁵ José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y destrucción de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, 2001, pp. 130-182.

³⁶ Morales, *op. cit.*, p. 328.



La pérdida de parroquias vino acompañada de la reducción del número de frailes. En 1754 Carlos III aumentó a 24 años la edad para el noviciado, y en 1757 emitió una cédula solicitando la disminución de novicios.³⁷ Por otra parte, muchos de los religiosos afectados acudieron a Roma solicitando su traspaso al clero secular, pues con ello podían tener acceso a las parroquias. Debido al considerable número de solicitudes de secularización particular, el rey dispuso en 1797 que no se les concediera el cambio sin previa autorización suya.³⁸

El problema aumentó con el paso del tiempo, pues los frailes ancianos iban muriendo y el número de novicios disminuía debido a la imposición de restricciones, pero también a que el ingreso a las congregaciones dejó de ser atractivo para los potenciales aspirantes. Es así como la provincia franciscana de San Diego, por ejemplo, pasó de 400 miembros a 204 en 1790,³⁹ y en conjunto las provincias de los dominicos vieron disminuir su número de frailes de 230 durante la década de 1750, a 184 en 1778.⁴⁰ La secularización trajo como consecuencia la disminución del número de votantes para la elección de autoridades y provinciales. Además, a partir de 1759, Carlos III dispuso el envío constante de visitadores con la intención de estrechar el control sobre las congregaciones religiosas y de reducirlas a la observancia.⁴¹

Otro golpe asestado a las órdenes religiosas, fue la aplicación del decreto de consolidación de vales reales entre 1804 y 1812, de acuerdo con el cual se llevó a cabo la enajenación de fincas de obras pías, incluyendo los bienes de los conventos. En efecto, esa disposición no sólo implicó la intervención de la corona en los bienes y fondos destinados a obras piadosas, sino también en las iglesias, conventos, cofradías, hospitales y colegios, fueran o no de carácter eclesiástico.⁴²

La corona obtuvo ingresos considerables por la enajenación de bienes conventuales, especialmente capitales de inversión por un valor de 1,964,530 pesos hasta 1809. La expropiación y venta de bienes raíces de los conventos

³⁷ *Ibidem*, 1998, p. 328.

³⁸ Brading, *op. cit.*, p. 95; Alfonso Martínez Rosales, “La provincia de San Alberto de Indias de carmelitas descalzos” en *Historia Mexicana*, vol. XXXI, núm. 4, abril-junio, México, El Colegio de México, p. 523.

³⁹ Brading, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁴¹ Antonio Rubial García, “Votos pactados. La prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 26, enero-junio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 73.

⁴² Gisela von Wobeser, *Dominación colonial, la consolidación de vales reales, 1804-1812*, México, UNAM, 2003, pp. 35-36.

de las diferentes diócesis novohispanas produjeron una cantidad menor. Los obispados que más beneficios generaron fueron los de México y Puebla con 1,038,737 y 402,080 pesos respectivamente.⁴³ Los bienes inmuebles urbanos que perdieron los conventos femeninos y masculinos de Nueva España constituyeron en conjunto apenas el 1% del total recaudado por medio de la consolidación de vales reales, si bien alcanzaron la suma de 107,958 pesos. Algunos de los más afectados en este rubro fueron el convento de la Encarnación de México que por la venta de sus haciendas recaudó 76,742 pesos, y el de la Merced, también de la ciudad de México, al producir un ingreso de 7,000 pesos por la venta de sus casas.⁴⁴ En general, los conventos que más produjeron mediante la enajenación fueron el de la Encarnación con 260,209 pesos, el de la Concepción con 121,315 pesos y el de San Francisco con 153,940, todos de la ciudad de México.⁴⁵

Otra reforma que afectaba a ambos cleros fue la imposición del cobro de alcabalas. En 1737, la corona española pactó un concordato con el Vaticano en el que, entre otras cosas, se estableció que las comunidades eclesiásticas que obtuvieran bienes, fuera por compra o donación, debían pagar la alcabala correspondiente (artículo 8º). Sin embargo esta medida no se aplicó en Nueva España durante las décadas siguientes, por lo cual, en la real ordenanza de intendentes o instrucción de intendencias de 1786, se incluyó un apartado en el que se imponía a dichas comunidades el pago de la contribución por la adquisición y arrendamiento de bienes, al igual que por la compra y venta de géneros (artículo 143). Pero esta disposición no incluía al clero secular, que para entonces ya pagaba la alcabala por los inmuebles que adquiría o tomaba en arrendamiento, así como por lo que comerciaba, también lo hacían sus miembros que tenían propiedades de forma individual. En 1801 se dispuso que tanto seculares como regulares pagaran el impuesto por todos esos conceptos. Al menos hacia 1792 la reforma ya se aplicaba a las congregaciones religiosas. Ese año, se cobró la alcabala al convento de Jesús María de la ciudad de México por la venta de una casa.⁴⁶

En resumen, al iniciar la segunda mitad del siglo XVIII, la corona tomó una serie de medidas tendientes a establecer un control más efectivo sobre el clero en general y a limitar sus privilegios, pero aquéllas dirigidas a las órdenes mendicantes pusieron incluso bajo amenaza su supervivencia.

⁴³ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 71-73.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁴⁶ “Expediente instruido sobre el método de cobrar el derecho de alcabala a las comunidades y personas eclesiásticas”, AHESLP, Intendencia de San Luis Potosí, exp. 13, fs. 1-6.

Las órdenes mendicantes en San Luis Potosí y la aplicación de las reformas eclesiásticas

Al iniciar el levantamiento armado había en San Luis Potosí la presencia de cinco órdenes que eran las de San Francisco, San Agustín, San Juan de Dios, y La Merced, cabe recordar que en 1767 habían sido expulsados los hermanos de la Compañía de Jesús. En total, las congregaciones contaban con unos 80 religiosos de los cuales la mitad eran franciscanos. Durante más de 150 años, esta última orden había estado a cargo del culto religioso en todos los pueblos aledaños a la ciudad, a excepción del de San Sebastián, cuya parroquia era administrada por los agustinos.

Desde su fundación, San Luis Potosí y gran parte de lo que había sido la jurisdicción de la alcaldía mayor del mismo nombre (centro y suroeste del actual estado) estuvo adscrito al obispado de Michoacán, del cual Brading ha dicho que fue el más afectado por la secularización de parroquias durante el siglo XVIII. En esta diócesis, el traspaso de parroquias a favor de los seculares comenzó a partir de 1753 pero, al año siguiente, el conde de Revillagigedo ordenó la desocupación de todas las parroquias que estuvieran ubicadas en los pueblos de indios con el argumento de que se habían establecido sin el consentimiento del rey. La disposición también incluía la expropiación de las haciendas con las que contaban las congregaciones, las cuales fueron objeto de visitas con el fin de facilitar la secularización de las parroquias, la enajenación de sus propiedades y limitar el número de religiosos.⁴⁷

Las órdenes que estaban a cargo de parroquias en el obispado michoacano eran fundamentalmente las de San Francisco y San Agustín, las cuales sufrieron los efectos de la secularización. Al iniciar este proceso, los franciscanos administraban 35 doctrinas en la diócesis,⁴⁸ mientras que para 1786 sólo contaban con 21 conventos,⁴⁹ en tanto que los agustinos, que tenían a su cargo 29 parroquias⁵⁰ al finalizar la década de los años 70 sólo tenían 12 (9 conventos, un rectorado y dos vicarías).⁵¹

Esta disminución tuvo correspondencia con el decremento del número de religiosos. En la década de los años 60, los agustinos llegaban a

⁴⁷ Brading, *op. cit.*, pp. 77-97.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁹ Morales, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁰ Brading, *op. cit.*, p. 87.

⁵¹ Rubial, *op. cit.*, p.73.

274 pero hacia 1802 ya eran 205, mientras que los franciscanos que en 1755 sumaban 326, para 1805 sólo contaban con 205 miembros.⁵² Por otra parte, las disposiciones que limitaban el acceso de novicios también favorecieron la baja en el número de religiosos. El caso de los franciscanos es ejemplificativo en este aspecto, pues de la cantidad 614 que recibió durante la primera mitad del siglo, pasó a sólo 275 en la segunda;⁵³ durante la primera década del siglo XIX la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán de esta orden no recibió nuevos miembros.⁵⁴

A la enajenación de bienes sufrida por los franciscanos y agustinos, se sumaría la que se llevó a efecto con las demás órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, con motivo de la consolidación de vales reales. El obispado de Michoacán ocupó el tercer lugar en este rubro, sólo después de los de México y Puebla; tan sólo hacia 1809, la diócesis de Michoacán había aportado en general la cantidad de 268,238 pesos, es decir el 14% del total.⁵⁵

En el caso de la ciudad de San Luis Potosí, los franciscanos contaban con un convento, pero también tenían parroquias en los pueblos establecidos en las orillas de la población española: Tlaxcalilla, Santiago del Río, San Miguelito y San Juan de Guadalupe. Sabemos que hacia 1810, el convento de la ciudad y la parroquia de Tlaxcalilla todavía estaban bajo su cargo. No tenemos datos sobre las fechas en que fueron secularizadas las demás. Sin embargo sabemos que las cercanas de Santa María del Río y San Miguel Mexquitic fueron objeto de secularización en 1760 y 1769 respectivamente.⁵⁶ Asimismo, otras doctrinas franciscanas aledañas como Armadillo también habían sido expropiadas, además de la del pueblo de San Sebastián, que como se ha dicho, estaba situada extramuros de la ciudad y que había estado a cargo de los agustinos.

En San Luis Potosí, si bien los más afectados por la secularización de parroquias fueron los hermanos de las órdenes de San Francisco y San Agustín, debido a que perdieron un número considerable de parroquias, también los frailes de otras congregaciones recurrieron a la secularización personal. Había

⁵² Brading, *op. cit.*, pp. 92-96.

⁵³ Morales, *op. cit.*, p. 330.

⁵⁴ Brading, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁵ Wobeser, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁵⁶ “Estados de el general de los Conventos de la Provincia de San Luis Potosí, el de las vicarias y Misiones que le pertenecen y con el de los mismos que en algún tiempo estuvieron a su cargo y se han entregado a los obispos en las respectivas secularizaciones”, Archivo General de la Nación México (AGNM), Indiferente Virreinal, caja, 4453, exp. 40, 2 fs.



en la ciudad algunos protectores que apoyaban económicamente a aquéllos que conseguían secularizarse. La deserción fue una de las consecuencias de esta costumbre, pues en 1804 el prior del convento del Carmen se quejó con el obispo de Michoacán, haciéndole patente su preocupación por la potencial desaparición de su monasterio, pues ese año un carmelita había obtenido de Roma la secularización y otros estaban por conseguirla.⁵⁷ Brading ha atribuido esta práctica a una relajación de la vocación religiosa. No obstante, los regulares pudieron ver en ella una alternativa ante las restricciones de que eran objeto en sus congregaciones.

Por otra parte, el decreto de consolidación de vales reales emitido en 1804, dirigido a la enajenación de fincas de obras pías, también se aplicó a los bienes de las órdenes establecidas en San Luis Potosí. El convento de la Merced, por ejemplo, sufrió la expropiación de casas por un valor de 3,200 pesos.⁵⁸ Tenemos noticia de otro convento también de la misma ciudad que aportó la cantidad de 2,059 pesos por ese motivo, aunque no sabemos a qué congregación pertenecía.⁵⁹

Hacia 1810, el conjunto de las medidas dirigidas hacia el clero habían producido beneficios económicos y políticos a la Corona, permitiéndole establecer un control más efectivo sobre el mismo. En contraparte las restricciones establecidas a los privilegios tanto de los seculares como de los regulares, transformó la relación de ambos con la corona y también con las comunidades con las que habían trabajado. En el caso de las órdenes mendicantes, la transformación fue más sustancial. Si la política de secularización fue dañina para los regulares que habían llegado a administrar un número considerable de parroquias, el resto del clero no estuvo exento de la política reformadora que tendía a restringirlo cada vez más.

Como han observado algunos autores, las medidas tomadas contra las órdenes religiosas muestran que ya habían dejado de cumplir con la función que la Corona esperaba de ellas. La secularización llevada a cabo durante los siglos xvi y xvii no causó tantos estragos, pues la colonización de los territorios en el norte permitió a sus respectivas provincias establecer en ellos nuevas parroquias, como fue el caso de San Luis Potosí. Empero el desarrollo de esas poblaciones hacia fines del siglo xviii hizo posible que pudiera prescindirse de ellas cada vez más. En este contexto, los miembros del clero regular no sólo tuvieron que enfrentar los obstáculos que las reformas les ponían para desempeñar su ministerio, sino que

⁵⁷ Brading, *op. cit.*, 1994, p. 95.

⁵⁸ Wobeser, *op. cit.*, 2003, p. 73.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 135.

también vieron amenazada su supervivencia, lo cual los preparó como posibles aliados del clero secular, así como de otros sectores de la sociedad inconformes con la política regalista de los monarcas españoles.

Pecado e infidencia

Debido a la importancia de la considerable participación tanto de religiosos regulares como seculares en el levantamiento armado iniciado en 1810 y al protagonismo que algunos de ellos tuvieron en el mismo, como en el caso de San Luis Potosí, se ha llegado a caracterizar a la insurgencia como un movimiento encabezado por el clero. En términos generales todos aquellos que incurrieran en la rebeldía contra la autoridad del rey fueron acusados de infidentes.

Como hemos visto, tres frailes fueron ejecutados luego de ser capturados en Acatita de Baján y el carmelita fray Gregorio de la Concepción pudo sobrevivir luego de ser sometido a juicio. Por otra parte, disponemos de algunos de los procesos de infidencia localizados en el Archivo General de la Nación en los que se siguió causa contra de los clérigos acusados de participar en la insurrección de 1810-1811 en San Luis Potosí. Estos documentos sólo arrojan acusaciones de haber cometido o crímenes contra el rey mediante diversas acciones. Por su parte, los implicados negaron en todos los casos su participación, no obstante, fueron condenados a destierro y encerrados en conventos fuera de Nueva España como en la Habana Ceuta, como en el caso de Gregorio de la Concepción. De hecho, este religioso afirmó estar en desacuerdo con las “criminalidades” que cometían los insurgentes.⁶⁰

Otro caso es el de el franciscano y José de Vargas, cura del pueblo de Tlaxcalilla, quien fue señalado por varios testigos de llamar a los indios de los pueblos aledaños a la ciudad a abrazar la causa insurgente, de portar espada, de ostentarse como general y de participar en las celebraciones de los insurgentes, en su defensa alegó no sostener amistad con los líderes de la insurgencia y en última instancia argumentó que él y sus indios siempre estuvieron dispuestos a favor de la causa del ejército realista. Melchor Sáenz de la Santa, quien lo asistía, fue acusado de vestir como militar, de portar espada y de cortarle los ojos a un retrato de Calleja durante un baile, dijo que él seguía al cura de Tlaxcalilla en calidad de súbdito suyo y negó haber mutilado la imagen. Ambos religiosos se habían entregado a los realistas en la hacienda de la Pila mientras se disponían

⁶⁰ “Causa de infidencia contra Fr. Gregorio de la Concepción”, Victoria, *op. cit.*, pp. 20-21.



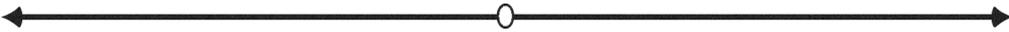
a tomar la ciudad de San Luis. Vargas murió en su encierro del convento del Carmen, mientras estaba en curso su proceso, en tanto que la versión de Sáenz fue desmentida por los testigos, lo que le valió ser desterrado a la Habana.⁶¹ La mayoría de los procesados argumentaron verse obligados a seguir órdenes, e incluso, sostuvieron que lo hicieron sin estar convencidos de la causa de la insurgencia.

Ahora bien, la infidencia era considerada como falta de fidelidad hacia el rey, es decir como una forma de traición y por lo tanto como un crimen en última instancia. A decir del jurista Mario Briceño Perozo la infidencia no es un delito que estuviera determinado de manera clara en la jurisprudencia española,⁶² desde 1809 se estableció en Nueva España el Tribunal de Infidencia, que tenía por objeto perseguir a todos aquellos que mostraran insubordinación a las autoridades españolas.

Desde la perspectiva política esta sería una buena razón para que las autoridades españolas actuaran en contra de los clérigos insurgentes. Sin embargo, varios de ellos fueron juzgados por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en el cual se llevaban casos concernientes a la fe. En un levantamiento armado se cometen actos que van contra las leyes de la Iglesia como el saqueo y el asesinato. Es claro que en el caso de seculares y regulares, su participación tenía aún mayores implicaciones, en tanto que eran líderes espirituales que tenían a su cargo la administración los sagrados sacramentos a la población. Como representantes de la Iglesia habían cometido faltas, no sólo contra el orden social y los representantes de la Corona en Nueva España, sino también, de acuerdo con las autoridades eclesiásticas, contra Dios y contra la Religión. Por ello, los líderes como Miguel Hidalgo y José María Morelos posteriormente, fueron excomulgados y juzgados por el Santo Oficio de la Inquisición. Para comprender la situación de los religiosos que participaron en la rebelión en San Luis Potosí, podemos equiparar su situación con la del mismo cura Hidalgo, del que eran seguidores. Al estallar el levantamiento en 1810 en el pueblo de Dolores, Hidalgo fue considerado como sacrílego por las autoridades religiosas. El obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo juzgó que al portar un estandarte con la imagen de la virgen de Guadalupe y elevar como una de sus consignas la proclama

⁶¹ “Sumaria instruida en San Luis Potosí contra los franciscanos fray José de Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, ambos se afiliaron al partido de la insurrección cuando se sublevó la ciudad en noviembre de 1810”, AGNM, *Infidencias*, vol. 18, exp. 5, fs. 116-184.

⁶² Mario Briceño Perozo, *Las causas de infidencia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1961, pp. 9-10.



¡Viva la religión! en realidad la insultaba cometiendo dos sacrilegios gravísimos. Asimismo, sostenía que la religión condenaba la rebelión y el asesinato, por lo que la virgen no podía ser protectora de los crímenes que el cura de Dolores cometía, sosteniendo además que con dichas acciones insultaba tanto a la religión como al soberano.⁶³ Más tarde, en su edicto de excomunión contra Hidalgo y los capitanes que lo acompañaban, los declara como “perturbadores del orden público, seductores del sacrílegos y perjuros”. Por lo tanto sus actos se movían entre el pecado y el delito cuyas diferencias no estaban claramente establecidas en la época.

Sin embargo, es claro que las autoridades españolas reconocían un peligro entre los religiosos que tenían participación en la rebelión, por ello el 22 de febrero de 1811 se dispuso “que se fusile a los que aprehendan aun cuando sean eclesiásticos.”⁶⁴ Todavía más, el 25 de junio del año siguiente mediante bando virreinal quedaron abolidos los pocos privilegios de que gozaba el clero, con lo cual los insurgentes eclesiásticos podían ser juzgados por las autoridades militares.⁶⁵ Asimismo, las autoridades religiosas de San Luis Potosí reconocieron en los actos de los clérigos insurrectos delitos por “sus repetidas apostasías y delitos atroces”. Por tal motivo, los sacerdotes miembros de la orden de San Francisco fueron privados de decir misa y el de no poder ser ordenados quienes así lo desearan.⁶⁶

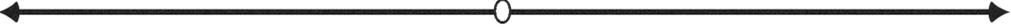
Prohibición de ejercer el ministerio religioso, destierro, encierro y aún la ejecución fueron los castigos de que fueron objeto los eclesiásticos involucrados en el levantamiento armado y el control de la ciudad de San Luis Potosí por los insurgentes. Tales penas les fueron aplicadas por participar en la insurrección, en saqueos, enfrentamientos contra el ejército realista, participación en el gobierno rebelde y asesinatos. Todos ellos reconocidos como crímenes de apostasía, pecado por el cual fueron juzgados en tanto que atentaban contra el orden social pero a decir de la iglesia, lo hacían también contra ella misma.

⁶³ “Gazeta Extraordinaria de México” en Tarsicio García Díaz (coord.), *Independencia Nacional. Antecedentes-Hidalgo*, México, UNAM, 2005, t. 1, p. 311.

⁶⁴ Hernández y Dávalos, *op. cit.*, 1985, t. 2, p. 408.

⁶⁵ Francisco Ibarra Palafox, “Libertad y tradición: El juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo”, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2918/6.pdf>, p. 37.

⁶⁶ Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, 1971, pp. 32-34.



Comentarios finales

Estudiar el pecado en el caso de los clérigos potosinos involucrados en la insurgencia entre 1810 y 1811 es complicado debido a varias causas. Como se ha visto, los procesos seguidos contra ellos, no contienen suficiente información para establecer claramente la forma en que fueron juzgados por las autoridades religiosas. Por otra parte, tampoco es clara la diferenciación entre el pecado y el delito, más allá de que sabemos que se les acusó de infidencia por traición al rey, no obstante que éste estaba cautivo, algunos también fueron acusados de apóstatas y otros juzgados por la Inquisición. Finalmente, habrá que buscar explicaciones al hecho de que los clérigos rebeldes hayan sido objeto de diferentes sanciones.

El caso de San Luis Potosí es ejemplificativo por la importancia que tuvo el clero en el levantamiento armado de 1810, no sólo por su simple implicación en los hechos aquí planteados sino por el número de miembros tanto regulares como seculares que se involucró en los mismos, además del liderazgo que ejercieron varios de sus miembros. La explicación de su amplia participación estuvo relacionada con las reformas eclesiásticas llevadas a efecto por la corona española, en tanto que limitaron sus privilegios y autorizaron la expropiación de fondos y bienes de los templos además de limitar la autoridad de que habían gozado en la sociedad novohispana. En el caso del clero regular debe añadirse la secularización de parroquias, la disminución del número de sus miembros en el caso y la falta de opciones para ejercer su ministerio, lo cual los llevó a enfrentar la posibilidad la extinción. Sin duda la aplicación de las reformas eclesiásticas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII fue causa de la proclividad de los eclesiásticos a la rebelión.

Aunque, como hemos dicho, los protagonistas de levantamiento armado iniciado en 1810, incluidos los miembros del clero, han sido analizados desde el punto de vista político. El hecho de que la Corona hubiera limitado los privilegios de ambos cleros y su participación en la sociedad, así como la autoridad de que habían gozado en la misma, eso no parece haber disminuido su influencia en los diversos grupos sociales, a juzgar por la cantidad de gente involucrada en la rebelión, que además reconoció su liderazgo. Tal vez a ello se deba que en el momento más álgido de la rebelión se ordenó que los clérigos fueran ejecutados en el momento de su captura, y todavía se terminaron de abolir sus privilegios, con lo que quienes sobrevivieron a ese primer momento de la Guerra de Independencia fueron marginados y estigmatizados.



Bibliografía

- Alamán, Lucas, *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985.
- Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la revolución mexicana de 1810*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM), 1985.
- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994.
- Briceño Perozo, Mario, *Las causas de infidencia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1961.
- Farriss, N. M., *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821, la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995.
- García Días, Tarsicio, (coord.), *Independencia Nacional. Antecedentes-Hidalgo*, México, UNAM, 2005.
- Hernández y Dávalos, J. E., *Historia de la guerra de Independencia de México*, México, INEHRM, 1985.
- Hernández Jaimes, Jesús, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?” en Ana Carolina Ibarra (coord.), *La Independencia en el sur de México*, México, UNAM, 2004.
- Ibarra Palafox Francisco, “Libertad y tradición: El juicio inquisitorial y la causa militar contra Miguel Hidalgo”, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2918/6.pdf>,
- Martínez Rosales, Alfonso, “La provincia de San Alberto de Indias de carmelitas descalzos” en *Historia Mexicana*, vol. XXXI, núm. 4, abril-junio, México, El Colegio de México, 1982.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, *El clero y la Independencia en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1971.
- _____, *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1981.
- _____, *San Luis Potosí, la tierra y el hombre*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1995.
- Mora, José María Luis, *Obras completas, Política*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora/Secretaría de Educación Pública, 1987.



Velázquez, Primo Feliciano, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí/Academia de Historia Potosina, 1982.

Wobeser, Gisela von, *Dominación colonial, la consolidación de vales reales, 1804-1812*, México, UNAM, 2003.

El pecado en la nueva España,
se diseñó en formato electrónico en la Dirección de Ediciones
y Publicaciones con el apoyo de la Imprenta Universitaria y la Dirección
de Tecnologías Web y Webometría de la Universidad Autónoma
del Estado de Hidalgo, en el mes de noviembre de 2022.

