

TRANSGRESIÓN Y EDUCACIÓN, SIGLOS XVI-XIX



Felipe Durán Sandoval
L. Elena Díaz Miranda
coordinadores

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Estudios sobre Sociedad y Religión

TRANSGRESIÓN Y EDUCACIÓN, SIGLOS XVI-XIX

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
ÁREA ACADÉMICA DE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA
RIU Estudios Sociales y Culturales



**CONSEJO
EDITORIAL**

Este libro fue impreso con fondos PROFOCIE 2015 de la UAEH
y sometido a estricto dictamen doble ciego por pares académicos,
avalados por el Consejo Editorial Universitario

TRANSGRESIÓN Y EDUCACIÓN, SIGLOS XVI-XIX

Felipe Durán Sandoval
L. Elena Díaz Miranda
Coordinadores



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE HIDALGO

Pachuca de Soto, Hidalgo, México

A la memoria de

Don Miguel Ángel Ruiz Gómez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Octavio Castillo Acosta
Rector

Julio César Leines Medécigo
Secretario General

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

Ivonne Juárez Ramírez
Directora 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

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: 978-607-482-914-3

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*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Felipe Durán Sandoval
L. Elena Díaz Miranda

9

PRIMERA PARTE: TRANSGRESIÓN

TEZCATLIPOCA: DE DIOS A DEMONIO TRANSGRESOR

Julio César Morán Álvarez

17

UN ACERCAMIENTO A LOS CASOS DE SODOMÍA EN LA NUEVA ESPAÑA, LOS CAMBIOS ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Guadalupe Colmenero Zamora

53

LA TENTACIÓN DE LA CARNE EN LOS CONFINES DEL IMPERIO HISPÁNICO: UN CASO DE *SOLICITATIO PUERORUM* EN FILIPINAS, EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Patricia Isaura Santiago Delgado

77

LUJURIA, SOBERBIA, GULA Y OTRAS TRANSGRESIONES A LA LEY DE DIOS EN ALGUNOS CONVENTOS FEMENINOS NOVOHISPANOS (SIGLOS XVII Y XVIII)

L. Elena Díaz Miranda

93

LA UTILIZACIÓN DEL CONFESIONARIO POR LOS SOLICITANTES DEL COLEGIO DE PROPAGANDA FIDE DE LA ORDEN DE SAN FRANCISCO DE PACHUCA, SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL XIX	117
<i>Felipe Durán Sandoval</i>	
ENTRE DIOS Y LA LEY. LA JURA A LA CONSTITUCIÓN DE 1857	131
<i>Enrique J. Nieto Estrada</i>	
SEGUNDA PARTE: EDUCACIÓN	
PROPOSICIONES ESCANDALOSAS EN EL PÚLPITO DE MÉRIDA. EL CASO DE NICOLÁS GREGORIO CARRIÓN (1680)	155
<i>Marisol Ramírez García</i>	
LA BÚSQUEDA DE LA SANTIDAD A TRAVÉS DEL CASTIGO CORPORAL: SOR MARIANA DE SAN JOSÉ (1737-1750)	175
<i>Norma Anabel Barrera</i>	
EL CATECISMO COMO MÉTODO DE ADOCTRINAMIENTO EN MÉXICO DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS COMO NACIÓN INDEPENDIENTE	195
<i>José Trinidad Cázares Mata</i>	
ESCUELA PREPARATORIA DE LA SOCIEDAD CATÓLICA. ¿EDUCAR PARA LA LIBERTAD O EDUCAR PARA EL ORDEN? MÉXICO 1870	219
<i>Valeria Cortés Hernández</i>	
CONCLUSIONES	235

INTRODUCCIÓN

Los trabajos presentados en este libro colectivo son producto del “Seminario Permanente Religión y Sociedad” que, con un carácter interdisciplinario, desde el año 2014, ha venido sesionando una vez por mes, con la participación de académicos investigadores de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHU) de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH) y de la delegación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Hidalgo. Cada uno de los capítulos que conforman la obra son resultado del intercambio académico que entre pares, dentro del campo de las Humanidades y las Ciencias Sociales, ha orientando el resultado de nuestras investigaciones.

En un inicio se consideró que el concepto “Religión” rebasaba con mucho las creencias personales y la práctica devocional, pues imbricaba diversos aspectos de la vida social, económica y cultural, por este motivo se decidió en las primeras sesiones del seminario, trabajar solo cuatro ejes que, aunque no abarcaban y mucho menos agotaban la totalidad de los ámbitos que ha comprendido la religión, o más precisamente el fenómeno religioso en la sociedad mexicana a partir de la Conquista, y hasta el presente en la historia de nuestro país, sí contribuían a dar una idea general del objetivo de la obra dentro del seminario “Religión y Sociedad”.

Sobre esta premisa, al definir las directrices que marcarían los sucesivos tiempos de nuestro trabajo, se acordó que en la primera etapa se trataran dentro de la religión, diversos aspectos que tenían relación directa con los cánones y normas establecidas por esta como: la transgresión, la educación, la economía y las prácticas sociales; sin perder de vista que en dichos aspectos no se cubren todas las esferas que abarca esta importante institución, sino únicamente algunas de ellas.

Este volumen reúne diez trabajos de la primera etapa de nuestro seminario, los cuales fueron enmarcados dentro de dos líneas temáticas tituladas: “Transgresión” y “Educación”, tomando en cuenta las imbricaciones, confluencias, encuentros y contradicciones, presentes en cada uno de estos conceptos, pero siempre bajo la premisa de que la religión y su práctica en las diversas culturas ha impuesto a los grupos sociales normas y pautas de conducta que les han permitido “vivir en policía”, aludiendo a la clásica percepción de que la religión puede considerarse como el “cemento de las sociedades”.

La transgresión de los preceptos religiosos o morales impuestos, ya sea por parte de los individuos, o por los grupos dominantes como la Iglesia católica, puede poner a

una sociedad en riesgo de resquebrajamiento o inestabilidad, que derivaría en reacciones que buscarían restaurar el orden social o moral alterado, y un medio para conseguirlo sería la “Educación”, mecanismo que tiene la doble función de remediarla o inhibirla.

Con el fin de establecer el contexto histórico que permita encuadrar esta obra, es necesario mencionar que los trabajos analizados y seleccionados dentro de los dos ejes temáticos ya mencionados, se ubican espacial y temporalmente en la época virreinal y en el México independiente, y se vinculan directamente con la práctica de la religión en nuestro país, desde la prehispánica, hasta la católica en la época virreinal y en el siglo XIX.

La llegada de los españoles a territorio americano supuso el establecimiento de un orden político y social, sustentado en las tradiciones medievales europeas, imbuidas de un espíritu profundamente religioso, del que fue heredera la Península Ibérica a través de los reyes católicos, quienes habiendo expulsado a los musulmanes del territorio hispano, conquistado a los pueblos indígenas y adquirido derechos sobre las nuevas tierras como una donación papal, asumieron el papel de defensores y propagadores de la fe católica en los territorios recién conquistados. Debido a ello, durante los tres siglos de dominación española la iglesia católica influyó de manera decisiva en la política, la sociedad y la cultura, normando los actos y las conciencias de la población novohispana, a través de dogmas, rituales y prácticas que han trascendido hasta nuestros días. La autoridad civil estaba tan estrechamente interrelacionada con la religiosa en el México colonial, que el ideal del buen gobierno del monarca español era mantener el orden en sus reinos de acuerdo con los mandatos de la fe cristiana.

Tal como lo había hecho en Europa durante el Medievo, la Iglesia católica estableció en América instrumentos que le permitieron normar y controlar las conductas y los pensamientos de los indígenas por medio de la evangelización, lo cual sería el inicio de su asimilación al orden político español. Mediante ese proceso los frailes trataron de eliminar las creencias de su religión politeísta, transmitiéndoles los principios, dogmas y ritos del cristianismo; de manera similar se procedió con los esclavos traídos más tarde desde África. Así, la religión católica jugó un papel importante en la introducción y consolidación del dominio español, y permitió dar cohesión a la sociedad novohispana, lo que ha trascendido en la historia de nuestro país, en la que el catolicismo ha sido un actor de no poca importancia, independientemente de los diversos tipos de gobierno que se han establecido a partir de la Independencia.

Los trabajos que integran la primera parte de este libro abordan, desde diferentes perspectivas e interpretaciones, casos que tratan diversos ejemplos de transgresión a las normas y preceptos impuestos por la Iglesia; y en la segunda parte, las variadas reacciones y acciones que dentro de la “Educación” estuvieron directamente vinculadas con la Iglesia.

El trabajo de Julio César Morán Álvarez “Tezcatlipoca: de dios a demonio transgresor”, da cuenta de la forma en que algunos cronistas del siglo XVI vieron a una de las principales deidades mexicas y a la que identificaron como la antítesis del dios cristiano, debido a sus características de ser nocturno e invisible, y a su capacidad de aparecerse ante los hombres en forma de animal u otras extraordinarias para aterrorizar a los cami-

nantes nocturnos burlándose de ellos. El autor explica cómo fray Bernardino de Sahagún describe su crueldad y dureza de corazón para aplicar castigos, incluso decidiendo la muerte de los hombres y enviándolos al infierno. Por otra parte plantea que Tezcatlipoca era también un dios transgresor que podía manifestarse en estado de ebriedad, y que se le representaba incitando a pecar Xochiquétzal, lo cual se interpretó en algunos códices como “el pecado original”.

“Un acercamiento a los casos de sodomía en la Nueva España, los cambios entre los siglos XVII y XVIII”, escrito por Guadalupe Colmenero Zamora, aborda un tema poco estudiado dentro de la sexualidad novohispana, pues como ella explica, debido a que el único medio permitido por la Iglesia para ejercer la sexualidad en el periodo virreinal era el matrimonio; se consideraba al sodomita como un personaje oculto, ya que sus prácticas eran clandestinas. Apoyada en fuentes jurídicas que sancionaban la sodomía desde el Imperio Romano, analiza la forma en que se juzgaban esos casos en Nueva España; en donde, señala, se aplicó una mezcla y superposición de disposiciones emitidas en España, desde las *Siete Partidas*, de Alfonso X el Sabio. Además, explora y analiza las diferentes prácticas consideradas como “sodomía” en la época, las cuales estaban relacionadas con el “desperdicio” del semen, o su derramamiento fuera de la vagina, lo que era considerado como una falta o transgresión a los principios tanto jurídicos como religiosos. No obstante, haciendo un recuento de los casos tratados en su investigación, la autora asienta que, en relación a los casos masculinos, fueron pocos aquellos juicios en los que se involucraban mujeres.

Patricia Isaura Santiago Delgado en su texto “La tentación de la carne en los confines del Imperio hispánico: Un caso de *solicitatio puerorum* en Filipinas en la segunda mitad del siglo XVII”, refiere a la “solicitud” como una conducta transgresora de los cánones religiosos y morales dictados por la Iglesia católica, que consideraba este hecho como un acto pecaminoso de parte de los clérigos hacia la sacralidad de la confesión. Resalta la autoridad moral del sacerdote para otorgar la absolución al penitente, y el poder que ello le confería. Asimismo analiza los criterios y normas establecidas en el Concilio de Trento como elementos fundamentales para administrar el sacramento de la penitencia como único medio para la reconciliación de los pecadores, así como la importancia del papel que tenía el sacerdote, como representante de Dios en la tierra para conducir al penitente. Como ejemplo de esta conducta transgresora analiza un caso de solicitud masculina en las Filipinas, (territorio en ese tiempo sujeto a la jurisdicción del Virreinato de la Nueva España), en el que el acusado, un viejo fraile llamado Francisco Tendilla, a pesar de ser denunciado por varios jóvenes, y juzgado por este delito en la ciudad de México, negó en todo momento ser culpable y finalmente fue exonerado. La autora concluye que el veredicto pudo estar relacionado con sus enfermedades y su avanzada edad.

El estudio de L. Elena Díaz Miranda, “Lujuria, soberbia, gula y otras transgresiones a la ley de Dios en algunos conventos femeninos novohispanos (siglos XVII y XVIII)”, explora diferentes formas de transgresión en que podían incurrir las monjas de diversas órdenes religiosas dentro de los conventos novohispanos. Explica cómo el ingreso de una mujer en un recinto conventual, bajo la perspectiva de las autoridades civiles y ecle-

siásticas de la época podía garantizar la salvaguarda de su virtud al mismo tiempo que otorgaba prestigio a su familia, pero a pesar del juramento de los votos perpetuos de pobreza, castidad, obediencia y clausura, a los que se comprometían estas “esposas divinas”, así como la práctica continua de la oración, la disciplina y los oficios religiosos a los que dentro del convento se consagraban, no siempre se respetaban en estos recintos los mandamientos de la ley de Dios. Así, la autora expone, por medio de diversos casos ocurridos en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII, cómo las monjas incurrían en frecuentes transgresiones y violaciones a las reglas de cada orden como la ostentación, el protagonismo, los pecados de la carne, e incluso la rebelión; todos ellos en abierta contraposición a los votos que habían jurado cumplir.

En su trabajo “La utilización del confesionario por los solicitantes del Colegio de Propaganda Fide de la Orden de San Francisco de Pachuca, siglo XVIII y principios del XIX”, Felipe Durán Sandoval elabora una tipología de las formas en que los religiosos franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Pachuca, utilizaron el confesionario para fines de “solicitud” con intenciones “torpes” y “deshonestas” hacia las penitentes. También plantea la importancia del papel que tenía el confesor en el acto de reconciliación del penitente con la divinidad, y explora las disposiciones emitidas por las autoridades eclesiásticas de la época con la finalidad de evitar esa práctica. No obstante, explica que los casos de religiosos solicitantes fueron numerosos en el período estudiado, y que estos recurrían a diferentes prácticas para conseguir los favores de sus hijas espirituales, utilizando de diversas maneras el espacio sagrado del confesionario.

Enrique J. Nieto Estrada aborda en su texto “Entre Dios y la Ley. La Jura a la Constitución de 1857”, un período de rompimientos morales y de conciencia dentro de la sociedad decimonónica en el contexto del conflicto entre la Iglesia y el Estado mexicano con motivo de las reformas liberales, algunas de las cuales se plasmarían en la Carta Constitucional de 1857. El autor expone las diferentes manifestaciones del clero en contra de dichas reformas, especialmente las que sancionaban la libertad de culto y la enajenación de bienes de la Iglesia. Explica cómo la clerecía se pronunció contra la promulgación de la Constitución, prohibiendo su juramentación, incluso bajo la pena de excomunión, y llamando a retractarse a aquellos que ya la habían hecho. El autor expone algunos casos en que los clérigos condicionaban la administración de los sacramentos a quienes se habían beneficiado de la expropiación de bienes de la Iglesia y/o habían jurado la Constitución.

En cuanto a los trabajos sobre el tema “Educación”, el de Marisol Ramírez García, “Proposiciones escandalosas en el púlpito de Mérida. El caso de Nicolás Gregorio Carrión (1680)”, es un claro ejemplo de la importancia que tenían los sermones eclesiásticos para transmitir los valores de comportamiento cristiano en la sociedad novohispana, pues según explica, tenían el fin de persuadir a los fieles hacia la práctica de la virtud y desalentar los vicios. La autora hace énfasis en que los clérigos oradores debían contar con las características de ejemplaridad moral y preparación intelectual que establecían las leyes y cánones de la Iglesia. Para ello, era importante que estuvieran suficientemente preparados en materias como: retórica, latín y gramática entre otras, tener entendimiento de

las escrituras religiosas, y buena memoria, además de que no podían predicar falsedades. Como ejemplo expone el caso del padre Nicolás Gregorio Carrión, quien fue acusado en 1680 de pronunciar un sermón considerado poco ajustado a lo que debía ser la prédica religiosa, porque en una misa en la que habían estado presentes el obispo y representantes del cabildo eclesiástico, él los acusó de rendirse ante la lisonja y también aprovechó la ocasión para criticar sus abusos en contra de los indígenas. Tal intervención le valió ser encarcelado y juzgado por la Inquisición debido a los excesos proferidos en ese sermón.

Otra forma de educación, en este caso la del cuerpo, es la que desarrolla Norma Anabel Barrera en su trabajo “La búsqueda de la santidad a través del castigo corporal: sor Mariana de San José (1737-1750)”, en el que a través del caso de esta religiosa del convento de Santa Rosa de Puebla, explora los castigos de la carne como forma de buscar la santidad. Para ello explica que en la concepción cristiana se consideraba que los sentidos estaban relacionados con el placer, lo cual podía conducir al pecado, por esta razón se debía luchar constantemente contra las tentaciones y por tanto contra la debilidad de la carne. En ese sentido, la autora señala que el catolicismo relacionaba a la mujer con la fragilidad de espíritu y la debilidad, por lo que la identificaba con el pecado y por tanto como “agente de Satán”, debido a ello su cuerpo debía estar bajo continua vigilancia por parte de su confesor y de su propia conciencia.

Asimismo, señala cómo la Iglesia difundió modelos de comportamiento virtuoso, que mostraban cómo se podía evitar el pecado por medio del castigo del cuerpo, pues la naturaleza humana era considerada como un obstáculo para alcanzar la santidad. De esta manera se enseñaba que el cuerpo podía domarse mediante una vida de mortificación y abstinencia. Por otra parte describe la disciplina que debían guardar las religiosas dentro de los conventos, en los que también se les educaba con ejemplos de virtud como el del mismo Jesucristo considerado como el primer modelo a seguir, ya que él había ofrecido su cuerpo para ser castigado, mancillado y humillado a fin de salvar al hombre, y al respecto explica cómo algunas monjas trataron de emular el ejemplo de su “Divino Esposo” disciplinando su cuerpo de diferentes formas. La autora detalla los procedimientos de autocastigo seguidos por Sor Mariana para atormentar su cuerpo, al que según su confesor, trataba como a su mayor enemigo.

El texto de José Trinidad Cázarez Mata, “El catecismo como método de adoctrinamiento en México durante los primeros años como nación independiente”, estudia un periodo de transición a partir de la instauración del Congreso Constituyente que promulgaría la Constitución de 1824, la cual establecía un sistema republicano federal. Plantea cómo para explicar y educar a la gente común en el nuevo lenguaje político, se elaboraron catecismos políticos que se utilizaron en la instrucción escolar a semejanza de los que usaba la Iglesia para adoctrinar a los católicos, lo que nos llevaría a sugerir que el catecismo es más un método de enseñanza que un documento para aprender. Uno de ellos fue el que elaboró José María Luis Mora en 1831, con preguntas y respuestas sobre los conceptos constitucionales. Cázarez expone que los principales puntos que se explicaban, y debían ser aprendidos en los catecismos políticos de la época eran los de

rechos y obligaciones del hombre en sociedad, así como las características particulares y las diferencias dadas entre los gobiernos monárquicos, democráticos y aristocráticos. Asimismo señala que en ellos había una tendencia a hacer una apología del federalismo.

Valeria Cortés Hernández estudia en su trabajo “Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica. ¿Educar para la libertad o educar para el orden? México 1870” un periodo dentro del estado liberal mexicano que comienza a tomar las riendas de la educación, que hasta entonces había estado bajo la influencia de la Iglesia. Aborda el caso de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica, creada con base en los valores morales fundados en la fe católica, en contraposición a la Escuela Preparatoria Nacional, laica y liberal, dependiente y auspiciada por el Estado mexicano. Para ello analiza el contexto histórico y las ideas latentes al momento de la fundación de ambas instituciones: por un lado los liberales, criticando el fanatismo de la Iglesia que trataba de mantener oprimida a la sociedad, y por otro los conservadores denunciando el peligro que conllevaban las escuelas públicas en las que se menospreciaba a la doctrina católica. Valeria Cortés enfatiza el hecho de que el modelo educativo de la Preparatoria Católica se haya mantenido a pesar de las fuertes críticas recibidas dentro del entorno liberal triunfante en el que fue establecida.

Los resultados de esta primera fase del Seminario Permanente Religión y Sociedad que se presentan en el primer volumen de la colección Estudios sobre Religión y Sociedad, tienen la característica común, además de las líneas planteadas arriba, que se remiten al pasado social y religioso del pueblo mexicano, permitiendo al interesado en estos temas tener una relectura de algunos acontecimientos y prácticas que nos facilitan vincular nuestra historia pasada con el presente.

Agradecemos el apoyo incondicional del ex Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, doctor Edmundo Hernández Hernández, así como al actual director del mismo, doctor Alberto Severino Jaén Olivas por su apoyo, y el brindado por la Dirección de Publicaciones de la UAEH, así como de la licenciada Sara Luz Alvarado Aranda, jefa de la División de Humanidades, de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México; al maestro Rodolfo Palma Rojo, ex delegado del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Hidalgo por las facilidades brindadas y por su convocatoria conjunta. Además deseamos agradecer y reconocer a todos los involucrados en el Seminario Permanente Religión y Sociedad y en el proceso de elaboración y planeación de esta obra, misma que se publicó con fondos del Programa de Fortalecimiento de la Calidad en Instituciones Educativas (PROFOCIE) asignados al Área Académica de Historia y Antropología del ICSHU.

Asimismo recordamos el entusiasmo y apoyo siempre presentes de don Miguel Ángel Ruiz Gómez[†] quien lamentablemente no pudo ver la culminación de esta obra, pero a quien le estamos muy agradecidos por haber compartido momentos inolvidables.

Felipe Durán Sandoval y L. Elena Díaz Miranda *Coordinadores*

PRIMERA PARTE
TRANSGRESIÓN

TEZCATLIPOCA: DE DIOS A DEMONIO TRANSGRESOR

Julio César Morán Álvarez¹

ENTRE DIOS Y SATANÁS

En comparación con la antigüedad o la extensión del culto de otras divinidades mesoamericanas, Tezcatlipoca era un dios relativamente joven y su ámbito regional apenas abarcaba el Altiplano Central; a pesar de ello alcanzó un lugar que lo colocó por encima de todo el panteón nahua y su nombre adquirió fama aún entre pueblos de otras lenguas y culturas como zapotecas, otomíes, huastecas y mixtecas, por señalar solo algunos, a quienes, en ciertos casos, hasta se les imputó ser la fuente o el origen de su culto. Probablemente en muy poco tiempo se reunieron una serie de atributos alrededor de la figura de Tezcatlipoca, muchos de ellos pertenecientes a las viejas deidades de los periodos Clásico y Epiclásico mesoamericanos y otros que se fueron formando en el proceso de desarrollo de las culturas posclásicas del Altiplano Central. Este cúmulo de características, a través de la mirada occidental, lo emparentaban con la concepción cristiana de la divinidad, hecho extraordinariamente peligroso desde la perspectiva misional, porque dentro del proceso de la evangelización podría causar confusiones en la mentalidad indígena.

En una época donde en Europa habían surgido una serie de “herejías” que ponían en peligro la unidad de la Iglesia católica, el cuidado de los dogmas se convirtió en una de las premisas fundamentales de la catequesis evangélica, por lo que se consideró por muchos misioneros que la identificación de los númenes prehispánicos con cualquiera de los atributos bíblicos de su divinidad, podría potenciar la resistencia de los catecúmenos naturales a la adopción de la nueva religión, en consecuencia, más que a la sustitución de sus antiguas deidades, se buscó el rechazo y el reemplazo de los principios que sustentaban no solo sus creencias sino su propia concepción del mundo. La inserción de una moralidad sustentada en los principios de la nueva cultura, tanto en lo espiritual como en lo material, fue la tarea que se propusieron realizar los misioneros

¹ Profesor de carrera titular “C”, tiempo completo en el área de Mesoamérica en la UNAM-FES Acatlán, coordinador del “Seminario Permanente Crónicas y fuentes de origen indígena del siglo XVI novohispano”, y responsable del proyecto “PAPIME Dioses y hombres: Sus relaciones a través de la cosmovisión nahua mesoamericana”, con clave PE400414.

en el Nuevo Mundo. Esto explica la prohibición en las lenguas vernáculas del uso de traducciones o identificaciones de principios y personajes de la nueva religión, como es el caso de la palabra “Dios”, que debía escribirse en castellano, a pesar de la existencia del término *teotl* en el idioma náhuatl y que sucede también con los ritos, ceremonias y espacios de culto o con la práctica ritual de muchas ceremonias nahuas semejantes a las cristianas, y como también puede percibirse en la sustitución de los nombres de muchas de las deidades mesoamericanas con el vocablo genérico de “demonio” o “diablo”.²

La moralidad indígena debía, por lo tanto, desprenderse de su antigua cosmovisión. Los conceptos “bueno” y “malo” deberían corresponder a los nuevos fundamentos religiosos europeos, no importando que algunos de ellos hubieran sido ya propios de los pueblos mesoamericanos aún antes de la llegada de los “salvadores cristianos”. Quizá esto explique, paradójicamente, por qué en las obras del siglo XVI, particularmente en la *sabaguntina*, que profundiza en forma notable en el estudio de la religión nahua, se juzgue a Tezcatlipoca como la antítesis del dios cristiano, a pesar de las graves contradicciones que tal hecho representaba en la vida, la sociedad y la consciencia indígena del Nuevo Mundo.³

En efecto, cuando Joseph de Acosta refiere que “la soberbia del demonio [...] apetece y procura ser tenido y honrado por Dios [...] de hacerse Dios”, y que al ser expulsado por el cristianismo “retirose a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo”,⁴ el célebre jesuita identificó América como el reino del demonio, aunque no relacionó a ninguna deidad en específico con Satanás;⁵ por su lado, fray Alonso de Mo-

² En las obras del siglo XVI no he hallado la utilización de términos nahuas como los de *teocalli* para hacer referencia a las iglesias, ermitas o santuarios cristianos o el de *necuatequiliztli* para el sacramento del bautismo. En cambio, es muy general la interpretación, por ejemplo, de *teocalli* como “casa del diablo”. Véase al respecto la literatura novohispana tanto de origen indígena como española de los siglos XVI y XVII, en especial es recomendable revisar textos en náhuatl como los que se encuentran en el *Códice Florentino*, 3 tomos, México / Florencia, AGN / Casa Editorial Giunti Barbera, 1979 y los *Primeros memoriales* de fray Bernardino de Sahagún. Paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de T. D. Sullivan, completada y revisada con adiciones de H. B. Nicholson, A. J. O. Anderson, C. E. Dibble, E. Quiñones Keber y W. Ruwet Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997.

³ Doris Heyden cree que “el hecho de que era omnipresente, que todo lo veía y entendía, que premiaba o castigaba las acciones humanas, quizá haya influido en los europeos al principio del siglo XVI, a pensar que en Tezcoco, donde Tezcatlipoca era la deidad más importante, existía una tendencia al monoteísmo, con un solo dios como en el cristianismo”. “Tezcatlipoca” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-III, vol. 19, 1989, 83-93, p. 92.

⁴ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, s/d, pp. 299 y 300.

⁵ *Ibidem*. Más adelante Acosta, señala que “la mayor adoración [que] daban [los mexicanos era] al ídolo Vitzilopuztli, al cual toda aquella nación llamaba el Todopoderoso y señor de lo creado”, pero no lo identifica con Satanás, a pesar de los atributos que le imputa, p. 305.

lina en su *Vocabulario* propone que Tlacateculotl es el “demonio o diablo”;⁶ de acuerdo con esta postura, fray Andrés de Olmos agrega que al “Hombre-búho” se le conoce también como el “mal ángel Diablo, Demonio, Sathán”,⁷ pero tampoco lo relaciona con alguna divinidad prehispánica. El primero en hacerlo y quizá el único fue fray Bernardino de Sahagún, quien en el capítulo dedicado a las “Metáforas”, del *Códice Florentino*, lo asocia directamente con Tezcatlipoca:

In ioaalli, in Ehecatl y naoalli, intotecu-yo, I njn tlatolli, itech pa mitoaia: intlacateculotl Tezcatlipuca: mitoaia. Cujx vel amech notzaz intlacatl in Tezcatlipuca, in Vitzilopuchtli: caçanjuhquj inehecatl, auhin ioaalli qujmonaoaltia: cujx vel amechtlaca notzez.

Esta letra quiere dezir: La noche o obscuridad y el que se trasfigura en diversas formas. Por methaphora quiere dezir. El dios tezcatlipuca o por mejor dezir diablo. Por ventura hablaros a como persona y vitzilopuchtli, hablaros a como persona: no es posible, sino como ayre, y toma figura de obscuridad.

Es pertinente señalar que en el idioma náhuatl no existe un término específico para designar al diablo, simplemente porque esta figura del Viejo Mundo no se había concebido en América. La característica dual del panteón mexica permitía, por ejemplo, no solo que los dioses tuvieran su contraparte femenina, sino que su naturaleza compartiera atributos tanto benéficos como perjudiciales, que se manifestarían según los cambios cíclicos naturales o los comportamientos humanos particulares. Las esencias maligna y bondadosa formaban parte de las deidades e intrínsecamente estaban ligadas a cada uno de ellos. Por tal motivo, los religiosos que estudiaban la lengua náhuatl en el siglo XVI, ante la necesidad evangelizadora de identificar al demonio con un nombre propio dentro del idioma nativo,⁸ recogieron para designarlo el de Tlacateculotl, “Hombre búho”. Por lo que “metafóricamente”, a decir de Sahagún, *intlacateculotl Tezcatlipuca* significaría: “El dios tezcatlipuca o por mejor dezir diablo”.⁹ Se debe advertir que, en la anterior cita, inmediatamente después hace referencia también a Huitzilopochtli, pero al patrono de los mexicas no lo identifica con Satanás. Esto se explica porque para el historiador franciscano, Lucifer, el antiguo

⁶ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Antonio Spinosa, 1571, p. 45 y 116.

⁷ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, George Baudot (paleografía y traducción), México, UNAM-IIIH, 1990, p. 13.

⁸ La Biblia permitía a los evangelizadores identificar a las deidades indígenas como demonios. Sahagún cita al respecto: “Ansí lo testifica la Sagrada Escripura diciendo: *Omnis dii gentium demonia*. Quiere decir: ‘Todos los dioses de los gentiles son demonios’”, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I, México, CONACULTA, 2002 (Cien de México), p. 117.

⁹ Sahagún más adelante critica esta traducción al señalar que “Tlacateculotl, propiamente quiere decir, nigromantico, o bruxo: impropriamente se usa, por diablo”, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, libro IV, Capítulo XI, f. 27v.

Luzbel, es la cabeza del ejército de los demonios, es el “ángel caído”, por lo que podía ser identificado con uno solo de los “falsos dioses” del Nuevo Mundo: Tezcatlipoca.

E tambien sabemos por vuestra relation, que en todas estas tierras desta nueva españa, vuestros antepassados, adoraban a un dios, llamado tezcatlipuca, o titlacaoan: y por otro nombre llamado iautl, o necuc iautl: y por otro nombre moicoia, oneçaoalpilli. Este dios dezian ser espiritu, ayre, y tiniebla: a este atribuian el regimiento del cielo, y de la tierra, y le adoraban y reuerenciavan, y ofrecian, como a hazedor, y dador de todas las cosas y de todos los bienes: y le rogavan por todas sus necesidades [...] este dios dezian que perturbava toda paz y amistad: y sembrava enemistades. Y odios entre los pueblos y reyes: y no es maraujlla que haga esto, en la tierra, pues tambien lo hizo en el cielo, como esta escrito, en la sagrada escriptura: *factum est prelium magnum in celo [...]. Este es el malvado de lucifer: padre de toda maldad y mentira, ambiciosissimo, y superbisimo, que engaño a vuestros antepasados.*¹⁰

EL DIOS

Esta identificación entre Tezcatlipoca, Luzbel y Dios, se puede explicar cuando Olmos refiere que Satanás desea ser como el “Dador de la Vida, el Dueño de la Cercanía, de lo que está en el anillo”, conceptos que traduce al *náhuatl* con los siguientes términos: “*yn ipalnemoani yn tloque, yn nahuaque*”.¹¹ Estos atributos eran los mismos que utilizaban los indígenas para referirse a Tezcatlipoca y que Olmos señala como propios de la divinidad cristiana. Sahagún, que recoge en sus *buehuetlatolli* una serie de características con las cuales se le identificaba, no dudó en asimilarlo a la figura del “ángel caído” que quería igualarse y ser tratado como Dios, especialmente cuando señala que de Titlacahuan¹²

[...] dezian: que era criador del cielo y de la tierra, y era todopoderoso: el qual dava a los vivos, todo quanto era menester, de comer y beber y riquezas. Y el dicho Titlacaoan, era invisible, y como escuridad, y ayre: y quando parecia, o hablava a algun hombre, era como sombra, y sabia los secretos de los hombres, que tenian en los coraçones [...]. Y el dicho Tlitacaoan, tambien se llamava Tezcatlipuca, y moiocoiatzin, y iaoztzin, y necoc iautl, y neçaoalpilli: llamanle moyo coiatzin, por razon que hazia, todo quanto queria, y pensava: y que ninguno le podia impedir, y contradecir a lo que hazia, ni en el cielo ni en este mundo, y enriqueçia a quien queria. Y tambien dava pobreza, y miseria, a quien queria.¹³

¹⁰ Sahagún, *Códice Florentino*, op. cit., t. I, Libro I, Apendiz, fs. 35 y 36. (El subrayado es mío).

¹¹ Olmos, op. cit., p. 12 y 13.

¹² Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. III, México, UNAM-IHH, 1976, traduce este nombre como: “cuyos esclavos y siervos somos; y este atributo no se lo daban a ninguno de los demás”, p. 70.

¹³ Sahagún, *Códice Florentino*, op. cit., t. I, Libro III, Capítulo II, fs. 7v, y 8r-v. Torquemada que sigue a Sahagún, textualmente señala que Moyocoyatzin (*moiocoiatzin*, según la grafía del *Florentino*)

Tezcatlipoca es, por lo tanto, el creador del universo y de la vida y como tal, el único capaz de destruir todo. Si la *Biblia* inicia con el Génesis, hay que recordar que el *Evangelio de Juan* describe el Apocalipsis. Ambos, origen y fin, remiten al alfa y al omega griegos, símbolos de la divinidad cristiana. Sobre la creación, es significativo que las divinidades hacedoras del universo, dentro de la religión nahua, sean los cuatro Tezcatlipoca, hijos de Tonacateuhtli y Tonacacihuatl, encargados de dar vida a los demás dioses, quienes formarían los soles, cielos y tierra.¹⁴ En particular Tezcatlipoca Negro, de quien dice fray Juan de Torquemada que es el “vivificador del mundo”,¹⁵ imaginado como “meramente” espiritual y sin “materia corpórea”,¹⁶ al que los indígenas lo tuvieron, además, “por increado e invisible y por el más principal de todos los dioses; y decían de él que era ánima del mundo”.¹⁷ El atributo como creador abarcaba también a la humanidad y a todas las cosas del mundo.¹⁸

A reserva de examinar con detenimiento estos y otros atributos que caracterizan a Tezcatlipoca como divinidad creadora, hay que señalar que compartió muchas de las designaciones destinadas exclusivamente a Ometéotl,¹⁹ a tal grado que Miguel León-Portilla señala la paradoja existente entre ambos dioses, al advertir que este último era el “principio supremo”, mientras el primero era considerado el “dios principal”, los dos eran llamados *ipalnemoani*, “dador de vida”, *teyocoyani*, “inventor de los hombres” y *tloque nahuaque*, “dueño del cerca y del junto”, por lo que concluye preguntándose si no eran ambos “el mismo dios”.²⁰ Más adelante el célebre *nabuatlato* parece desechar esta hipótesis, pero reconoce que Ometéotl y los demás dioses obran en el mundo por medio de Tezcatlipoca,²¹ ya que es el que inventa a los hombres, el que les da inteli-

significa: “el que hace cuanto quiere, porque no tenía resistencia, ni contradicción su voluntad”, *op. cit.*, t. III, p. 71.

¹⁴ Véase la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1973 (col. “Sepan cuantos...”, 37), pp. 23 y ss.

¹⁵ Torquemada, *op. cit.*, tomo III, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 68.

¹⁸ En los *Primeros memoriales*, *op. cit.*, p. 121. los informantes de Sahagún dicen sobre Tezcatlipoca: “Él crea todas las cosas, [es] decir, él crea a la gente.” Traducción del inglés al español del Seminario permanente Crónicas y fuentes de origen indígena del siglo XVI novohispano.

¹⁹ Heyden coincide con León-Portilla sobre las similitudes de Tezcatlipoca y Ometéotl, textualmente señala que “de sus innumerables nombres [se refiere a los de Tezcatlipoca], algunos eran las denominaciones que también daban a Ometéotl, la fuerza creativa divina, ‘Dios-Dos’ o dual. En realidad se sincretizaban en algunos aspectos, ya que ambos eran supremos y regían los destinos de los hombres”, *op. cit.*, p. 85.

²⁰ Miguel León Portilla, “Ometeotl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, vol. 30, 1999, p. 134.

²¹ *Ibidem*, p. 148.

gencia, por lo que vuelve a señalar la posibilidad de que su papel sea el del demiurgo platónico, es decir “el hacedor del mundo”.²² En la misma correspondencia, Ascensión Hernández señala que, por sus características, Sahagún concede a Tezcatlipoca “una esencia divina muy cercana a la del cristianismo”²³ y Luis Barjau concluye su estudio sobre esta divinidad afirmando que en él se hallaban “gérmenes monoteísticos”.²⁴ Años antes, cuando Alfonso Caso analizaba los atributos del “Señor del Espejo humeante”, al especular sobre el futuro de este dios, dudaba, indirectamente, sobre la posibilidad de que la hipótesis de León-Portilla pudiera ser sustentada. Al señalar algunas de sus características, dice que Tezcatlipoca es

El dios de la providencia, el dios que está en todas partes, es muy posible que un poco más de elaboración en este dios se le hubiera considerado para la última identificación como el Tloquenahuaque, pero no tenemos ninguna afirmación que los sacerdotes aztecas hubieran llegado en la elaboración del mito en esta síntesis suprema.²⁵

Como omega, en las manos de Tezcatlipoca, según la consciencia indígena, se encontraba el apocalipsis del Quinto Sol, el fin de los cielos, de la tierra y de los hombres. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se recoge el siguiente pasaje que denota la posibilidad de la consumación de los tiempos: “Preguntados los viejos cuando sería el fin, dijeron que no sabían, sino cuando los dioses se acabasen y cuando Tezcatlipoca se robase el sol, que entonces sería la fin”.²⁶ Semejantes palabras utiliza Sahagún al referirse a la advocación más ilustre de esta divinidad, Titlacahuan: “Y mas dezian, que el día, que fuere servido, destruir y derribar, el cielo, que lo haria, y los bivos se acabarian”.²⁷ Su poder de devastación se probaba porque ya en el pasado había abatido a dos soles y con ellos a sus habitantes.²⁸ Es significativo señalar que también participa en estas hecatombes Quetzalcóatl, no obstante los nahuas no esperaban que el fin del Quinto Sol proviniera de él, sino de Tezcatlipoca.

²² *Ibidem*, p. 169. Heyden también realiza la misma identificación al señalar que junto con Ometéotl, Tezcatlipoca rige “los destinos de los hombres” y comparte muchos de sus atributos, *op. cit.*, p. 85.

²³ Ascensión Hernández de León-Portilla, “La hermenéutica de Sahagún y la creación de la antropología” en Ascensión Hernández de León Portilla (edit.), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, México, UNAM-III, 2009, pp. 87-126; p. 117.

²⁴ Luis Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nabua*, México, UNAM, 1991, p. 98.

²⁵ Alfonso Caso, “Cultura azteca” en *Obras. El México antiguo 6. Nahuas*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 355.

²⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *op. cit.*, p. 69.

²⁷ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro III, capítulo 2, f. 8v.

²⁸ Existen varias versiones del mito de la creación de los soles, una de ellas puede verse en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, pp. 29-31.

Estos elementos se encuentran íntimamente ligados con la religión cristiana, junto a ellos Sahagún rescata los siguientes nombres que recibía Tezcatlipoca, que también podrían interpretarse como propios de la divinidad del Viejo Mundo: *totecu*, que según León-Portilla es una variante de *totecuyo*, “Nuestro señor”; *tlazopilli*, “Hijo legítimo, querido”; *tlazotlicatl*, “hombre querido, precioso”; *tlaltipacque*, “Señor, dueño de la tierra”; *yamanqui*, “El que es suave”; *tzopelic*, “El que es dulce”; *teimatini*, “conocedor de la gente”;²⁹ *techichihuani*, “hacedor de la gente”.³⁰ En la traducción del mismo texto, el autor de la *Visión de los vencidos*, recoge también el título de *Moyocoyatzin*, al que le da las siguientes interpretaciones: “El que se inventa a sí mismo” y “El que obra como quiere”.³¹

Todos estos atributos parecen barruntar la idea que señala Bodo Spranz al afirmar que en Tezcatlipoca se encuentran reunidos conceptos diferentes y opuestos, que lo caracterizan como el dios más cambiante y versátil del panteón nahua, entre ellos los de ser “omnividente”, omnisciente y omnipresente, por lo que piensa que en estas sociedades ya se tenía una idea, aunque “confusa, de un dios supremo”.³² La preeminencia de Tezcatlipoca sobre toda la gama de dioses nahuas es reconocida en la mayoría de las fuentes que recogen información sobre él: Torquemada, aunque inicia afirmando que estaba dentro de los primeros y supremos, después afirma que “era el más principal de los dioses”;³³ en el *Códice Magliabechiano* se puede leer que “era el mayor de sus mayores dioses”;³⁴ Fernando de Alva Ixtlixóchitl se refiere a Tezcatlipoca como: “ídolo principal o señor de todos los ídolos de la tierra”,³⁵ Sahagún solamente señala que a Tezcatlipoca lo “tenían por dios de los dioses”;³⁶ Juan Bautista Pomar dice que tratará solo de las tres divinidades “que ellos tenían por más principales, y por el más supremo a Tetzcatlipuca

²⁹ Luis Barjau, traduce este término como “proveer, disponer lo que se ha de hacer (la providencia)”, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ Todos estos conceptos los traduce directamente Miguel León Portilla del libro VI del *Códice Florentino*, en su artículo “Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, vol. 37, 2006, pp. 53-83; pp. 62, 65, 71 y 81.

³¹ *Ibidem*, p. 61.

³² Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, FCE, 1993, p. 182. Henry B. Nicholson en consonancia con lo dicho por Spranz afirmó que Tezcatlipoca “era el dios omnipotente, omnipresente, viril, siempre joven, ante quien todas las criaturas quedaron indefensas”, citado por Heyden, *op. cit.*, p. 85.

³³ Torquemada, *op. cit.*, vol. 3, pp. 59 y 69.

³⁴ *Códice Magliabechiano*, p. 20, [http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/\[7/07/15\]](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/[7/07/15]).

³⁵ Fernando de Alva Ixtlixóchitl, “Sumaria relación de las cosas de la Nueva España” en *Obras históricas*, t. I, Edmundo O’Gorman (ed. y apéndices), México, UNAM-IIIH, 1975, p. 350.

³⁶ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro II, Capítulo V, f. 5.

y luego a Huitzilopochtli y luego Tlaloc”.³⁷ Y así se podrían reproducir más testimonios sobre la preponderancia de esta divinidad en la religión nahua según las crónicas y fuentes del siglo XVI novohispano, pero probablemente con las señaladas, junto con las que se mencionaron páginas atrás, son suficientes para ejemplificar lo que se viene exponiendo.

Solo resta señalar una característica que en la mentalidad occidental, sobre todo del siglo XVI, es un distintivo de la cristiandad, la “justicia divina”, que no solo se manifiesta en el concepto infierno, sino que en diversos pasajes del Antiguo Testamento se revela y tiene como objetivo el castigo de los pecados de los hombres aquí en la tierra. Solo se debe recordar el Diluvio Universal, los casos de Sodoma y Gomorra o las plagas que a través de Moisés sufrió el pueblo egipcio. Este mismo papel, en sus dos vertientes se encuentra en la concepción que de Tezcatlipoca tenían los nahuas. En efecto, en varios pasajes del *Códice Florentino* se hace referencia a los castigos que esta divinidad impone a “los que no cumplieran, y quebrantaban, el voto, y penitencia, a que se obligaban de ayunar, osi dormían con sus mugeres, o las mugeres con sus maridos, o amigos, en el tiempo, del ayuno”.³⁸ Pero no solo estos eran punibles, a través de la oraciones recogidas por Sahagún se pueden enlistar otros “pecados” que esta divinidad castigaba, como la altivez, ambición, crueldad, dureza del “coraçon [que] esta armado de espinas muy agudas”, menosprecio por los demás al no tomar “consejo con nadie, [vivir] segun su parecer y segun su antojo”, por no ser “devoto [...] a los dioses, ni llora[r] delante dellos”, vicioso, borrachera, agraviar y oprimir “a la gente baxa”, ser irrespetuoso, desagradecido, envidioso y por odiar a la gente.³⁹

Los castigos ante tales faltas podían consistir, como en la religión cristiana, en mandar al pecador al “infierno”.⁴⁰ En los *buehuetlatolli sabaguntinos*, Tezcatlipoca es el que decide la muerte de la gente. Cuando el “sátrapa” le pide que castigue al mal señor, le ruega “sacarle deste mundo por muerte corporal, y que se vaya al infierno a la casa de las

³⁷ Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco* en [http://www.etnologiamericana.org/view/download/Juan%20Bautista%20Pomar,%20Relaci%F3n%20de%20Tezcoco%20\(1582\).doc](http://www.etnologiamericana.org/view/download/Juan%20Bautista%20Pomar,%20Relaci%F3n%20de%20Tezcoco%20(1582).doc) [7/07/15].

³⁸ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro III, Capítulo II, f. 25.

³⁹ *Ibidem*, t. II, Libro VI, capítulo VI, fs. 19-22.

⁴⁰ Es muy probable que la influencia del pensamiento occidental, ya sea directamente sobre los indígenas a través de la catequización o en la interpretación que de estos documentos hicieron los misioneros, se haya tergiversado la cosmovisión nahua original. Mucho se ha escrito al respecto y es innegable la existencia de este problema, pero también es necesario hacer notar que sobrevive mucho de la visión original en estos documentos que tenían los hombres prehispánicos. De lo que no tenemos la menor duda es que los conceptos de demonio, como ya lo expresamos antes, y de infierno, entre otros, son préstamos europeos, y que la concepción de “pecado”, sin la connotación religiosa cristiana, puede acercarse al término que propone Molina como “Pilchiua, nitla “hazer cosas malas”, que también traduce como “Culpa, pecado o defecto [...] tlatacolli, tlapilchiualli”, *op. cit.*, pp. 69 y 33.

tinieblas, y oscuridad”.⁴¹ La decisión del momento de la muerte y el castigo consecuente recae en manos de esta divinidad, como se expresa literalmente en el siguiente párrafo:

Nadie dexara de seguir a la muerte: que es vuestro mensajero, a la hora que fuere embiada: que esta muerte tiene hambre y sed de tragar a quantos hay en el mundo: y es tan poderosa, que nadie se le podra escapar. Entonce[s] todos serán castigados conforme a sus obras.⁴²

Es interesante señalar que en diferentes lugares los informantes de Sahagún, utilizan la expresión: “lo habéis puesto debaxo de vuestros pies”,⁴³ para referirse a la muerte que les produce Tezcatlipoca: “Dareys con el, en el muradal y le arrojareys en el estiércol: y su merecido sera ceguedad, y tollimiento, y estrema pobreza hasta la hora de su muerte: donde le pondréis debaxo de vuestros pies”.⁴⁴ La idea de castigo en el otro mundo por las faltas de los hombres se expone, finalmente, en forma clara en el siguiente pasaje de la confesión “auricular” que preside Tezcatlipoca, en él se le dice al penitente:

mañana o esotro día te a de sacar deste mundo, y ponerte debaxo de sus pies, y te embiara a la casa universal del infierno [...] allí te será dado lo que tu mereciste en este mundo, según la justicia divina [...], de diversas maneras, serás atormentado, y afligido por todo extremo, y estaras çabullido en un lago de miserias, y tormentos intolerables.⁴⁵

También, como lo hizo Jehová, Tezcatlipoca castigaba en la tierra a los hombres, individual o colectivamente, cuyas culpas despertaban su cólera.⁴⁶ En el *Códice Florentino* se registra una oración en la que se le ruega que detenga su ira y enojo contra el pueblo y los salve de la pestilencia que les ha mandado.⁴⁷ Es notable que en estos rezos se haga hincapié, probablemente para mover la piedad de la divinidad, en el sufrimiento de inocentes que “padecen por el pecado de sus padres”; es por ello que a través de la oración, este recurso se repite en varias ocasiones, además, y en el mismo sentido, se le ruega “misericordia de los soldados y hombres de guerra [ya] que muriendo en la guerra” irían “a la casa del Sol y allí” servirían “de comida y, bebida: que no mueran desta pestilencia y

⁴¹ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Capítulo VI, f. 21v.

⁴² *Ibidem*, t. II, Libro VI, Capítulo I, f. 4.

⁴³ *Ibidem*, Capítulo V, f. 5v.

⁴⁴ *Ibidem*, t. II, Libro IV, Capítulo IV, f. 4.

⁴⁵ *Ibidem*, Capítulo VII, f. 25.

⁴⁶ Heyden señala que Tezcatlipoca como dios de la justicia castigaba a los transgresores con sus “colmillos curvos de justicia”, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Libro IV, Capítulo I, fs. 1-5.

vayan al infierno”.⁴⁸ Entre los castigos que Tezcatlipoca manda a la tierra se cuentan: “pobreza y miseria, enfermedades incurables, y contagiosas de lepra, y bubas. Y gota, y sarna, y hidropesía”,⁴⁹ o “que se tulla todo el cuerpo, o incurra en ceguedad de los ojos o se le pudran los miembros”,⁵⁰ aunque la posibilidad de sanciones se multiplica infinitamente:

¿Que haras si en tu tiempo, se destruye tu reyno —le dice el sátrapa al Señor recién electo—, o nuestro señor dios embiare sobre ti, su yra, embiando pestilencia? [...], ¿que haras si se desolare, en tu tiempo tu reyno? O si por ventura veniere sobre ti, la muerte ante de tiempo?, y en el principio de tu reyno, y antes que te apoderes del, te destruyere: y matare, y te pusiere debaxo de sus pies, nuestro Señor todo poderoso?, [...] porque muchas y infinjtas maneras, tiene dios de castigar, a los que le desobedecen”.⁵¹

Para mayores similitudes con la deidad cristiana, la “justicia divina” no solo conlleva la idea de castigo, sino también la del perdón y penitencia. Como se vio en su momento, a Tezcatlipoca se le implora que castigue a los infractores, pero, además, que los perdone cuando se arrepienten o cuando la pena alcanza a los inocentes, es por ello que Joseph de Acosta lo nombra “dios de la penitencia y de los jubileos y perdón de los pecados”.⁵² Es durante la fiesta que le dedican durante la veintena de *toxcatl*, cuando más se celebran las confesiones generales. Narra el padre Durán que en ella su *ixiptla*, “personificación”, y el sacerdote Tit-

⁴⁸ *Ibidem*, f. 4v. Es notable que las últimas palabras de este párrafo señalen que los muertos en guerra servirán de comida y bebida en la Casa del Sol, cuestión que se repite en otra oración que se recoge también en el *Códice Florentino*: “porque a la verdad no os engañays en lo que hazeys [...] en querer que mueran en la guerra: porque a la verdad para esto los enviastes a este mundo, para que con su carne, y su sangre den de comer al sol y a la tierra”, t. II, Libro VI, Capítulo III, f. 10, cuestión que tiene gran similitud con el mito en el que Tezcatlipoca, “después del diluvio”, crea a 400 “hombres y cinco mujeres, porque hobiese gente para que el sol pudiese comer”, “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 34. Esto parecería contradecir lo que en otros lugares se afirma sobre el destino de los guerreros como acompañantes del Sol. La paradoja es de fácil resolución si se separa el acto de la muerte en el campo de batalla o en la pira del sacrificio, que produce la sangre de la que el Astro rey se alimenta, del momento posterior en el que, en compensación, el guerrero o cautivo inmolado recibe el premio de vivir en “la casa del Sol”, y que en las mismas oraciones se confirma, cuando se le pide a Tezcatlipoca que los caídos en guerra “sean rescebidos en la casa del sol, en el cielo, con amor, y con honrra: y sean colocados, y aposentados entre los valientes, y famosos que an muerto en la guerra”, T. I, Capítulo III, fs. 10r-v.

⁴⁹ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro III, Capítulo II, f. 8. Joseph de Acosta agrega las “sequedades y hambres y esterilidad”, *op. cit.*, p. 318 y Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y Metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004, p. 53, cita otra afección que en los *Primeros memoriales* se le nombra “viento nocturno”.

⁵⁰ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*

⁵¹ *Ibidem*, t. I, Libro III, Capítulo X, fs. 41v-42r.

⁵² Acosta, *op. cit.*, p. 317.

lakahuan tañen su flauta,⁵³ instrumento asociado con Tezcatlipoca, para mover los corazones de todos los negligentes con el fin de que se arrepintieran de todas sus faltas.⁵⁴ Al escucharla “todos besan la tierra [...] lloran y piden no ser desamparados” y los “ladrones y fornicarios” se “cortan”,⁵⁵ afligidos y temerosos del castigo divino. Como señor de la penitencia y de la confesión, Tezcatlipoca es llamado Nezahualpilli, “Príncipe que ayuna”, y los rezos de los penitentes se le dirigen en su título de Yohualli Ehecatl, “la noche, el viento”.⁵⁶

EL DEMONIO

Si todos estos atributos hubieran sido los únicos que conocieron los frailes, cronistas e historiadores de las antigüedades mexicanas, no existirían elementos, exceptuando algunos versículos bíblicos, para señalar a Tezcatlipoca no solo de ser un demonio sino de personificar al mismo Satanás. Guilhem Olivier, en correspondencia y aprovechando estos juicios, establece que al llamar Sahagún a este numen con el nombre de Lucifer, le confiere un lugar excepcional dentro de la cosmovisión nahua, sobre todo porque, como aclara el autor francés, en los nombres que recibe existen “resonancias diabólicas”.⁵⁷ Baste recordar que Tezcatlipoca, por los trastornos que suscita, sería el “actor” principal del “fin de las eras”,⁵⁸ papel que Satanás, como el Anticristo, jugaría durante el apocalipsis cristiano.

Entre los atributos que enlista Olivier que pudieran ligarlo con el demonio, se encuentran los siguientes: el ya citado *moyocoyani*, cuya traducción varía según el especialista que lo interpreta; en sus acepciones “positivas”, este término puede entenderse como “El señor que se piensa o se inventa a sí mismo”, según León-Portilla o “el creador de sí mismo”, como lo explica David Astros Matamoros,⁵⁹ conceptos que lo ligan a la divinidad cristiana, pero que recibe un contenido negativo en la traducción de Eduard Seler: “El que obra arbitrariamente”, o como lo interpretan Jiménez Moreno y Thelma

⁵³ Heyden afirma que era “emblema de Tezcatlipoca”, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁴ Francisco del Paso y Troncoso al describir la imagen xxxiv del *Códice Borbónico*, que interpreta como la “Marcha de los dioses”, señala que el tercero de ellos es Titlacahuan, cuyos sacerdotes tañían la flauta para mover “los corazones de los pecadores a temor, tristeza y arrepentimiento”, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), 6ª edición, México, Siglo XXI Editores, 1993, p. 218.

⁵⁵ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. I, México, Porrúa. 1984, t. I, p. 39.

⁵⁶ Olivier, *op. cit.*, pp. 47 y 55.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 39 y 40.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 482.

⁵⁹ El lingüista y estudioso del náhuatl David Astros Matamoros ofrece, entre otras, esta traducción, basándose en el siguiente análisis: MO (reflexivo) + YOCOYA (verbo: crear, formar un ser) + NI (Ejecutor de la acción) □ Moyocoyani, puede ser traducido como ‘El creador de sí mismo’, ‘El que se crea a sí mismo’ y en un sentido amplio podría ser ‘El que se propone a sí mismo’, ‘El que se ofrece a sí mismo’. Información obtenida directamente del doctor Astros.

Sullivan: “El caprichoso”.⁶⁰ En cierto sentido la versión que aporta Torquemada puede relacionarse con estos aspectos: “el que hace cuanto quiere, porque no tenía resistencia, ni contradicción su voluntad”,⁶¹ lo que puede corresponder con la opción propuesta por Seler. Por otro lado, Rafael Tena lo traduce como “El que actúa por sí mismo”, pero agrega inmediatamente, “con entero albedrío, dios todopoderoso y arbitrario”.⁶² Los términos “caprichoso” y “arbitrario” no son usados para designar a la divinidad occidental, en cambio normalmente son adjetivos que identifican al demonio.⁶³ Más cercano a este se haya el concepto, que también recoge Olivier, de *monenequi*, que significa, según Ángel María Garibay, “El arbitrario”,⁶⁴ y que traduce Jiménez Moreno como “El que se hace del rogar”.⁶⁵ Relacionado con este nombre, menciona también que es llamado *tlanenequi*, “él es envidioso, caprichoso, tiránico”, esta última acepción es la que le atribuyen también Sullivan,⁶⁶ y un poco más explícitamente, Marc Thouvenot, quien señala que es “tirano, el que tiene apetito de muchas cosas y es antojadizo”.⁶⁷ Finalmente Guilhem Olivier recoge el concepto de *moquequeloa* que, según él, es traducido de forma unánime como “El burlón”.⁶⁸ Mikulska, señala que se le nombra así por sus “humores

⁶⁰ Citados por Olivier, *op. cit.*, p. 41. Aunque este autor dice que Nicholson es uno de los especialistas que definen en sentido positivo el término *moyocoyani*, afirmando que lo traduce como el “Hacedor de sí mismo”, en “Los principales dioses mesoamericanos”, encontramos que textualmente Henry B. Nicholson traduce “Moyocoyatzin, [como] ‘dios caprichoso’” en *Esplendor del México Antiguo*, tomo I, 8ª. edición, México, Editorial del Valle de México, 1992, p. 175.

⁶¹ Torquemada, *op. cit.*, t. III, p. 71.

⁶² Rafael Tena, “La religión mexicana. Catálogo de dioses” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces-INAH, núm. 30, abril de 2009, p. 28. Heyden, *op. cit.*, lo traduce exactamente igual, p. 83.

⁶³ Molina, *op. cit.*, p. 27 y Horacio Carochi, *Compendio del arte de la lengua mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759, p. 84, afirman que “comedido” es la traducción de moyocoyani, lo que no compete, obviamente, a las cualidades de Satán.

⁶⁴ Es la misma definición que da León-Portilla en sus traducciones a las “Oraciones” del *Códice Florentino*, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁵ Esta traducción la da también Pilar Máñez, aunque la autora agrega: “El que oculta con otra su apariencia”, lo que nos lleva a dos interpretaciones diferentes sobre este atributo de Tezcatlipoca, aunque ambas participarían de su caracterización demoniaca, *El Calepino de Sabagún: un acercamiento*, México, FCE, 2002, p. 166.

⁶⁶ Olivier, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁷ Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, UNAM-IIIH, 2014, p. 390. La base de todas estas traducciones la encontramos en Molina quien interpreta directamente *tlanenequi* como tirano, pero también señala que *tlanenequiliztli* significa “antojo”, *op. cit.*, p. 128 y 11.

⁶⁸ Olivier, *op. cit.*, p. 41. Similar es la traducción que de este término da Molina: “mofar escarneciéndose” y “burlar o hazer coxquillas a otro”, *op. cit.*, p. 22; pero la unanimidad queda en entredicho ya que Máñez traduce este vocablo como: “el que tiene inclinación o intención”, *op. cit.*, p. 166. Más cercano a Olivier se encuentra León-Portilla que lo interpreta como “El

constantemente cambiantes” y porque se reía de la gente.⁶⁹ Más adelante, veremos las interpretaciones que tanto Olivier como Barjau dan a esta característica “inmanente” de Tezcatlipoca.

Estos atributos, más propios del demonio que de la divinidad cristiana, se ven reforzados con otros nombres relacionados con el aspecto bélico que recogen las fuentes del siglo XVI como el de *Teyanchioa*, “Él hace la guerra a la gente”,⁷⁰ Yaotl, que aparece en innumerables escritos del siglo XVI, y que recogemos directamente del *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*⁷¹ y Yaotzin, estos últimos conceptos, según Heyden, tienen el mismo sentido: “El enemigo”,⁷² pero Tena hace la acotación de que es “Enemigo en la batalla”, mientras Sahagún afirma que Tezcatlipoca

quando andava en la tierra, movia guerras, enemistades y discordias: de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos: dezian que el mismo, incitaba a unos contra otros: para que tuviesen guerras. Y por esto le llamaban necoc iautl, quiere dezir sembrador de discordias de ambas partes.⁷³

En los *buehuetlatolli* recogidos en el *Códice Florentino*, se encuentra uno muy interesante que demuestra la importancia de Tezcatlipoca en la guerra, al nombrarlo “señor de las batallas”.⁷⁴ Por otro lado, en los *Primeros memoriales* se describe a Tlacoachalco yautl, “El contrario enemigo de Tlacoachalco”, sobre el que se afirma que, como lo sustentó en su momento Seler, “era sólo un aspecto de Tezcatlipoca”, lo que se confirma en este documento, al aparecer ataviado “como un guerrero en traje de gala de danza [y tener] uno de los objetos más característicos asociados con este gran dios”, su *tlachialoni*.⁷⁵ Por otro

que se divierte o se burla”, *op. cit.*, p. 81, y Barjau dice que significa “se burla, engaña”, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁹ Mikulska, *op. cit.*, p. 324.

⁷⁰ Sahagún, *Primeros memoriales* en Sullivan, *op. cit.*, p. 121.

⁷¹ “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad” en Garibay K., *op. cit.*, p. 121.

⁷² Estas denominaciones se recogen en las fuentes de los siglos XVI y XVII, se encuentran esparcidas en diferentes lugares y son alusiones constantes a Tezcatlipoca. Doris Heyden afirma que ella ha encontrado “360 nombres o maneras de dirigirse a” esta divinidad, *op. cit.*, p. 83. Nosotros solamente, para los fines que perseguimos, tomamos algunos de los términos ya recopilados, con el fin de darles coherencia temática y señalar aquellas cuestiones que parezcan o sean contradictorias en las traducciones.

⁷³ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro I, Capítulo III, f. 2.

⁷⁴ *Ibidem*, t. II, Libro, VI, Capítulo III, f. 9. En este último sentido, como el “enemigo de ambas partes”, se le conoce a Tezcatlipoca como Necoc yautl, Olivier cita a Molina quien traduce *necoc*: “de los dos lados, o de una parte y de otra, o de un lado y del otro”, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁵ Sahagún, *Primeros memoriales* en Sullivan, *op. cit.*, p. 116.

lado, Alfonso Caso afirma que Tezcatlipoca era el patrono de los guerreros.⁷⁶ En la página 17 del *Códice Laud* se le representa con este atributo: “encima de la Serpiente de Fuego (*Xinbcoatl*), [su] poderoso naual [...] que da el poder a reyes y sacerdotes. Fuego Nuevo y Serpiente de Lumbre son las armas divinas que hacen invencibles a los guerreros”.⁷⁷

Por estos motivos no es de extrañar que Tezcatlipoca sea el patrono de la escuela de los guerreros, el Telpochcalli,⁷⁸ porque además de ser una deidad belicosa, según Torquemada, “las más de las veces que aparecía era en forma de un mancebo”;⁷⁹ que, a decir de Barjau, era “el joven por antonomasia (de 12 a 20 años) si no es casado”.⁸⁰ En esta vertiente es reconocido como Tlamatzincatl, “El cazador” o Telpochtli, del que “decían los indios —según Francisco del Paso y Troncoso— que por ser verdadero dios este numen, nunca envejecía, conservaba su vigor y fuerzas, no se cansaba, y caminaba más aprisa que los otros”.⁸¹ Es lógico, entonces, que por su vigor juvenil fuera el primero de los dioses en llegar a la fiesta celebrada en la veintena de *Teteotleco*.⁸²

Además de estos atributos, Tezcatlipoca era un dios eminentemente nocturno, por eso recibía el nombre de Yohualli Ehecatl, “Noche, viento”, es decir, “es invisible y no palpable”, palabras con las que responde el sátrapa al penitente que confiesa sus pecados: “mira que no puedes ver con tus ojos a nuestro señor dios: el cual es invisible, y impalpable, y es Tezcatlipuca”.⁸³ Es por ello que Alfonso Caso expresa que “su

⁷⁶ Alfonso Caso señala que como patrono de los guerreros “se encuentra conectado con Huitzilopochtli”, “La religión de los aztecas” en *Obras 7. El México Antiguo (nahuas)*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 111.

⁷⁷ *Códice Laud*, Graz, Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1994, p. 17 y Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, México-Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt / FCE, 1994, p. 251.

⁷⁸ Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1996, p. 86. Caso señala que “preside en la casa de los guerreros jóvenes y solteros. En el Telpochcalli, la escuela popular de guerra”, “La religión...”, *op. cit.* p. 112.

⁷⁹ Torquemada, *op. cit.*, t. III, p. 71.

⁸⁰ Barjau, *op. cit.*, p. 14. Alfonso Caso lo nombra “el eternamente joven”, por lo que “en ese sentido es el patrono de los jóvenes, es también el guerrero del norte”, “La religión azteca...” *op. cit.*, p. 355 y Sahagún, recoge en el capítulo referente a las confesiones las palabras del “pecador”, quien al dirigirse a Tezcatlipoca lo llama: “mancebo de perfecta perfeccion y sin tacha”, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Libro 6, Capítulo VII, fol. 26v.

⁸¹ Del Paso, *op. cit.*, p. 168.

⁸² *Ibidem*, p. 422, Francisco del Paso afirma que en la página 32 del *Códice Borbónico* se representa el retorno de los dioses en esta fiesta, y que allí se ve a “Tezcatlipoca, bajo la forma de Telpochtli o Titlacauan, es el más joven de los dioses, ‘el que por ser más mancebo y recio caminaba mejor y llegaba primero’ dice Sahagún”, p. 422. Olivier lo señala también, *op. cit.*, p. 21.

⁸³ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Libro VI, Capítulo VII, f. 26v. Torquemada afirma que “era como aire y obscuridad”, *op. cit.*, t. III, p. 70.

principal característica es la noche [...] está conectado con todos los dioses nocturnos y estelares”.⁸⁴ Mikulska, por su parte, señala que estos aspectos pueden asociarse con rasgos lunares, por ejemplo sus nombres del calendario 1-Muerte y 2-Caña, por lo que afirma que

no se puede negar la fuerte —quizá dominante— carga de fuerzas oscuras y nocturnas en el personaje de Tezcatlipoca [...] Entre los vínculos de este dios con símbolos que lo relacionaban con esta parte del cosmos, están también el espejo, atributo por excelencia del ‘Señor del Espejo Humeante’, que evoca de manera irresistible la práctica de la magia y de la adivinación.⁸⁵

La relación con las deidades lunares es un hecho que Caso desde hace muchos años dejó establecido, en este momento para continuar con la cuestión que estamos tratando es necesario examinar la relación de Tezcatlipoca con los poderes de la noche encarnados en la hechicería. Probablemente la gesta más conocida de esta deidad fue la de su enfrentamiento contra Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, en la que, en su calidad de nigromántico, realiza una serie de embustes contra el rey-sacerdote tolteca, hasta que logra que abandone su ciudad.⁸⁶ En el *Códice Florentino* se relatan detalladamente las acciones fantásticas y maravillosas que realiza Tezcatlipoca, junto con su *alter ego* Titlacahuan y, aunque con un papel casi intrascendente, Huitzilopochtli. Se le ve transformándose en la figura de un viejo para hacer pecar a Ce Ácatl; en la de un “yndio forastero, que se llama *tonueyo* desnudo todo el cuerpo”, con el fin de seducir a la hija de Huemac; más adelante se “parecio, como un hombre valiente, que se llamaba tequjoa” y, bajo esta forma, “luego començo, el dicho nigromántico, a matar a los dichos tultecas”; se le ve también “en medio del mercado, del tianquez” haciendo “baylar a un muchachuelo en la palma de sus manos”, que por ir a verlo los toltecas “empuxaronse unos a otros: y ansi murieron muchos ahogados, y acoceados”. Otras transformaciones que realizó Titlacahuan en Tula, siempre con el fin de zaherir y hacer huir a Topiltzin.⁸⁷ Son estos solo unos cuantos ejemplos que se pueden multiplicar siguiendo esta historia y a través de toda la saga mítica donde aparece Tezcatlipoca, que permiten probar que, en la mentalidad indígena, esta deidad tenía la capacidad suprema del *nabualli*: la posibilidad de transformarse en la entidad que deseara, don que en el México prehispánico se les atribuía a los nahuales. Ya lo vimos tomando la forma de diferentes seres humanos con varias capacidades seductoras como el del convencimiento, de la atracción sexual,

⁸⁴ Caso, “Cultura azteca”, *op. cit.*, p. 355.

⁸⁵ Mikulska, *op. cit.*, p. 329.

⁸⁶ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro III, Capítulo IV, fs. 11 y ss.

⁸⁷ Otra versión de los embustes de Tezcatlipoca contra Quetzalcóatl puede leerse en la *Histoire du Mechique*, en ella también se confirma la idea de su transformación en diferentes animales y monstruos, en Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos...*, *op. cit.*, p. 115.

de la valentía y hasta de conformar eventos maravillosos e imposibles en la realidad corpórea humana.

Su poder de metamorfosis, como el de Satanás, alcanza también a los animales. En la *Histoire du Mechique* se narra que “Tezcatlipoca se aparecía en figura de mono y hablaba por las espaldas [...] otras veces en figura de ave, la que golpeando las alas, hacía gran ruido y despertaba a los que dormían, cuando él quería hablarles”.⁸⁸ Sahagún afirma que había un animalejo llamado *epatl* que era la “imagen del dios que llamaban Tezcatlipuca: y cuando este animalejo, espelia aquella materia hedionda, que era la orina, o el mismo estiércol, o la ventosidad, dezian: Tezcatlipuca a ventosiado”.⁸⁹ Por la descripción que se hace en el *Códice Florentino*, se puede saber que se trata del zorrillo, de quien dice Jacinto de la Serna, que es un animal de mal agüero⁹⁰ y que Olivier asocia con el pecado y la muerte.⁹¹ Por otro lado, Eduard Seler identificó al zopilote como otro nahual de esta deidad en el *Tonalamatl de Aubin* y en el *Códice Borbónico*, ambos en las láminas 13, de las cuales nos dice que esta ave está pintada “como la imagen de *Tezcatlipoca*, el dios joven, el guerrero, con todo su atavío”.⁹² En la página 33 del *Tonalamatl de los pochteca* o *Códice Fejérváry-Mayer*, Miguel León-Portilla identifica al animal que se encuentra dentro del templo frente a Iztacolihqui como un *tlacuatzin*, “tlacuache”, y advierte “que guarda relación con Tezcatlipoca”.⁹³ En la glosa del folio 29v del *Códice Vaticano-Ríos*, se relata que cuando este dios se les aparece a los hombres “sólo ven los

⁸⁸ “Histoire du Mechique”, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁹ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro V, Capítulo IX, f. 10. Sobre el papel que jugaba el zorrillo véase a Lucía Aranda Killian, “El simbolismo del coyote, el zorrillo y el colibrí en el mundo nahuatl y su supervivencia en una comunidad huasteca” en *Revista de antropología*, México, UNMSM-Facultad de Ciencias Sociales-E.A.P. de Antropología, Año 3, núm. 3, 2005, pp. 63-73.

⁹⁰ Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal 2003, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> [15/07/15].

⁹¹ Guilhem Olivier, “Huehucóyotl, ‘Coyote viejo’, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, vol. 30, 1999, p. 122.

⁹² Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2008, p. 178. Olivier afirma que Tezcatlipoca es el principal culpable de la expulsión de los dioses de Tamoanchan por haber seducido a una diosa (ya sea Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Cihualcóatl o Itzpapalotl) bajo la forma de un coyote o de un zopilote, con lo que parece reforzar la tesis de Seler, “Entre la transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo” en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 104.

⁹³ Miguel León-Portilla, “El tonalamatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, México, Editorial Raíces / INAH, vol. 18, febrero de 2005, p. 84. El tlacuache también aparece representado en las páginas 30 y 39 de este *Códice*.

pies de un águila o un gallo”⁹⁴ y en la *Histoire du Mechique* al narrar la creación de la tierra se dice que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl “se transforman en sierpes”.⁹⁵ Aunque en otro trabajo se estudiarán algunas de las deidades que llegaron a tener personalidad propia y que se caracterizan por ser representadas en forma de animales o que por su nombre son reconocidos, como Chalchiuhtotolin, “Guajolote enjoyado”,⁹⁶ Tepeyótlotl, “Corazón del monte”⁹⁷ Huehucóyotl, “Coyote viejo”⁹⁸ o Coyotlinahual, “Su nahual el coyote”,⁹⁹ es necesario que por lo menos en este momento las mencionemos, puesto que varios especialistas sostienen que son nahuales o avatares de Tezcatlipoca, y en el caso de algunas de ellas, el mismo dios tomó su forma al bajar a la tierra. Recordemos, por ejemplo, al coyote que detenía en su andar a los caminantes para advertirles de algún peligro o desgracia.¹⁰⁰

El nahualismo, como capacidad de transformación en animales¹⁰¹, fue uno de los elementos más característicos de los hechiceros prehispánicos, lo que ha producido que la relación entre Tezcatlipoca y estos sea tan íntima, que algunos de los especialistas que han estudiado la magia entre los grupos nahuas afirmen que este dios es el patrono de los nigrománticos.¹⁰² Sahagún explica que

⁹⁴ *Códice Vaticano-Ríos*, fol. 29v en <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html> [17/07/15]. Mikulska lo relaciona también con los animales nocturnos, entre los que señala al perro, al buitre y al pavo, *op. cit.*, p. 329.

⁹⁵ “Histoire du Mechique, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁶ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia*, México, Viena, FCE / Akademische Druck-und Verlagsantalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993, p. 342 y del Paso, *op. cit.*, p. 75, lo traducen como “pavo”, más cercana a la mentalidad indígena es utilizar la palabra “guajolote”, como aquí se propone, aunque la traslación literal tendría que ser “Ave enjoyada”, George C. Vaillant, *La civilización azteca*, 2ª edición, México, FCE, 2012, p. 153. Los autores del siglo XVI, normalmente lo traducen como “gallina”, mismo término que utiliza Bodo Spranz, *op. cit.*, p. 463.

⁹⁷ El nahual más identificado con Tezcatlipoca, al que León Portilla llama “Tepeyollotli”, “El Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)” en *Arqueología mexicana*, México, Editorial Raíces / INAH, vol. 18, febrero de 2005, p. 16.

⁹⁸ De quien dice Guilhem Olivier que es “músico lúbrico” y “guerrero que siembra discordia”, de posible origen otomí, “Huehucóyotl...”, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁰⁰ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro V, Capítulo XIII, f. 14v.

¹⁰¹ Sobre este fenómeno Alfredo López Austin afirma que “Nahualli es el que tiene poder para transformarse en otro ser. Conocida es esta facultad cuando se trata de dioses que adquieren figuras humanas y animales. Los hombres pueden convertirse en fieras --los *tecuannahuallin* de los que habla el *Códice Carolino*-- tales como leones, tigres, caimanes; en perros, comadrejas, zorrillos, murciélagos, búhos, lechuzas, pavos, serpientes”, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, núm. 7, 1967, pp. 87-117; p. 96.

¹⁰² Señala Mikulska que era su patrono y también de los hombres nacidos en 1 *miquiztli*, de los que dice que tendrían poderes innatos para volverse brujos, *op. cit.*, p. 326. Caso agrega que Tez-

el naoalli propriamente se llama bruxo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños [...] el hombre que tiene pacto con el demonio [*tlacateculotl*] se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros: usando de hechizarias, y muchos maleficios contra ellos.¹⁰³

Entre los elementos que los brujos llevaban para realizar sus portentos es muy conocido el del brazo que utilizan para asaltar las casas de sus víctimas, con él dormían y paralizaban a sus habitantes para así realizar el robo sin ningún contratiempo. Sahagún relata que el que dirigía a los *temacpalitotique*, que es el nombre que recibían estos magos,

llevaba un brazo, desde el codo hasta la mano de alguna mujer: que oviese muerto, del primer parto: las cortavan a hurto, el brazo izquierdo [...] y llegando a la casa, donde avian de robar: ante[s] que entrasen dentro de la casa, estando en el patio de la misma casa: daban dos golpes en el suelo, con el brazo de la muerta [...] Y hecho esto dizen: que todos los de casa, se adormecian, o se amortezian: que nadie podia hablar, ni moverse.¹⁰⁴

Este relato y la descripción del *temacpalitotique* corroboran, sin dejar lugar a ninguna duda, la relación y patronazgo de Tezcatlipoca con los nahualli.¹⁰⁵ Una imagen del *Códice Fejérváry Mayer* presenta a esta divinidad como “señor de todos los días y los destinos” semejante al pintado en la lámina 17 del *Códice Borgia*,¹⁰⁶ con la notable diferencia de que en el primero aparece como *temahmacpalibhtotiqui*, “el que baila con el antebrazo de una mujer muerta en el parto”.¹⁰⁷ Otra imagen del *Tonalamat de los pochtecas*, siguiendo la versión de León-Portilla, parecería fortalecer la propuesta de Mikulska con respecto a otra

catlipoca al ser nocturno es, además, “el patrono de los malos, de los hechiceros, de los ladrones, de todas aquellas personas que dedican la noche a sus actividades más o menos delictuosas”, *op. cit.*, p. 355. Por su parte Nicholson afirma que “era el gran mago ligado con la oscuridad y la noche [y que] estaba íntimamente relacionado con la hechicería y con sus practicantes”, “Los principales dioses...”, *op. cit.*, p. 176.

¹⁰³ Sahagún, *Códice Florentino*, t. II, Libro X, Capítulo IX, f. 21v.

¹⁰⁴ *Ibid.*, t. I, Libro IV, Capítulo XXXI, f. 59.

¹⁰⁵ Tiene toda la razón en este sentido Mikulska al afirmar que Tezcatlipoca es el nigromántico más famoso, *op. cit.*, p. 324. León-Portilla interpreta la imagen 44 del *Tonalamat de los Pochteca*, en la que aparece Tezcatlipoca con el brazo de la mujer muerta en su primer parto, como la representación de “poder comunicar mágicamente a otros la fuerza concentrada del brazo de las Cihuateteo”, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁶ *Códice Borgia*, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario / FCE-Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1993, lámina 17. Si bien en esta lámina no aparece el brazo de la mujer muerta en su primer parto, en la 11, como Tezcatlipoca Rojo y patrono del signo águila, se le representa sosteniéndola en la misma posición en que aparece en el *Códice Fejérváry Mayer*.

¹⁰⁷ León-Portilla, “El *Tonalámatl...*”, *op. cit.*, p. 106.

de las características propias de las brujas, el devorar algún órgano corporal del que sufre sus hechizos,¹⁰⁸ nos referimos a la página 40 del *Códice Fejérváry Mayer* en el que se ve a Tezcatlipoca con máscara o cabeza de *tlacuatzin* tragando a su adversario.¹⁰⁹ La magia y la adivinación propias de los hechiceros también se corresponden con los atributos de esta divinidad. El papel que juegan los símbolos más característicos de los atavíos de Tezcatlipoca: el *tlachialoni*, o “mirador [que] tenía un agujero a través del cual él ve a la gente”;¹¹⁰ y el espejo humeante que, por su significación, le otorga el nombre al dios. Ambos conjugan los actos de conocimiento de todos los hechos humanos. Si al numen le permiten ser omnisapiente y ver “los coraçoines, y pensamientos de todos los mortales”,¹¹¹ a los hechiceros, por intermedio de Tezcatlipoca, les dan la fuerza para vaticinar o revelar los hechos más oscuros o escondidos de las personas o de la naturaleza,¹¹² como es el caso extraordinario del que usaba una serpiente para descubrir al autor de algún robo:

El adivino convocaba a los plebeyos; los traía hacia el interior de una casa. Entonces él se dirigía a ellos; les decía: “Aquí están ustedes sentados, mis hijos. Uno de sus familiares, uno de sus parientes, está afligido porque ha perdido su propiedad, sus posesiones. Ustedes están aquí presentes porque quizá alguien ha tomado su propiedad, sus posesiones. Dénselas calmadamente; háganse un favor, ya que el adivino aparecerá ahora; él los descubrirá”. Y si nadie hablaba, [si nadie] hacía caso a su conciencia, entonces él descubría una vasija. Cuando la había descubierto, una serpiente volvía a la vida. Ésta se extendía en el borde de la vasija. Miraba en todas direcciones. Miraba a todos los plebeyos [allí] sentados; miraba a cada uno. Entonces la serpiente se arrastraba; entonces pasaba enfrente de la gente. Cuando veía al que había cometido el robo, se le subía, se extendía sobre él. Entonces lo sujetaba, lo ataba. Entonces [el culpable] confesaba que él había cometido el robo. Pero si [la serpiente] no veía a nadie, sólo regresaba; sólo iba a recostarse en la vasija. Ésta no confirmaba las palabras [del acusador]. Con no más que esto, quien había perdido algo se satisfacía.¹¹³

Otro aspecto que ligaba en la concepción europea a Tezcatlipoca con los poderes de la noche y, en consecuencia con Satanás, es el relacionado con las apariciones, fantasmas o estantiguas. Hay que señalar que mientras las demás deidades nahuas no tienen ningún

¹⁰⁸ Mikulska, *op. cit.*, p. 323.

¹⁰⁹ *Idem*, imagen 40 del *Códice Fejérváry Mayer*, los comentarios de León-Portilla, p. 98.

¹¹⁰ Sahagún, *Primeros memoriales* en Sullivan, *op. cit.*, p. 99.

¹¹¹ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Libro VI, Capítulo VII, f. 26.

¹¹² Olivier concluye al respecto que Tezcatlipoca “es la divinidad que preside las actividades de los hechiceros y de los curanderos, a los cuales transmite sus formidables capacidades visuales”, citado por Mikulska, *op. cit.*, p. 329.

¹¹³ Sahagún, *Primeros memoriales*, en Sullivan, *op. cit.*, p. 219.

contacto humano —a excepción de las Cihuateteo y Tzitzimime— después de su actividad específica dentro de los mitos, el “Señor del espejo humeante” mantiene una relación constante con los indígenas aquí en *tlaltipac*. Recordemos que el lugar de residencia de esta deidad, a diferencia del resto del panteón nahua, se encontraba en todas partes: “andava, en todo lugar: en el cielo, en la tierra, y en el infierno”.¹¹⁴ Además de mover guerras y enemistades entre los pueblos, Tezcatlipoca toma las figuras de animales o las formas más extraordinarias, con el fin de aterrorizar a los caminantes nocturnos. Los busca asustar con sus rugidos de *ocelotl* desde las montañas cercanas, ya que como señaló Seler, se personifica en forma de jaguar,¹¹⁵ Tepeyolohtli, “Corazón de la montaña”¹¹⁶ lo llama Alfonso Caso, y dice de él que es su nahualli y que “aparece conectado con los dioses de la selva, de la montaña [...] que es el eco o el bramido del tigre en el monte”.¹¹⁷

Pero los fantasmas que más espanto producían eran los aparecidos nocturnos que Jacinto de la Serna llama “ilusiones y burlas de Tezcatlipoca”, como la estantigua en forma de hombre sin cabeza y con el pecho abierto que enseñaba el corazón, o el llamado *tlacanechquimilli*, que se presentaba ante los hombres sin pies ni cabeza, rodando por el suelo, la mujer enana inasible, de largos cabellos hasta la cintura, que se conocía con el nombre de *quitaplanton*, o del difunto amortajado gimiente, de quienes cuenta don Jacinto que “no obstante, que todas estas fantasmas entendían todos, que eran burlas de Tezcatlipoca, con todo eso les tenían miedo”.¹¹⁸ Olivier agrega un fantasma que era gigante, un bulto funerario de cenizas y un cráneo o cadáver gimiente, y afirma que al verlos la gente se desmayaba y huía¹¹⁹ o si era un hombre valiente, entonces se les enfrentaba, hasta vencerlos y lograr que les cediera las cuatro espinas de maguey que le aseguraría los cautivos de guerra,¹²⁰ necesarios para adquirir los privilegios del *tecuhltli*.

Las apariciones del “Señor del espejo humeante” menos conocidas pero más impactantes para nuestro estudio no tienen relación con estantiguas sino con acontecimientos históricos, ambos relatos los da a conocer fray Juan de Torquemada, el primero

¹¹⁴ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro I, Capítulo III, f. 2.

¹¹⁵ Seler, *op. cit.*, p. 33. La imagen que presenta el investigador alemán es de Tepeyólotl, se encuentra en el *Códice Vaticano-Ríos*, *op. cit.*, lámina 64.

¹¹⁶ Es la traducción que dan Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García de la figura de los Señores de las Trecenas, *Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia*, México, Viena, FCE / Akademische Druck-und Verlagsantalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993, p. 63.

¹¹⁷ Caso, “Cultura azteca”, *op. cit.*, p. 355.

¹¹⁸ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, pp. 128 y 129.

¹¹⁹ El espanto y temor de la gente se explica si se ven los augurios 14, 15 y 16 que se recogen en los *Primeros memoriales*, en ellos se afirma que el que veía un fantasma, o un fantasma enano femenino o se encontraba un coyote, “se decía que pronto moriría”, en Sullivan, *op. cit.*, p. 175.

¹²⁰ Olivier, *op. cit.*, pp. 42 y 43.

narra la guerra que sostuvo la Triple Alianza contra Huejotzinco y Atlixco, en la época de Axayácatl.

Estando en la batalla se apareció en medio de ella el demonio en figura del dios Titlacahua, y se llevó a dos señores mexicanos de los más principales, a los cuales acudió la gente mexicana a favorecer, y pudieron tanto que se los quitaron, con que los contrarios quedaron vencidos.¹²¹

El segundo relata el viaje que realizaron un grupo de nigrománticos mexicanos para detener a los españoles en la Sierra Nevada:

topáronse con Tezcatlipuca [...] el cual les apareció en hábito y traje de aquella gente de la provincia de Chalco, que al parecer venía borracho y fuera de sí [...] Con grandes voces díjoles: “¿Para qué volvéis vosostros otra vez por acá? ¿Qué es lo que pretende hacer Motecuhzoma por vosotros, contra los españoles? Tarde ha vuelto sobre sí, que ya está determinado de quitarle su reino y todo cuanto tiene [...] porque no ha regido como señor piadosos, sino como cruel tirano.

Como oyeron las razones de Tezcatlipoca estos “hechiceros y encantadores, humilláronse por haberle conocido”. Pero Tezcatlipoca se enojó más y les dijo: “Volved la cara atrás y mirad hacia México y veréis lo que ha de venir sobre aquella ciudad, antes de muchos días”. Al hacerlo, los sacerdotes y hechiceros vieron “arder todos los edificios [...] y allí les representó la guerra que habían de hacer los hijos del sol y la destrucción de México”. Al enterarse Moctecuhzoma les dijo: “¿Qué hemos de hacer a las cosas que son inevitables, pues los dioses que son nuestro amparo, nos dejan y desfavorecen?”.¹²²

TRANSGRESOR

Otro elemento que distingue a Tezcatlipoca y que se puede ubicar en el anterior apartado es el concepto de transgresión. Se decidió dedicarle una sección especial ya que es el que más se ha utilizado para identificar a esta deidad en la actualidad.¹²³ Michel Graulich

¹²¹ Torquemada, *op. cit.*, t. I, p. 239. En la glosa de la página 03v del *Códice Telleriano Remensis*, probablemente en referencia a este acontecimiento se dice: “Este tezcatlipoca es el que se apareció a los gefes en el cerro del espejo”, en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubaet/Telleriano-Remensis/thumbs0.html> [2/07/15]. Probablemente este hecho sea el mismo que Jacinto de la Serna señala como el enojo de Tezcatlipoca contra los “culhuaz”, en el que predice “que se perderían” y que caerían “bajo la servidumbre de unos barbados extranjeros”, *op. cit.*, p. 88.

¹²² *Ibidem*, t. II, pp. 147 y 148.

¹²³ Véase Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990, quien basándose en los códices *Telleriano Remensis* y *Vaticano-Ríos* ubica la primera transgresión en Tamoanchan e identifica a Tezcatlipoca como el autor de la misma, pp. 69 y ss. Esta idea la sigue Olivier, hasta el grado de titular dos de sus artículos utilizando este término: “Huehucóyotl,

en su ya clásica obra *Mitos y rituales del México Antiguo* sintetiza el origen de esta noción de la siguiente manera:

hechos acontecidos en Tamoanchan en el año 1 conejo, día 1 flor, parecen, por tanto, ser los siguientes: ruptura de la prohibición, Xochiquétzal-Tlazoltéotl-Itz'papálotl [...] coge una flor, es decir mantiene relaciones ilícitas con Tezcatlipoca-Piltzintecuhltli; ruptura del árbol; nacimiento de Cintéotl, amado por los dioses complacientes, y expulsión de Tamoanchan: enterramiento de Cintéotl y reaparición como plantas cultivadas y lucero del alba, la primera luz del mundo; y la aparición de la tierra.¹²⁴

El origen de la transgresión se da con el concurso de Tezcatlipoca y se relaciona con los actos sexuales que este numen o alguno de sus avatares o divinidades asociadas realiza directamente con Xochiquétzal, Itz'papálotl o Ixcuina y metafóricamente con Itz'papálotl, Inextli y Cihuacoatl, cuando estas cortan flores en Tamoanchan.¹²⁵ La base de esta interpretación se recoge de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo y de los códices poshispánicos *Telleriano Remensis*, *Vaticano Ríos* y *Borbónico*. Lo que ha permitido contrastar sus glosas con las imágenes que se encuentran en los documentos precortesianos como el *Borgia*, *Fejérváry Mayer* y *Laud*, principalmente, y con algunos de los mitos que el mundo nahua construyó para explicarse su mundo.

Muñoz Camargo, quien es el autor del siglo xvi más citado sobre esta cuestión, en unas cuantas líneas narra el punto central del origen de la transgresión en la mentalidad indígena, al señalar que Xochiquétzal “que fué mujer del dios Tláloc, dios de las aguas, é que se la hurtó Tezcatlipuca, é que la llevó a los nueve cielos é la convirtió en diosa del bien querer [*sic*]”.¹²⁶ Estas pocas palabras, redescubiertas en una época en donde los

‘Coyote viejo’, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca” en *op. cit.*, y “Entre la transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo” en *op. cit.* Por su lado Mikulska también adopta el concepto de transgresión y lo extiende hasta la magia, *op. cit.*, p. 311 y ss. Míriam López Hernández, “Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico”, en *Revista Española de Antropología Americana*, España, 2012, vol. 42, núm. 2, pp. 401-423.

¹²⁴ Graulich, *op. cit.*, p. 73.

¹²⁵ Para Graulich, siguiendo la definición de Molina sobre la palabra *xochitl*, “encantar o seducir a una mujer para llevarla a otra parte, o hechizarla”, el coger o cortar una flor significaría una “mancha sexual”, *op. cit.*, p. 72. A pesar de la revisión que se realizó para hallar algún elemento que pudiera ligar a Cihuacoatl con el pecado original que se menciona, no se tuvo la suerte de hallarlo, solamente Mikulska liga a la tierra con algún elemento de transgresión “sexual” por parte de Tezcatlipoca, al señalar que este dios, junto con Quetzalcóatl, “viola el cuerpo de Tlaltecuhltli y crean la tierra, y [citando a Olivier] ‘cuyo pie y pierna, metáforas del sexo, fue arrancado por la diosa de la tierra, de vagina dentada’”, *op. cit.*, p. 261.

¹²⁶ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1982, p. 155. (El subrayado es mío).

tabúes morales del pasado parece que se han roto, movieron a los investigadores del mundo prehispánico a buscar una re-significación de muchos de los conceptos que se habían heredado sobre la cosmovisión de aquellos pueblos. Como en la historia reza el dicho “que no hay nada nuevo bajo el sol”, se pueden hallar interpretaciones aisladas en las que se han basado muchas de las conclusiones de la actualidad. Por ejemplo, Eduard Seler fue el que identificó a la lagartija, *cuetzalin*, como un animal que era considerado símbolo de “impulso sexual para los mexicanos”, cuyo signo era regenteado por el coyote, “emparentado con el jaguar”, y que se caracterizaba por su “apetito sexual muy desarrollado”,¹²⁷ además, como lo menciona Olivier, es el primero en identificar a Itztlacolihqui con Tezcatlipoca, a través de un estudio detallado de los símbolos y la iconografía de ambas deidades y al asociar a este numen también con la lagartija, ya que ambos son patronos de la trecena de signo *ce cuetzpallin*.¹²⁸ Francisco del Paso y Troncoso, por su parte, al analizar el *Códice Borbónico*, menciona que en la página XIX, se pueden apreciar las figuras de Xochiquétzal y de Tezcatlipoca, este último representado como un animal manchado, que la incita a pecar; ambos, afirma el erudito mexicano, presiden el acto carnal que se pinta en la parte superior de la lámina.¹²⁹ Tiempo después Alfonso Caso, sin hacer referencia a Jacinto de la Serna, cita las palabras que Tezcatlipoca dirige a Xochiquétzal:

Pienso yo que es verdaderamente diosa, verdaderamente es hermosísima y extremada; hela de alcanzar no mañana ni esotro día, sino luego al momento [...] porque yo en persona soy el que así lo ordeno y mando [...] Yo el mancebo guerrero que resplandezco como el sol, y tengo la hermosura del alba [...] Yo en persona lo mando, el mancebo Batallador”.¹³⁰

Basten estos ejemplos para señalar algunos de los antecedentes de la asociación de Tezcatlipoca con el pecado. Como se mencionó arriba, tanto el *Códice Telleriano Remensis* como el *Vaticano-Ríos* son las fuentes de información más ricas sobre la transgresión originaria,¹³¹ su estudio ha permitido profundizar en algunos de los elementos que con-

¹²⁷ Seler, *op. cit.*, pp. 64 y 65.

¹²⁸ Olivier, *op. cit.*, pp. 214-215. Una de las láminas del *Códice Borgia* que cita es la 16, en la edición que se consultó para realizar esta investigación es la 15, *op. cit.*

¹²⁹ Francisco del Paso, *op. cit.*, p. 76.

¹³⁰ Caso, “La religión...” *op. cit.*, p. 112. Véase Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 240.

¹³¹ La similitud de las imágenes y del contenido de sus glosas en la parte que trata del calendario, *tonalpohualli* o fiestas es tan significativa que algunos autores han propuesto que ambos copiaron el mismo código, por lo que en este apartado se seguirá al *Códice Telleriano Remensis* y solo en caso de que exista alguna mención complementaria o algún elemento contradictorio del *Códice Vaticano-Ríos* se hará mención de él. En todos los casos citaremos las láminas de ambos documentos. Véase Carmen Aguilera, *Códices de México*, México, CONACYT, 2001, pp. 143-145.

forman este mito, como su ubicación en el “paraíso terrenal”: Tamoanchan, llamado también Xochitlicacan.¹³² Sobre este sitio se narra que “estando estos dioses en aquel lugar” se dedicaron a “cortar rosas y ramas de los árboles y que por esto se enojaron” Tonacatecuhtli y su mujer Tonacacihuatl, lo que motivó que los expulsaran y que bajaran “unos a la tierra y otros al infierno”.¹³³ Graulich liga la acción de cortar flores con la mancha sexual, para lo que utiliza, como ya se mencionó, la interpretación metafórica de Molina del término *xochitl*. La relación flor-sexo es uno de los elementos que le permitieron a Ignacio Bernal proponer hace ya muchos años que “la asociación curiosa de flor y sexo masculino es posiblemente una asociación lingüística [...] La flor es la parte reproductiva de las plantas y, por tanto, un símbolo de fecundidad, al igual que el sexo”.¹³⁴

En el *Códice Telleriano*, a pesar de que la primera transgresión se realiza en un tiempo mítico, es decir, antes del inicio del propio tiempo, se señalan los signos calendáricos *ce tochtli* y *ce xochitl*,¹³⁵ como referentes del momento en que se dio esta y la consecuente expulsión de los dioses de Tamoanchan, tal y como lo indica Graulich. Los nombres de las diosas que pecaron se pueden seguir en las láminas de ambos documentos: Ixcuina, “diosa desvergonzada y de dos caras”; Itzpapalotl, “navaja de mariposas”; Xochiquétzal, “El pecado de la primera mujer”, porque “por ella dicen que cayeron o abaxaron los demonios del cielo” e Isnextli, “los ojos ciegos con ceniza y es esto despues que peco en coger las rosas”.¹³⁶

Las referencias a la primera transgresión relacionadas con Tezcatlipoca en el *Telleriano*, son menos directas: Aparece en el listado de dioses expulsados de Tamanchan, en la glosa que describe su imagen se le identifica con “El diablo questa engañando a eba antes que pecase” y en su representación como Tepeyólotl se le relaciona tangencialmente con Xochiquétzal, al señalar que en su fiesta “ayunan en reverencia de

¹³² *Códice Telleriano Remensis*, op. cit., p. 19. El *Códice Vaticano-Ríos*, op. cit., propone *Xuitlicastan* en lugar de Xochitlicacan, f. 28.

¹³³ *Códice Telleriano Remensis*, op. cit., p. 19. *Códice Vaticano-Ríos*, op. cit., f. 28.

¹³⁴ Ignacio Bernal, “El valle de Oaxaca hasta la caída de Monte Albán” en *Historia de México*, t. II, México, Salvat Editores, 1978, p. 369.

¹³⁵ En las glosas de la p. 10v del *Códice Telleriano Remensis*, op. cit., que presenta la imagen de Huehucóyotl, se pueden leer estos signos calendáricos, pero no es clara la referencia a la transgresión primera, aunque se debe advertir que se les relaciona con la flor, “rosa” en el documento y que, en una especie de interpretación muy forzada, se ligan los conceptos de Huehucóyotl, como “el engañado o el que se dejó engañar”, haciendo alusión al Paraíso terrenal y a Adán, por lo tanto al pecado original y a la expulsión de la primera pareja humana de este lugar. Además, se menciona un agujero, que probablemente tiene relación con lo que se viene señalando: “Dezian un agujero que el año de un conejo el día quentaba esta rosa que nacia una rosa en la tierra y que luego se secaba”. *Códice Vaticano-Ríos*, op. cit., f.16v. Agradezco la ayuda paleográfica de Aline Gallegos Méndez.

¹³⁶ Véase *Códice Telleriano Remensis*, op. cit., pp. 17v, 18v, 22v y 11; *Códice Vaticano-Ríos*, op. cit., fs. 25v, 27v, 31v y 17. La página 15 del *Códice Borbónico*, op. cit., presenta claramente la relación de Itzpapalotl con Tamoanchan y la primera transgresión.

Suchiqueçal”.¹³⁷ Más información hay en el *Códice Vaticano-Ríos* sobre Iztlacoliuhqui, “señor del pecado o de la ceguedad [...] Ellos dicen que él pecó en un lugar de alto goce y deleite y que se mantuvo desnudo; por este motivo su primer signo fue una lagartija, que es un animal de la tierra, desnudo y miserable”.¹³⁸ Las dos glosas de las imágenes de Tezcatlipoca en este códice son, probablemente, las más significativas en relación con la narración de Muñoz Camargo, la primera menciona que “El es vestido como un ave que parece llorar con acentos risueños; y cuando canta ca ca ca dicen que engaño a la primera mujer que cometio pecado; y por lo tanto ellos lo pintan cerca de la diosa de la polucion”.¹³⁹ En la otra, está colocada la imagen de este dios inmediatamente después de la representación de Xochiquétzal, en la glosa se señala que “ellos pintan al diablo Tezcatlipoca opuesto a esta mujer, como tentándola a pecar”.¹⁴⁰ En los documentos precortesianos se pueden hallar alusiones a esta relación, pero en lugar de la imagen de Tezcatlipoca aparece la de Huehucóyotl, “Coyote viejo”, que como se vio arriba es una de sus manifestaciones. En efecto en la lámina 64 del *Códice Borgia* y en la página 52 del *Códice Vaticano 3773*,¹⁴¹ se ve la figura de este numen sentado, con la posición de las manos hacia adelante y frente a él tres personajes: un hombre con *maxtlatl*, casi desnudo, más pequeño que los demás, en acción de caerse o verse empujado por Huehucóyotl; la representación de una figura humana en genuflexión o movimiento de baile, con el mismo collar (pectoral en el *Vaticano*) que el usado por “Coyote viejo”, y una mujer joven (*Borgia*) desnuda de la cintura para arriba y sosteniendo una vasija con pulque. Según Olivier es la representación del pecado de Tamoanchan,¹⁴² aunque la figura femenina del *Códice Borgia* no tiene ningún elemento que la identifique, podría asociarse con Xochiquétzal; la del *Vaticano*, se identifica más con Inextli, deidad que solamente se menciona y aparece en las referencias de las glosas de los códices *Vaticano-Ríos* y *Telleriano Remensis*.

La confusión entre Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Ixcuina, Inextli e Itzlapapálotl radica en que todas fueron expulsadas de Tamoanchan por haber pecado “sexualmente”, es probable que por esta razón en la veintena de *Toxcatl*, en la que se celebraba la principal fiesta a Tezcatlipoca, se le sacrificaba un *ixiptla*, escogido entre los “captivos, los mas gentiles hombres [...] los mas habiles, y mas bien dispuestos aver, y sin tacha ninguna corporal”.¹⁴³ Durante un año era tratado con todo el lujo que merecía ser la

¹³⁷ *Códice Telleriano Remensis*, pp. 18v, 23 y 9v; *Códice Vaticano-Ríos*, *op. cit.*, fs. 27v, 32 y 15v.

¹³⁸ *Códice Vaticano-Ríos*, *op. cit.*, f. 24v, *Códice Telleriano Remensis*, *op. cit.*, p. 16v.

¹³⁹ *Códice Vaticano-Ríos*, *op. cit.*, f. 26. Hay que recordar que el folio anterior a este representa a Ixcuina, f. 25v.

¹⁴⁰ *Ibidem*, fs. 31v y 32.

¹⁴¹ *Códice Borgia*, *op. cit.*, lámina 64 y *Códice Vaticano 3773*, p. 52.

¹⁴² Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴³ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro II, Capítulo VI, f. 30.

imagen de Tezcatlipoca, se le enseñaban buenos modales, tañer la flauta, fumar y oler flores. Cuando faltaban veinte días para su sacrificio “casavanle, con quatro doncellas: con las quales, tenja conversación, aquellos veynte días que restavan de su vida. [A las doncellas] ponianlas los nombres, de quatro diosas, a la una llamavan Xochiquétzal, a la otra Xilonen, y a la tercera, atlatonan, y a la quarta Vixtocioatl”.¹⁴⁴ Es significativo que las tres primeras sean diosas de la fertilidad, lo que las relaciona directamente con Tezcatlipoca y el mito de Centeotlcuya interpretación no dista mucho del fruto de la transgresión de Tezcatlipoca, quien “sedujo, a veces bajo el nombre de Piltzintecuhtli, o bajo la forma de un coyote, o de un zopilote, a una diosa llamada Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Cihuacóatl o Itzpapálotl. El fruto de esta unión fue el dios del maíz y de Venus, Cintéotl-Itztlacoliuhqui”.¹⁴⁵ Sobre Uixtocihuatl que no tiene relación con la fertilidad, al ser la patrona de la sal y del mar, se puede señalar que también en la mitología aparece como transgresora, pues sus hermanos menores, los Tlaloques la expulsaron de Tlalocan por “cierta desgracia, que uvo entre ellos, y ella la persiguieron, y desterraron a las aguas saladas, y allí invento la sal”.¹⁴⁶

Otro elemento que es trascendental para conocer al “transgresor por excelencia”, como llama a Oliver a Tezcatlipoca,¹⁴⁷ es la relación que juega la guerra con la sexualidad en el mundo mexica; por lo que hay que recordar que *esta deidad* como Yaotl, es dios y patrono de los guerreros¹⁴⁸ y que como Huehucóyotl es considerado “dios de la discordia y de la guerra”.¹⁴⁹ El coyote, además, es un animal muy relacionado con la guerra, en los *Primeros memoriales* el *tlacuilo* pintó siete atuendos de combatientes que lo representan, entre ellos resaltan por su belleza y vistosidad los de *Xiuhcuytli* y *Tlecuytli*,¹⁵⁰ además, por ser regente de la trecena que empieza con *ce xochitl* y patrono del signo *cuetzpalin*, está

¹⁴⁴ *Ibid.*, Katarzyna Szoblick, “La ahuiani, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las ahuianime en las fuentes indígenas cristianas”, asegura que estas mujeres eran *ahuianime*, y que las diosas representadas estaban relacionadas con la fertilidad, p. 199 en http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-8/09_szoblik.pdf [25/07/15].

¹⁴⁵ Guilhem Olivier, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo”, en Federico Navarrate y Guilhem Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM-IIIH / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 104.

¹⁴⁶ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. I, Libro II, Capítulo XXVI, f. 46v. Ninguna fuente consultada señala la causa de la transgresión.

¹⁴⁷ Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴⁸ Caso al describir a Tezcatlipoca dice que lleva el pelo cortado a dos alturas diferentes, *tzotzotzocollí*, característico de los guerreros, además de portar su *chimalli*, *atlatl* y las flechas, “La religión de...”, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴⁹ Anders, Jensen y Reyes, *Códice Borgia...*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, edición facsimilar de Ferdinand Anders, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, fs. 74v, 75, 79r-v.

relacionado intrínsecamente con la sexualidad.¹⁵¹ Por otro lado, Cristóbal del Castillo recoge las palabras que Tetzauhteotl le dirige a Huitzilopochtli prometiéndole que los mexicas se convertirán en un pueblo conquistador, se adueñarán de tierras y señoríos, por lo que

los que se dediquen a la guerra no tendrán ningún lindero, nada les estorbará, harán cualquier cosa que deseen, se cumplirán todas [sus] ambiciones: en cualquier lugar tomarán a las mujeres, nadie en absoluto los estorbará [...] todas las cosas buenas serán suyas, las cosas gustosas, la flor, el tabaco, el canto, cualquier cosa.¹⁵²

Las mujeres, pues, se convierten en botín de guerra, por ello, Olivier no tiene empacho en llamar también a Tezcatlipoca el “guerrero seductor.”¹⁵³

Otro elemento esencial en esta deidad como transgresor es la desnudez que lo caracteriza en algunas de sus representaciones y en varios de los mitos en los que participa, como el relato, que ya se describió antes, del Tohueyo, quien se presenta desnudo para tentar a la hija de Huémac. Este personaje es señalado por Sahagún como cuexteca, es decir, huasteca, pueblo que en el imaginario mexica tenía fama de vicioso, por eso en el mito se le ubica como originario de esta cultura muy apegada al erotismo. La desnudez característica de este personaje es, según Olivier, un elemento propio de Tezcatlipoca.¹⁵⁴ Por lo que en varias de sus representaciones se le pinta sin ropa o junto a personajes desvestidos.¹⁵⁵ En la página 26 del *Códice Fejérváry-Mayer*, León-Portilla identifica a esta divinidad desnuda, con el pene descubierto y del que sale “su semen que cae”, porta un gorro conocido como *copilli*, característico de los huastecos, que lo relaciona con la “historia del tonhueyo huasteco [...] de Tula”.¹⁵⁶ Hay que recordar, además, que una de sus manifestaciones más características, la de Huehuecōyotl, aparece en la lámina 10 del *Códice Borgia* también mostrando su pene ante un hombre desnudo.¹⁵⁷

¹⁵¹ Olivier, “Huehuecōyotl...”, *op. cit.*, recoge de Molina el verbo *coyoquetza*, que significa “tomarse como brutos animales”, p. 119. Seler, *Las imágenes de...*, *op. cit.*, dice que la lagartija significaba para los mexicanos “la fuerza sexual, la generación, o, si se quiere, la lujuria”, p. 259. Aranda Killian, *op. cit.*, afirma que Huehuecōyotl es el “dios de la danza y del deseo sexual”, p. 65.

¹⁵² Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (trad. y estudio introductorio), México, CONACULTA, 2001, (Cien de México), p. 101.

¹⁵³ Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 67. Mikulska señala que las mujeres son un premio a los guerreros, *op. cit.*, p. 327.

¹⁵⁴ Olivier, “Entre la transgresión...”, *op. cit.*, p. 106.

¹⁵⁵ *Loc. cit.*, nota 137.

¹⁵⁶ *El tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*, *op. cit.*, p. 26, Comentarios de León-Portilla, p. 70.

¹⁵⁷ *Códice Borgia*, *op. cit.*, lámina 10. Guilhem Olivier lo cita en su ensayo “Huehuecōyotl...”, *op. cit.*, p. 119.

La relación de Tezcatlipoca con la embriaguez se manifiesta en la primera abusión que realiza Titlacahua contra Ce Ácatl Topiltzin, ya que transformado en un viejo, hace beber *octli* al rey-sacerdote tolteca, cuyos efectos lo hacen romper su castidad, al pasar la noche con su hermana.¹⁵⁸ Según Olivier este hecho es asimilable al “pecado original” de Tamoanchan.¹⁵⁹ En realidad la relación entre Tezcatlipoca y el *octli* es más escasa a comparación de lo que se tiene sobre su sexualidad. Además de la leyenda sobre la caída de Tula y de lo que arriba se narró sobre su aparición a los nigrománticos de Motecuhzoma en la figura de un chalca borracho, solo existen algunas referencias sobre la ingesta de pulque asociadas a Omacatl, avatar de Tezcatlipoca¹⁶⁰ y a Ixtlilton, “El negrillo”, cuyo *ixiptla* era el encargado de “encetar o probar las tinajas del pulcre” en la fiesta que le hacían en las casas para darle gracias por sanar a los niños.¹⁶¹

En escasas imágenes de los códices se le puede relacionar con el *octli*, y solo cuando se le representa a él o a una de sus advocaciones junto a vasijas de pulque, como en la página 12 del *Códice Borbónico*, en donde se puede ver a Itztacoliuhqui, “cuchillo encorvado de obsidiana”¹⁶² rodeado de una serie de objetos, entre los que se halla una vasija que está vertiendo *octli*¹⁶³ y en la lámina 69 del *Códice Borgia*, que representa a Itztacoliuhqui como patrono de la duodécima trecena, uno lagartija, en la escena se aprecia a esta divinidad frente a Tezcatlipoca, ataviado de guerrero, entre ambos se pintó a un hombre desnudo cayendo y una “olla de pulque florido [que] tiene las banderas del sacrificio: el peligro de la borrachera”.¹⁶⁴

Finalmente, solo quedaría un aspecto que ligaría, aunque en forma muy indirecta a Tezcatlipoca con el “vicio” de la borrachera. Para presentarlo es necesario partir de

158 Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1999, recoge esta versión del “pecado de Quetzalcoatl” y nombra a su hermana: “Cordón de plumas”, p. 57. Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, 2ª. edición, México, FCE, 2000, afirma que por este hecho Quetzalcóatl “rompió las normas de abstinencia y castidad, y cayó en la embriaguez y la concupiscencia de la carne”, p. 72. Sobre este episodio Graulich especula sobre los motivos por los que Sahagún no recoge la relación de Quetzalcóatl con Xochiquétzal, una prostituta que señala Durán que fue introducida en su “celda”: “quizá [Sahagún] no quiso empañar la imagen del único personaje de la ‘historia’ mexicana verdaderamente digno de respeto a sus ojos”, *op. cit.*, p. 207, olvidando que Sahagún se refiere a él como “gran nigromantico, amigo de los diablos: y por tanto amigo y muy familiar dellos, digno de gran confusion, y de eterno tormento”, *Códice Florentino, op. cit.*, t. I, Libro I, Apendiz, fol. 36.

159 Olivier, *Tezca...*, *op. cit.*, p. 295.

160 Véase Sahagún, *Códice Florentino, op. cit.*, t. I, Libro I, Capítulo xv, f. 14.

161 *Ibidem*, Capítulo xvi, pp. 15r-v. Sahagún en el “Apendiz” de este libro también se refiere a él como demonio, f. 39.

162 Esta traducción la dan Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter Van Der Loo, *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, Austria / México, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt / FCE, 1994, p. 62.

163 *Códice Borbónico, op. cit.*, p. 12.

164 Anders, Jansen y Reyes, *Los templos de la...*, *op. cit.*, p. 337. *Códice Borgia, op. cit.*, p. 69.

la conjetura de Graulich sobre la relación Quetzalcóatl-Nanahuatzin y Luna (Tecciztecatl-Tecuciztecatl- 4 Pedernal-Tezcatlipoca), sobre todo si se recuerda que en la lucha inmemorial de estas divinidades para la creación de los soles, por lo que “aparentemente, cuando uno es sol, el otros es luna y viceversa”.¹⁶⁵ Esta asociación de Tezcatlipoca también la recoge Olivier, al señalar que Ome Ácatl, (Omacatl) es dios lunar de la abundancia y del pecado.¹⁶⁶ Alfonso caso, por su parte, en su descripción de el “Señor del Espejo humeante”, afirma que lleva “entre sus adornos constantes la representación de la luna con el nombre de Tecuciztécatl (el del caracol), aparece como dios de la luna, aparece asociado con los dioses que representaban estrellas, con todos los dioses que tienen una característica nocturna”.¹⁶⁷ En este sentido, aunque la relación solo sea tangencial, hay que recordar que uno de los símbolos característicos de la luna es el conejo, huella que, en su representación como disco, lleva marcado desde su aparición en el firmamento como Tecuciztecatl, cuando uno de los dioses, para que dejara de brillar como el sol, “fue corriendo, y dio con un conejo en la cara, a tecuciztecatl, escureciole la cara, y ofuscole, el resplandor, y quedo como ahora esta su cara”.¹⁶⁸ Este animal es la clave para cerrar la relación entre Tezcatlipoca y el “pecado-transgresión” de la borrachera, pues es el símbolo de los hijos de Mayahuel, los Totochtin, dioses de la embriaguez, del *octli*, lo que explicaría la representación en los códices de las manifestaciones de “Espejo humeante”, en escenas donde se dibujan vasijas de pulque. Sobre la ebriedad de este dios como un elemento que explica el “final de los Soles o edades cósmicas”, que señala Olivier y recoge Graulich, no se han hallado elementos en los mitos ni en los códices que lo manifiesten claramente, por lo que no se puede asegurar la validez de la interpretación de este último autor referente a que la “transgresión ética de Tezcatlipoca-junto con su transgresión sexual- provoca su derrota como Sol en Tamoanchan, al final de la tercera era cósmica”, ni, en consecuencia, que en la cosmovisión nahua se creyera que “la ingestión de pulque podía provocar el rejuvenecimiento, e incluso contribuir al renacimiento”.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Graulich, *op. cit.*, p. 139.

¹⁶⁶ Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, po. 73 y 77. Del Paso al estudiar este signo en el *Códice Borbónico*, describe que en esta imagen se puede ver a “Tectzistécatl o Tecuciztécatl, llamado también Metztli o Meztli”, el cual era el “dios del caracol (*tecizt*)”, y “una de las más importantes manifestaciones de Tezcatlipoca”, *op. cit.*, p. 387.

¹⁶⁷ Caso, “Cultura azteca”, *op. cit.*, p. 355. Mikulska, también señala como rasgos lunares de Tezcatlipoca, que también lo definen como nocturnos y telúricos, los signos del calendario: 1 muerte y 2 caña, *op. cit.*, p. 328.

¹⁶⁸ Sahagún, *Códice Florentino*, *op. cit.*, t. II, Libro VII, Capítulo II, fs. 6r-v. Abunda el misionero franciscano al respecto y dice que por fábulas que tenían los indígenas se decía “que los dioses se burlaron, con la luna, y dieronla, con un conejo en la cara, y quedole el conejo, señalado en la cara: y con esto le escurecieron la cara, como un cardenal”, f. 3.

¹⁶⁹ Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México Antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, México, UNAM-IIIH, 2004, pp. 121-155, pp. 136 y 137.

Como todo fenómeno o hecho histórico, la figura de Tezcatlipoca, que tuvo un significado, un simbolismo y una exégesis propios en la cosmovisión nahua mesoamericana, ha sufrido los avatares interpretativos del propio proceso humano, en el que cada cultura, determinada por su tiempo, su pensamiento y sus específicos problemas, lo explica y lo comprende. No hay duda que los acontecimientos, como los hombres en la historia, poseen la característica fundamental de su singularidad, pero también es un elemento innegable que cada sociedad los percibe a través de su propia realidad, lo que conlleva a aplicarles una serie de atribuciones, explicaciones y observaciones que muchas veces están más cerca de la propia realidad del investigador que la del hecho estudiado.¹⁷⁰

En efecto, la antigua premisa de que cada generación debe reescribir la historia no solo se explica por los nuevos documentos o datos que se descubren de la misma, sino, sobre todo, porque la mirada de los historiadores, inmersos en su propia época, comprende o interpreta esos mismos hechos (particulares, irrepetibles, únicos) con la visión que su propia cultura les impone, a través de nuevas metodologías y teorías o simplemente porque su mundo ha descubierto nuevos campos y problemas de estudio no contemplados en el pasado.

Tezcatlipoca, “dios de dioses”, llamado así por Sahagún en el *Códice Florentino*¹⁷¹ y como probablemente lo estimaban dentro de su cosmovisión los pueblos nahuas, se transformó, a la llegada de extranjeros que traían una visión y cultura extrañas al mundo mesoamericano, en un demonio. Particularmente el célebre historiador franciscano lo consideró como el propio Luzbel, de acuerdo pero en sentido inversamente proporcional a la valoración que tenía en el México prehispánico. Tezcatlipoca fue adquiriendo con el paso del tiempo y de las generaciones humanas, novedosas características que posiblemente sus propios creadores ni siquiera imaginaron. Hoy, para una sociedad “emancipada” de tabúes y que ha roto con los conceptos absolutos que la moral había preconizado como verdaderos, inmutables y eternos, Tezcatlipoca se ha convertido en el dios “transgresor por excelencia”.

¹⁷⁰ En otro texto paralelo a este señalo que “las divinidades existen en la mente de pueblos concretos que las producen siempre en concordancia con las necesidades que enfrentan, por lo que ellas mismas se convierten en seres históricos, por lo tanto cambiantes y sujetos a las transformaciones del tiempo y el espacio. Su jerarquía, características, representaciones y simbología varían según el hombre específico que las piensa como entidades actuantes que explican su mundo.” “Tezcatlipoca. ‘Dios de dioses’”, en Julio César Morán Álvarez (coordinador), *De los dioses y sus atributos. Un acercamiento a través de la cosmovisión nahua*, México, UNAM-FES Acatlán, (en prensa), p. 31.

¹⁷¹ Sahagún, *Códice Florentino*, op. cit., t. I, Libro II, Capítulo V, f. 5.

FUENTES DE CONSULTA

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, s/d.
- Aguilera, Carmen, *Códices de México*, México, Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, 2001.
- Alcina Franch, José, “Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. 17, núm. 66, 1995, pp. 7-44.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, México / Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt / Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia*, México / Viena, Fondo de Cultura Económica / Akademische Druck-und Verlagsanstalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.
- Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, Austria / México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt / FCE, 1994.
- Aranda Killian, Lucía, “El simbolismo del coyote, el zorrillo y el colibrí en el mundo nahuatl y su supervivencia en una comunidad huasteca”, en *Revista de antropología*, México, UNMSM-Facultad de Ciencias Sociales-E.A.P. de Antropología, Año 3, núm. 3, 2005, 63-73.
- Barjau, Luis, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Baudez, Claude-François, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, México, UNAM, 2004.
- Bernal, Ignacio, “El valle de Oaxaca hasta la caída de Monte Albán” en *Historia de México*, t. II, México, Salvat Editores, 1978.
- Carochi, Horacio, *Compendio del arte de la lengua mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Historia de los indios de México y de Nueva España (Antología)*, Edmundo O’Gorman (Introd. y notas), México, Porrúa, (col. Sepan Cuantos..., 57), 1966.
- Caso, Alfonso, “Cultura azteca”, en *Obras. El México antiguo 6. Nahuas*, México, El Colegio Nacional, 2006.
- _____, “La religión de los aztecas”, en *Obras 7. El México Antiguo (nahuas)*, México, El Colegio Nacional, 2006.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (trad. y estudio introductorio), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 2001.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de san Antón Muñón, *Séptima relación de las diferentes histoires originales*, Introducción, paleografía, traducción, notas y apéndices de Josefina García Quintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

- Códice Borgia*, México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Fondo de Cultura Económica / Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1993.
- Códice Laud*, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1994.
- Códice Magliabechiano*, en <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/>
- Códice TellerianoRemensis*, en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>.
- Códice Vaticano-Ríos*, en <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codicesrios/rios.html>.
- Códice Cospi*, en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Cospi/thumbs0.html>.
- Diccionario de la lengua española*, 20ª edición, t. III, España, Real Academia Española, 2001.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. I, México, Porrúa, 1984.
- Florescano, Enrique, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 27, 1997, pp. 41-67.
- _____, *El mito de Quetzalcóatl*, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Garibay K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2ª edición, México, Porrúa, 1973 (col. “Sepan Cuantos...”, 37), 1973.
- Garza, Mercedes de la, “Análisis comparativo de la Historia de los mexicanos por sus pinturas y la Leyenda de los soles”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 16, 1983, pp. 123-134.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- Hernández del León-Portilla, Ascensión, “La hermenéutica de Sahagún y la creación de la antropología” en Ascensión Hernández de León Portilla (edit.), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009, pp. 87-126.
- Heyden, Doris, “Tezcatlipoca” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 19, 1989, pp. 83-93.
- “Histoire du Mechique”, en José María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, (col. “Sepan cuantos...”, 37), 1973.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, (col. “Sepan cuantos...”, 37), 1973.
- Ixtlixóchitl, Fernando de Alva, “Relación sucinta en forma de memorial de la historia de Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles” en t. I, Edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

- _____, “Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España” en *Obras históricas*, t. I, Edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- _____, “Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca ‘dios principal’”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, pp. 133-152.
- _____, “El *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 18, febrero, 2005.
- _____, “Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 37, 2006, pp. 53-83.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 7, 1967, pp. 87-117.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.
- López Hernández, Miriam, “Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, España, vol. 42, núm. 2, 2012, pp. 401-423.
- López Luján, Leonardo y Ángel González López, “Tierra, agua y fuego al pie del templo Mayor de Tenochtitlan: un conjunto de bajorrelieves de la época de Moctezuma Ilhuicamina”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 47, enero-junio, 2014, pp. 7-51.
- Máynez, Pilar, *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993.
- Mikulska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Varsovia, 2008.

- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Antonio Spinosa, 1571.
- Morán Álvarez, Julio César, “Tezcatlipoca. ‘Dios de dioses’”, en Julio César Morán Álvarez (coordinador), *De los dioses y sus atributos. Un acercamiento a través de la cosmovisión nahua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán (en prensa).
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1982.
- Nicholson, Henry B., “Los principales dioses mesoamericanos”, en *Esplendor del México Antiguo*, tomo I, 8ª edición, México, Editorial del Valle de México, 1992, pp. 161-178.
- Olivier, Guilhem, “Huehucóyotl, ‘Coyote viejo’, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 30, 1999, pp. 113-132.
- _____, “Entre la transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo” en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 101-122.
- _____, *Tezcatlipoca. Burlas y Metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____, “Los ‘2000 DIOSES’ de los mexicas. Politeísmo, iconografía y cosmovisión”, en *Arqueología mexicana*, vol. 16, núm. 91, mayo-junio, 2008 México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 44-49.
- Olmos, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, George Baudot (paleografía y traducción), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar)*, 6ª edición, México, Siglo XXI Editores, 1993.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de Texcoco* en [http://www.etnologiamexicana.org/view/download/Juan%20Bautista%20Pomar,%20Relaci%F3n%20de%20Texcoco%20\(1582\).doc](http://www.etnologiamexicana.org/view/download/Juan%20Bautista%20Pomar,%20Relaci%F3n%20de%20Texcoco%20(1582).doc).
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino*, 3 tomos, México / Florencia, Archivo General de la Nación / Casa Editorial Giunti Barbera, 1979.
- _____, *Primeros memoriales*, edición facsimilar de Ferdinand Anders, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997.
- _____, *Primeros memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de T. D. Sullivan, completada y revisada con adiciones de H. B. Nicholson, A. J. O. Anderson, C. E. Dibble, E. Quiñones Keber y W. Ruwet Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997.
- _____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 tomos, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Cien de México), 2002.

- Seler, Eduard, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2008.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf>, 2003.
- Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Szoblick, Katarzyna, “La ahuiani, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las ahuianime en las fuentes indígenas cristianas”, en http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-8/09_szoblik.pdf.
- Tena, Rafael, “La religión mexica. Catálogo de dioses”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 30, abril, 2009.
- Thouvenot, Marc, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.
- _____, “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, (col. “Sepan cuantos...”, 37), 1973.
- Uchmany, Eva Alexandra, “Huitzilopochtli, dios de la historia de los azteca-mexitin”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 211-238.
- Vaillant, George C., *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*, 2ª. Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

UN ACERCAMIENTO A LOS CASOS DE SODOMÍA EN LA NUEVA ESPAÑA, LOS CAMBIOS ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Guadalupe Colmenero Zamora¹

El motivo de considerar al personaje novohispano calificado o estigmatizado como “sodomita”² como el interés principal del presente estudio, radica en ver en él y sus particularidades sexuales --de acuerdo con los criterios de la época-- la figura del “disidente” o “desviante”. Pues la dicotomía que existió en la sociedad novohispana entre los infractores y aquellos que cumplían cabalmente con los patrones de moral que establecía la religión católica, es algo importante para anlizar, sobre todo en el marco jurídico e institucional. Cabe mencionar que para algunos autores contemporáneos la condición de “sodomita” fue adquirida por cometer un acto no considerando a dicho término como parte de la identidad sexual del individuo. En palabras de Cristian Berco:

La sodomía podía aparecer bajo varios disfraces ya que suponía una cuestión de “hacer” “ser”, cuando los hombres pasaban del ámbito laboral, de sus actividades públicas, de sus mujeres y familias, a un espacio semipúblico donde buscaban el trato con otros hombres o adolescentes con fines sexuales.³

El hecho de que la sociedad novohispana considerara al “sodomita” como un personaje que ejercía una sexualidad clandestina, partió de los valores enaltecidos basados en los ideales religiosos del mundo occidental. La ortodoxia católica veía con recelo los elementos culturales y sociales y morales considerados ajenos. Por lo tanto, las prácticas sexuales inadecuadas en el caso español eran adjudicadas a moriscos, judíos y herejes. Durante la Reforma protestante se achacó a los extranjeros y disidentes de la ortodoxia católica ser las nuevas tentaciones de las cuales debía resguardarse moralmente al católico, intentando alejarlo de prácticas sexuales que resultarían en una grave falta moral. Es por ello que surgió una representación negativa creada alrededor del extranjero, el sodomita y el hereje (en ocasiones fundidas en una sola), considerándola

¹ UNAM-FES Acatlán.

² *Sodomía*: Relación sexual entre personas del mismo sexo o por vaso indebido. Era delito contra la fe y las costumbres cristianas.

³ Cristian Berco, *Jerarquías sexuales, estatus público: masculinidad, sodomía y sociedad en la España del siglo de oro*, traducción de Ester Cano Miguel, Valencia, Universitat de Valencia, 2009, p. 25.

como un elemento negativo, misma que fue trasladada a América a través de la conquista española.

El choque cultural entre los conquistadores y los habitantes del continente americano durante el siglo XVI provocó profundos cambios en todos los órdenes y el sexual no fue una excepción. Sin embargo las diferencias entre Europa y América no son el punto de arranque del presente trabajo de investigación, ya el siglo XVI en la Nueva España es una etapa de transición y encuentro de diferentes formas de pensamiento social, cultural, y religioso. El siglo XVII es un escenario mucho más rico, puesto que representó el fruto de la evangelización que sirvió como medio de “homogenización” cultural. El modelo conductual impuesto estuvo basado en la cosmovisión judeo-cristiana, se pretendió que fuera el único existente dirigido a una población tan dispar como la novohispana, se intentó inculcar, por medio de las enseñanzas morales y religiosas, normas que estipulaban que la sexualidad debía ser ejercida solamente dentro del matrimonio.

Lo difundido, aceptado y ensalzado por la religión en lo concerniente al sexo fue la virginidad, la pureza y la castidad. El Concilio de Trento dejó bien estipulado al matrimonio como la única vía aceptada para el ejercicio de la sexualidad. De tal manera que otros tipos de sexualidad mal vistos, se asociaban con el mal, pues se juzgaban como patrones morales. Esos parámetros religiosos respecto al sexo fueron introyectados de tal manera por los sujetos que constituían la sociedad, cualquier desviación sexual era asimilada como un acto negativo y generaba sentimientos de culpa, temores y remordimientos, atormentando a los individuos en mayor o menor grado.⁴

En el siglo XVII se se consideraba a algunas prácticas sexuales como pecaminosas, y al mismo tiempo como actos propicios al desorden social; por ende existió un hermanamiento entre la ley y la moral. Al respecto, es necesario decir que la contrarreforma fue de gran relevancia para el mundo católico ya que la educación y la doctrina renovadas intentaron regular las acciones morales. La sexualidad fue concienzudamente revisada como parte importante de la vida, tratando de imponer medidas que conservaran el orden, impidiendo que la cópula fuese ejercida de manera equívoca o vana.

Esa aproximación entre el pecado y el delito se manifestó al momento de crear los códigos jurídicos en el mundo hispánico. Una de las disposiciones más claras al respecto fue que el matrimonio era la única opción aceptable para ejercer la sexualidad, puesto que la unión carnal en su forma más idónea y natural que representaba el único medio para un único fin: la procreación. Cualquier acto de desarreglo en ese sentido representaba un error de juicio, y por ende, era parte del pecado de la lujuria.

⁴ Edelmira Ramírez Leyva, “Sexo, culpa y deleite en un proceso Inquisitorial del siglo XVIII”, en Noemí Quezada (Coord.), *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM-III / UAM, 1997, pp. 71-72.

En el núcleo central de la moral cristiana existe una profunda desconfianza hacia los placeres carnales, porque hacen del espíritu un prisionero del cuerpo, impidiéndole elevarse hacia Dios. Es necesario comer para vivir, pero hemos de evitar la seducción de los placeres de la mesa. Igualmente, nos vemos obligados a unirnos al otro sexo para tener hijos, pero hemos de evitar el apego a los placeres sexuales, pues la sexualidad nos ha sido dada para reproducirnos. Por eso es un abuso utilizarla para otros fines, como, por ejemplo, para el placer.⁵

La búsqueda desmesurada del placer sexual era una manifestación de desorden. La poca moderación de dichos deseos era vista como un mal que se diseminaba, involucrando a otros dentro de las acciones inmorales. La lujuria para la época de estudio fue vista como un pecado de múltiples ramificaciones. El tomismo la clasificó, y a partir de ello, se determinó la gravedad de sus manifestaciones como un factor a considerar para determinar la relevancia o daño con la que se revestían los actos impropios:

El [...] tomismo, aquel que rígidamente condenaba la fornicación, el estupro, el incesto, el sacrilegio, el adulterio, el vicio contra natura y todo lo que se opusiera a la ley natural. En la cotidianeidad novohispana, tanto las autoridades civiles como las religiosas en general pugnaron casi siempre por el sostenimiento del tomismo como ideología central.⁶

El tomismo fungió en el Imperio Español como una ideología religiosa que unificaba racionalidad y dogma. Santo Tomás de Aquino (1224-1274) influenció en teólogos, pensadores y glosadores bíblicos de siglos posteriores en el mundo occidental. Para él, el llamado “pecado *contra natura*” fue considerado como la manifestación más grave de la lujuria, cuya particularidad era el “desperdicio” del semen. Al realizar la cópula de esa manera no existía posibilidad de procreación. Dicha conducta fue conocida también como “pecado nefando”⁷ y se dividía a su vez en tres variantes: polución o molicie, sodomía, y bestialidad, las cuales serán explicadas posteriormente.

⁵ Jean-Louis Flandrin, “La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la iglesia a la realidad de los comportamientos”, en Philippe Ariès, André Bejin (Dir.), *Sexualidades Occidentales*, Argentina, Paidós, 1987, p. 153.

⁶ Marcela Suárez Escobar, “Sexualidad, ilustración, religión y transgresión. Los bigamos adúlteros y amancebados”, en Noemí Quezada (Coord.), *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM-IIA / UAM, 1997, p. 54.

⁷ El Diccionario de Autoridades tomo IV (1734) define el término: NEFANDO, DA, adj. Como: “indigno, torpe, de que no se puede hablar sin empacho”. Viene del Latino *Nefandus*, que significa lo mismo. Ejems. COMEND. sob. las 300. Copl. 36. *De aquellas malditas y nefandas Cidades, que fueron destruidas por el abominable vicio contra natura*. RODRIG. Exerc. tom. 2. trat. 3- cap. 39. *Vinieron a caer en peados deshonrados feísimos y nefandos: permitiéndolo así Dios por su soberbia. Pecado nefando*. Se llama el de Sodoma, por su torpeza y obscenidad. Latín. *Nefandum peccatum*. MORET. Com. El lindo Don Diego. Jorn. 1. *Y que es pecado nefando casarte con un juramento*.

Es muy importante mencionar que la sodomía, a diferencia de otras conductas sexuales consideradas como impropias, no era de la competencia original del Santo Oficio.⁸ La Inquisición aragonesa fue la única que gozó de la capacidad de intervenir jurídicamente sobre los casos del pecado nefando, existieran o no indicios de herejía en ellos. Dicha excepción fue otorgada gracias a un Breve Papal del 24 de febrero de 1524, emitido por Clemente VII.

La llamada “excepción de Aragón” se concedió a partir de la revisión de un proceso contra Sancho de la Caballería, quien fue acusado ante la Inquisición, presentándose una apelación al Papa, ya que hasta ese momento el Tribunal del Santo Oficio no poseía esa jurisdicción. El caso fue sumamente particular, pues cambió profundamente los juicios posteriores de sodomía en Aragón. Al respecto, cabe aclarar cuál era la condición e importancia social del acusado:

D. Alonso de la Caballería, vice-canciller de Aragón, caballero muy distinguido de Zaragoza, y uno de los que más a favor tuvieron del rey Fernando, era descendiente de judíos, y fue procesado como sospechoso de herejía judaizante, y cómplice de la muerte dada en el templo [...] al canónigo inquisidor Pedro Arbués de Epila [...] Hay hombres felices por casualidad, y D. Alonso lo fue; pues no solamente salió bien en la causa, sino que elevó su familia hasta el grado de enlazarla con la del rey católico. Hijo de judíos, nieto de abuela quemada como hereje judaizante, viudo de mujer penitenciada en la Inquisición de Zaragoza; reconciliado y absuelto él mismo por cautela, casó en segundas nupcias con Doña Isabel Haro: tuvo dos hijos y dos hijas que casaron con personas de las primeras familias del reino de Aragón.

Su primogénito D. Sancho de la Caballería, procesado en la Inquisición de Zaragoza por sodomita, contrajo matrimonio con Doña Margarita Cerdán, hija del señor de Castelar; y D. Francisco de la Caballería, hijo de Don Sancho, casó nada menos que con Doña Juana de Aragón, nieta del rey, hermana del conde de Ribagorza, y prima del emperador Carlos V.⁹

Debido a la excepcionalidad del proceso, se otorgó facultades extraordinarias a la Inquisición aragonesa. Sin embargo, como ya se mencionó, no era jurídicamente viable llevar procesos de sodomía ante el resto de los tribunales inquisitoriales, pues el Consejo de la Suprema denegó peticiones para que gozaran de tal capacidad. Por ello las autoridades encargadas de castigar el pecado nefando fueron por lo general los tribunales eclesiásticos, instituciones de carácter episcopal, y el poder real, a través de la Real Sala del Crimen.

⁸ Por ejemplo, el Consejo de la Suprema denegó solicitudes del Tribunal del Santo Oficio en Castilla. *Cfr.* Cristian Berco, *op. cit.*, pp. 102-103.

⁹ Juan Antonio Llorente, *Anales de la Inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en el año 1834*, Madrid, Impreso en la calle angosta de S. Bernardo núm. 22, 1841, pp. 182-183, en <https://books.google.com.mx/books?id=GKRdAAAAcAAJ> [15 de marzo del 2015].

Respecto al pecado *contra natura* como conducta herética, Fernanda Molina¹⁰ asegura que existía una línea delgada entre las conductas sexuales consideradas impropias y la figura del hereje. Sin embargo en la presente investigación se han encontrado casos devueltos por el Tribunal del Santo Oficio novohispano, ya que esta institución no tomaba conocimiento sobre casos de sodomía ni sus incidencias, regresando las causas a los tribunales eclesiásticos del lugar donde se había cometido la falta.¹¹

A pesar de ello, la sodomía no estaba totalmente exenta de formar parte de la jurisdicción inquisitorial, pues existieron excepciones donde la falta sexual se mezclaba con otras conductas ofensivas a la fe, convirtiéndose en agravante en otro tipo de procesos, como en el caso de la “solicitud” de clérigos a otros varones la cual entraba dentro de la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio.

En el caso de la legislación novohispana, cuando intervenía el poder real, las leyes expedidas para el castigo del pecado *contra natura* presentaron una mezcla variada y “curiosa”. Convivieron códigos medievales, leyes castellanas e inclusive hasta las leyes de Indias, para resolver casos de gran envergadura se recurría a la Real Sala del Crimen¹² en búsqueda de justicia. Todo ello fue cambiando según los casos particulares, llegando en no pocas ocasiones a la necesidad de una revisión específica en ciertos procesos y sus circunstancias. La convivencia del derecho castellano y el derecho indiano, por las características únicas de la Nueva España son los elementos que dotan de importancia al estudio de los casos novohispanos y lo que lo diferencia de los realizados en España.

Para cubrir los antecedentes directos respecto a la investigación jurisdiccional del pecado *contra natura* es necesario remitirse al trabajo de Francisco Tomás y Valiente, quien recopiló las leyes y los castigos dados al llamado “pecado contra natura” en el caso castellano.¹³

¹⁰ Cfr. Fernanda Molina, *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial*, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Buenos Aires, Hispania Sacra, LXII 126, julio-diciembre 2010, 539-562, ISSN: 0018-215-X, en <http://hispania-sacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/258/256> [12 de agosto del 2014].

¹¹ Tal es el caso de Francisco de Pavía, acusado ante el Santo Oficio por sodomía, la respuesta del Tribunal del Santo Oficio fue que no tomaba conocimiento sobre ese tipo de procesos, AGN, *Inquisición*, vol. 1197, exp. 9. Pese a ello se abrió un proceso posterior contra él, ya que su esposa María Jerez exigió el divorcio. La causa principal de su descontento eran las conductas sexuales impropias de su marido. En el segundo caso la sodomía fue un agravante, no la causa principal perseguida, AGN, *Inquisición*, vol. 1336, exp. 2 bis.

¹² La Sala del Crimen, compuesta de Alcaldes del Crimen atendía las causas criminales que llegaban a la Audiencia, cuyas decisiones solo podían ser apeladas por el Consejo de Indias, correspondiendo al Virrey, que también era el Presidente de la Audiencia, ejecutar los castigos dictaminados por los Alcaldes del Crimen. Cfr. José Ignacio Rubio Mañé, *El Virreinato. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los Virreyes*, tomo I, México, UNAM / FCE, 1992, p. 70.

¹³ Cfr. Francisco Tomás y Valiente, B. Clavero, et. al., *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Sin embargo, en la Nueva España deben tomarse en cuenta las leyes a partir de *Las Siete Partidas*. Dicho código legal del siglo XIII, adjudicado a Alfonso X el Sabio, es un corpus jurídico escrito en castellano que no solo fue válido en la Península, sino dentro de todas las posesiones españolas de ultramar hasta el siglo XIX. Es un magnífico ejemplo de cómo la *Ius Commune* o “derecho de gente” se convierte en un conjunto de leyes a partir de la unificación de códigos legales locales. *Las Siete Partidas* fueron esencialmente un compendio normativo que hermanó a la teología moral y las leyes. Respecto a la sodomía dice lo siguiente:

Sodomítico dizen al pecado en que caen los omes yaziendo vnos con otros contra natura e costumbre natural. E porque de tal pecado nacen muchos males en la tierra do se faze e es cosa que pesa mucho a Dios con el, e sale ende mala fama non tan solamente a los fazedores, mas aun a la tierra do es consentido; porende, pues que en los otros titulos ante deste fablamos de los otros yerros de luxuria, queremos aqui dezir apartadamente e demostraremos donde tomo este nome, e quien lo puede acusar, e ante quien. Et que pena merescen los fazedores e los consentidores.¹⁴

En *Las Siete partidas* se estipulaba qué debía ejecutarse en los infractores que participaban en tales actos, pero no se definía el cómo debían darles muerte. Igualmente mencionaba que no debía hallarse culpa alguna en quien fuese forzado, pues no había sido su elección; por último, se menciona que aquel que cometiere tal delito y que fuese menor a catorce años debía ser declarado inocente de culpa al desconocer el peso de sus acciones. No se requería de la centralización de las denuncias ya que se involucraba al derecho local en la persecución y castigo del “crimen”, pues el infractor debía ser entregado al juez de la tierra donde se llevó acabo tal pecado.

En el caso del bestialismo *Las Siete Partidas* imponían la pena de muerte tanto al infractor como al animal en el que se hubiese realizado la cópula. Al respecto dice: “Essa misma pena deue auer todo ome, o toda mujer, que yoguiere con bestia; e deuen demás matar la bestia para amortiguar la remenbrança del fecho”.¹⁵ Es necesario mencionar que la ejecución de animales parece estar inspirada en el Levítico,¹⁶ donde se imponía como grave falta el bestialismo, diciendo en términos similares que era una afrenta a Dios, y por lo tanto se consideraba como una “abominación”.

Posteriormente, las Reales Pragmáticas llenaron los vacíos legislativos en Castilla respecto al castigo del “pecado contra natura”, por ello no se creó un nuevo Corpus de

¹⁴ Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas, con las variantes de más interés y con la glosa del Lic. Gregorio López*, tomo IV, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1844, p. 330, en <https://books.google.com.mx/books?id=UO41AQAAMAAJ> [12/03/2014].

¹⁵ *Ibidem*, p. 331.

¹⁶ Contra el bestialismo, véase “Levítico” (20:14-16), dicho texto forma parte del Antiguo Testamento, donde se proscriben muchos otros comportamientos sexuales.

leyes solamente se reformó el ya existente. Un ejemplo es la “Real Pragmática de Medina del Campo” expedida por los reyes católicos en 1497, que constituye una magnífica muestra del recrudecimiento de las penas en la época moderna, en la cual se menciona más explícitamente la forma en que se debía castigar a los sodomitas:

Porque entre los pecados, i delitos, que ofenden à Dios nuestro Señor, è infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural contra el qual las leyes, y derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidor de la orden natural, castigado por el Juicio Divino, por el qual la nobleza se pierde, i el corazón se acobarda [...] i porque las penas, antes de ahora estatuidas, no son suficientes para estirpar, i del todo castigar tan abominable delito [...] establecemos, i mandamos que qualquier persona de qualquier estado, condición, preeminencia, ò dignidad que sean, que cometiere el delito nefando contra naturam, [...] que según derecho es bastante para probar el delito de heregía, ò crimen laesae Majestatis, que sea quemado en las llamas de fuego, en el lugar i por la Justicia, à quien pertenesciere el conocimiento, i punición del tal delito: i que asimismo [...] todos sus bienes, assi muebles, como raíces, los quales desde agora confiscamos, i aplicamos, i avemos por confiscados, i aplicados a nuestra Camara, i Fisco [...]¹⁷

La pena de muerte en la hoguera y la confiscación de bienes son las aportaciones principales de la Real Pragmática de los reyes católicos, dentro de la cual también se estableció que “el peso del delito” cometido no debía caer sobre los descendientes de quién lo cometió. Como ya se mencionó el castigo del pecado *contra natura* recayó en el poder real al no pertenecer a la jurisdicción original del Santo Oficio, por lo que se establecieron los castigos pertinentes en el terreno secular, elevándose a la categoría de *laesae Majestatis* al pecado *contra natura*, considerándosele como un agravio a la figura del Rey, y estimado dicho acto como: “dolo directo a las tierras donde se cometían los excesos” que conllevaba tal manifestación de lujuria.

La siguiente Real Pragmática respecto al castigo del pecado nefando fue la de Felipe II, la cual no innovó los términos de castigo pero si permitió que, por ser casos extraordinarios, se considerara como válido el testimonio de los partícipes del propio delito, manifestando con ello una mayor flexibilidad para perseguir dichas causas judiciales:

Por mui justas causas cumplideras al servicio de Dios i nuestro, u à la buena execucion de nuestra Real Justicia, i deseando extirpar de estos nuestros Reinos el abominable, i nefando pecado contra naturam, y que los que lo cometieren, sean cas-

¹⁷ Los reyes católicos, “Titulo veinte i uno. Del pecado nefando. Lei primera. Como ha de ser punido el pecado nefando contra naturam. Medina del Campo à 22 de Agosto año de 1497”, en *Tomo Quinto de las leyes de Recopilación que contiene los libros séptimo y Octavo*, Madrid, MDCLXXVI, pp. 747-748 en http://books.google.com.mx/books?id=FvyG1x_FevsC&pg=PA747&lpq=PA747&dq [12/01/2012].

tigados con la calidad que su culpa requiere, sin que puedan evadir, ni escusar de la pena establecida por Derecho, Leyes, i Pragmáticas destos Reinos, [...] por ser de tan gran torpeza, i abominación, i de su naturaleza de mui dificultosa probanza, mandamos que en nuestro Consejo se tratasse, i confiriesse sobre el remedio jurídico que se podía proveer, para que los que lo cometiesen fuesen condignamente castigados [...] por la qual ordenamos, i mandamos, que probándose el dicho pecado nefando por tres testigos seglares, mayores de toda excepción, aunque cada uno de ellos deponga de acto particular, i diferente, ò por quatro, aunque sean partícipes del delito, ò [...] ayan sido ansimismo participantes, concurriendo indicios, ò presunciones, que hagan verisímiles sus deposiciones, se tenga por bastante probanza, i por ella se juzguen, i determinen las causas tocantes al dicho pecado nefando, [...] i cumpla inviolablemente, así por todas las Justicias de estos nuestros Reinos, como como por los Jueces de las Chancillerías, i Audiencias dellos, i de otros qualesquier Juzgados, i Tribunales; i ansi lo cumpláis, i executéis [...]¹⁸

Cabe aclarar que las sanciones estipuladas en *Las Siete Partidas*, en la Real Pragmática de Medina del Campo (1497), y la Real Pragmática de Felipe II (1598), fueron válidas en Nueva España durante todo el periodo virreinal pues dichas legislaciones se superponían y complementaban entre sí. El castigo dado a la sodomía en el Virreinato novohispano representó una mezcolanza de dichas leyes, ejemplo de ello fue el caso más sonado de represión por sodomía en la Nueva España, que culminó con la punición a Juan de la Vega y sus cómplices el martes seis de noviembre de 1658.¹⁹ En dicho proceso se impuso un castigo público donde fueron sentenciados a morir en la hoguera catorce acusados del pecado nefando, (uno de ellos por ser aún menor fue solamente azotado y condenado a servir en labores forzosas por seis años). La sanción y persecución dada a estos hombres fue sin duda una mezcla de *Las Siete Partidas* por la piedad mostrada al joven involucrado, de La Real Pragmática de Medina del Campo por la sentencia de morir en la hoguera los otros acusados, y de la Real Pragmática de Felipe II, puesto que la pesquisa contra los involucrados se inició por la declaración del primer acusado.

En el caso específico de la legislación novohispana, existe una Real Cédula expedida por Carlos III, y fechada en 1770, que intentó regular el castigo impuesto a los que cometían el pecado nefando, con los cambios producidos a la llegada de los Borbones al poder, las leyes que se habían mantenido vigentes fueron consideradas inapropiadas e inaplicables. Esta cédula fue expedida como respuesta a una consulta hecha por la

¹⁸ “Título veinte i uno. Del pecado nefando. Lei II. De la forma como se ha de tener por probado el pecado nefando contra naturam. D. Phelipe II. Pragmática en Madrid año de 1598.”, en *Tomo Quinto de las leyes de Recopilación que contiene los libros séptimo y Octavo*, Madrid, MDCCCLXXVI, pp. 750-751 en http://books.google.com.mx/books?id=FvyG1x_FevsC&pg=PA747&lpg=PA747&dq [12/01/2012].

¹⁹ Cfr. Gruzinski, Serge, “Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo xvii”, en Sergio Ortega (Coord.), *De la santidad a la perversión, o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.

justicia ordinaria de la ciudad de México, pretendiendo resolver una duda respecto al castigo que se debía imponer a José Filomeno Ponce de León, un hombre acusado de bestialismo. Y en medio de la revisión de su caso se presentaron por separado otros dos reos acusados de sodomía, procesos que también fueron consultados. La conclusión a esta petición fue sencilla: la justicia real podía proceder solo cuando la pena impuesta por el juez del tribunal eclesiástico donde se presentara el caso no fuese equivalente al delito del reo; por lo tanto se propuso una unión en la resolución de los procesos entre la Real Sala del Crimen y el juez eclesiástico. Es interesante revisar cómo se presentó la problemática del caso de Filomeno Ponce de León, ya que desde el 27 de abril de 1769 se inició la consulta con una serie de cartas de la justicia ordinaria a las altas autoridades españolas. La extrañeza del caso fue lo que llevó a la expedición de la Real Cédula que otorgó una resolución hasta el 14 de Octubre de 1770.

En Carta de veinte y nueve de Diciembre del año próximo pasado disteis cuenta con tres testimonios de haberse procedido por el Provisor de este Arzobispado a la substanciación y determinación de la causa seguida contra Joseph Filomeno Ponce de León por el Crimen de sodomía bestial, en que estaba confeso y convicto sin que le favoreciese excepción alguna que le pudiese libentar de la pena ordinaria de este horrendo detestable delito, contra el cual clamaba la vindicta publica, las leyes de todas las Naciones, aun las menos civilizadas y también mis leyes Reales con tanto rigor, que en una de las de la Recopilación de Castilla, se descarga mi Real Conciencia en la de mis Ministros, mandándoles que esta especie de crímenes por su abominación, se castiguen con pena de muerte, y la calidad de fuego, no solamente cuando los reos están convencidos de la consumación del acto, sino lo que es más, cuando se hallaren en disposición próxima, o propinqua para cometerle estando para su justificación la prueba privilegiada de modo y propiamente se mandan castigar hasta los conatos de este delito, que por su extraordinaria gravedad sale de las reglas comunes del derecho, y se sujeta a las duras penas singularmente establecidas para escarmiento de los nefandos.²⁰

En todo caso se hace notar que el Provisor del Arzobispado, el licenciado Dionisio de Rocha y Mazon solicitó auxilio para la ejecución de la sentencia. Sin embargo se suspendió el castigo para comprobar si el veredicto era correcto y no se mermaba la autoridad del rey bajo el conocimiento de que las leyes existentes sentenciaban a muerte a los reos, pero que dichas legislaciones eran demasiado antiguas como para ser realmente aplicables. Por ello el caso fue estudiado por el Fiscal del Crimen, la Sala del Crimen, y otras autoridades legales competentes.

La revisión del proceso de Filomeno Ponce de León fue en el afán de no dañar ni vulnerar la autoridad del rey, averiguándose si el delito estaba o no adecuadamente castigado, ya que las leyes expedidas para tales casos no habían sido modificadas por Reales

²⁰ AGN, *Reales Cédulas Originales*, vol. 97, exp. 106, fs.187r-v.

Pragmáticas, u otras leyes reales desde Felipe II. Se mandó entonces que durante las consideraciones del proceso el Provisor mantuviese al inculcado en la cárcel eclesiástica, sin quedar claras las injerencias de ambas jurisdicciones ni a quién competía mantener al reo preso. Las legislaciones existentes eran conocidas y claras, pero resultaban obsoletas para la época por lo que se requirió una consulta directa al rey.

La conclusión a la que se llegó fue a que era jurisdicción de ambas partes, es decir, los Tribunales Eclesiásticos y la Real Sala del Crimen debían actuar juntos; teniendo esta última la capacidad de intervenir si consideraba que el delito no estaba *condignamente castigado*, (es decir, que una cosa corresponde a otra). Sin embargo en una carta enviada por Carlos III al arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, resulta muy interesante observar la postura que se dio en ese caso frente a la jurisdicción sobre el pecado nefando. Se hizo notar que la justicia real estaba al tanto del “mixto fuero”²¹, asegurando que:

[...] expuso mi Fiscal, teniendo asimismo presente lo representado difusamente por vuestra parte en veinte y seis de Octubre del mismo, suplicándome igualmente tuviese a bien el mandar expedir las Ordenes y Cedula correspondientes previniendo a las expresados mi Virrey y Sala del Crimen que en los delitos de sodomía bestialidad, y demás de mixto fuero, en que hubiese prevenido y previniese vuestro Provisor, y demás Tribunales eclesiásticos diesen y presentasen el auxilio correspondiente para la ejecución de las sentencias que en estos se diesen y señaladamente por lo respectivo a la pronunciada contra el mencionado Joseph Filomeno Ponce de León, observando [...] la costumbre inconcusa práctica y posesión en que han estado los expresados Tribunales eclesiásticos para el conocimiento, determinación y ejecución de sus sentencias, y penas en ellas comprendidas, sin contravenirlas en modo alguno y menos perturbar la Jurisdicción eclesiástica, por el medio nunca observado de fulminar nuevos procesos y causas a los reos ya sentenciados y destinados por los mismos Tribunales eclesiásticos con título de imponerles mayores penas, y su posición incierta de no ser propio de la eclesiástica imponer las punitivas y penales afflictivas de cuerpo (como no sean las de Sangre) con las demás providencias que fuesen de mi Real agrado, para la buena armonía de ambas jurisdicciones y que una a otra no se perturbe ni ofenda: ha parecido (entre otras cosas) Declarar que la Justicia ordinaria puede proceder a actuar cuando la pena impuesta por el Juez eclesiástico, no es condigna al delito del reo, y que el auxilio le pida el eclesiástico al todo de la Sala del Crimen y participároslo (como lo ejecutó) para vuestra inteligencia y que dispongáis su cumplimiento en la parte que respectivamente os corresponda; por ser así mi voluntad. Fecha en San Lorenzo a catorce de Octubre de mil setecientos y setenta.²²

²¹ Es decir, que en el castigo del delito participan tanto el fuero eclesiástico el secular u ordinario. Diccionario de Derecho Universo Jus, consultado en <http://universojus.com/definicion/fuero-mixto-o-mixto-fuero>, [2/11/2015].

²² AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1092, exp. 28, fs. 2r-v.

A partir de ese momento se dejó claro que aunque la justicia real podía hacerse sentir a través de las acciones de la Real Sala del Crimen, no debía mermarse la justicia impuesta en los tribunales eclesiásticos, por el contrario, la capacidad de la Audiencia como lugar de apelación, consulta, o ejecución de sentencias, era una opción que se consideró poco necesaria en el siglo XVIII en los casos de sodomía. En ese momento a pesar de la naturaleza condenatoria del pecado nefando, este se consideró como un delito de corte moral no como un crimen *laesae majestatis*, por lo cual se debía hacer cargo el poder episcopal.

En las diversas variantes de la sodomía que se manifestaron en las formas más peculiares, cada caso se revistió de características únicas. Los individuos y las circunstancias en las que se cometía el pecado nefando representaban formas particulares de ejecución de un desvío de los apetitos de la carne, pero que encajaban en alguna de las formas previamente determinadas, (según el tomismo), en un respectivo orden de gravedad.

OTRAS FORMAS DE SODOMÍA

La “polución” hace referencia a la expulsión del semen sin la realización de coito. Cuando ocurría durante el sueño se le conocía como “polución involuntaria”. Dichos casos inconscientes eran considerados “menos graves”, salvo si estando ya consciente se recurría a la evocación placentera de la imagen que lo provocaba. Es decir, si se visualizaba la imagen de una mujer casada, una prostituta, una virgen, un hombre, etcétera.²³

A la “molicie” también se le denominaba “tocamientos”, haciendo referencia al acto de la masturbación, sin embargo esta conducta adquiriría mayor gravedad si era ejecutada con un compañero. Al respecto existe un texto titulado *Liber Gomorrhianus*, escrito en 1051 por Pedro Damián (1007-1072), un cardenal originario de Rávena. Dicho texto se utilizó para explicar al papa León IX los peligros de no castigar las conductas sodomíticas, y en él se hablaba de las repercusiones de dichos actos dentro del propio clero: “Damián distingue cuatro clases de sodomía: la del que derrama el semen con sus propias manos, el que lo derrama con ayuda de otros, el que efectúa la emisión entre los muslos (*inter femora*) de un compañero, y, finalmente, el que consuma la penetración *contra naturam*.”²⁴

La clasificación tomista difiere de las disertaciones de Pedro Damián, al considerar al derramamiento de semen con las propias manos (molicie) como una manifestación distinta de la sodomía. Sin embargo, ambas posturas concuerdan en que la penetración era un elemento de mayor gravedad en cuanto a las variantes posibles en el desperdicio de semen.

²³ Cfr. Fray Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana*, México, por Antonio de Espinosa, 1565, en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/confesionario-mayor-en-lengua-mexicana-y-castellana/> [12/03/2014].

²⁴ Francisco Vázquez García, Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España siglos XVI-XX*, Madrid, Akal, 1997 p. 80.

Es difícil encontrar casos de molicie dentro de los expedientes novohispanos. La práctica difícilmente tendría testigos que la denunciassen. Sin embargo puede mencionarse como ejemplo de un caso aislado la denuncia del 21 de octubre de 1614, hecha por el toledano Mateo Gallardo, vecino de Atotonilco, quien fue llamado a declarar contra Patricio de Arcaya, beneficiado²⁵ de este pueblo. Este es un caso de solicitud mezclada con errores de fe, según las palabras del declarante Mateo Gallardo:

En [...] la confesión le preguntó a este declarante si cuando con él había tenido los dichos tocamientos impúdicos [...] tocándole y besándole, había sentido alguna alteración y respondiéndole este declarante que no había alterado. Replicó el dicho Patricio de Arcaya que si no se había alterado no había que hacer caso que no es pecado [...] ²⁶

La averiguación realizada dio pocos frutos, ya que no se encontró mayor información al respecto a excepción de la denuncia. Puede distinguirse que no se usa el término “molice”, sino “tocamientos”. En dichos casos siempre se intenta averiguar si existieron palpamientos mutuos, derramamiento de semen, y si se llegó a la relación sexual; determinando con ello la gravedad en que se incurría. En todo caso es más común encontrar procesos respecto a la “sodomía perfecta” (relación sexual entre dos varones), y la “bestialidad”.

La sodomía es un concepto complejo de definir según lo que se concebía para la época de estudio, ya que implicaba muchas posibles variantes que identificaban su nivel de gravedad. Lo que se conocía como “sodomía perfecta” hace referencia a la cópula entre dos varones, en cambio el acto conocido como “sodomía imperfecta” podía referirse al acto de sostener relaciones sexuales entre un hombre y una mujer, siempre y cuando el coito se realizase fuera de la vagina. Al respecto Federico Garza Carbajal menciona:

Un *vir* [o varón], por su libre albedrío, cometía sodomía perfecta habiendo involuado a otro *vir* en el coito [...] Sin embargo otros cometían sodomía imperfecta si en la copulación entre los individuos del sexo opuesto se disfrutaba del coito en alguna otra parte que no fuera “el lugar natural”, “*extra vas naturale*” [...] Así pues, la penetración [...] y el derramamiento inútil de semen dominaron las nociones de sodomía como pecado en los inicios de la edad moderna.²⁷

²⁵ El Diccionario de Autoridades tomo I (1726) define: “beneficiado” como: *el Canónigo, ò Prebendado de alguna Cathedral ò Colegial: y con este nombre, ò distintivo no solo antiguamente, sino el día de oy se hallan assí declarados y expressados los Canónigos y Prebendados en los estatutos de dichas Iglésias.*

²⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 291, exp. 4, f. 4.

²⁷ Federico Garza Carbajal, *Quemando Mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México siglos XVI-XVII*, Barcelona, Laertes, 2002, p. 81.

Se dieron casos donde fue considerado un acto pecaminoso el tener relaciones sexuales entre hombre y mujer si se evitaba la vagina, ya que era el lugar adecuado para ejecutar el acto encaminado a la procreación. Un ejemplo de ello fue el caso que se dio en Puebla el 24 de noviembre de 1625: Beatriz de las Casas solicitó el divorcio eclesiástico ya que padecía desde dos años y medio atrás los abusos de su esposo, Andrés Arias de Contreras quien solía forzarla a cometer el pecado nefando y además le prohibía decirlo en confesión:

Y luego recién casada comenzó a usar con ella del pecado nefando diciéndola que no era pecado hacer lo que su marido le mandaba, y que de cualquier modo que lo hiciera con su marido no pecaba porque lo obedecía en eso pues era su mujer, y a esta le decía que si se confesara que no hiciera escrúpulo de eso que él era solo el que pecaba.²⁸

Posteriormente Beatriz de las Casas fue llamada a dar testimonio ante el Santo Oficio. Aseguró que por su ignorancia y obediencia a su marido fue que guardó silencio por tanto tiempo, y que fue por el consejo de su confesor que acusó a su esposo Andrés Arias.

Pese a que este, como muchos otros, es un proceso sin conclusión, constituye un buen ejemplo de cómo la confesión fue un instrumento que sirvió como medio de control de la vida privada de los creyentes. La confesión sirvió para adentrarse en los pensamientos, necesidades, inclinaciones y deseos de los individuos dentro de una sociedad permeada en todos los aspectos por la religión.

Otro proceso donde la sodomía fue considerada como causa de divorcio fue el de Francisco Pavía. Este caso que se dio en el último tercio del siglo XVIII, demostró que no se demeritaba el análisis por parte de las autoridades de los procesos particulares, considerando sus circunstancias únicas. Francisco de Pavía, gallego de nacimiento, hacendado y vecino de San Salvador el Seco, fue acusado en dos ocasiones distintas: En la primera, ocurrida en el año de 1772, fue apresado por ser del conocimiento público que mantenía encuentros sexuales con un indio de nombre Zacarías. El Alcalde Mayor, Juan de la Biñera, arrestó al inculpado como correspondía según la justicia secular, sin embargo por medio de sobornos, Francisco de Pavía salió indemne de las acusaciones, aunque el teniente Joseph de la Torre Romero se negó a participar del cohecho, y por ello fue encarcelado.

El texto que a continuación se cita es parte de la denuncia enviada al Santo Oficio por Joseph de la Torre al salir de la prisión, en la que fue recluso:

[...] me pidieron desnudarme de todos mis bienes con fingidos pretextos [...] mi familia en la mayor desdicha, [...] me pusieron preso en la cárcel pública de Tepeaca, [...] me tuvieron dos años y siete meses y días, [...] y lo más lamentable (fue) la reincidencia del reo.²⁹

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 510, exp. 127, f. 3.

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1197, exp. 9, f. 49v.

En la acusación se hace alusión constantemente a que no era la primera vez que el acusado cometía el pecado nefando con otros hombres, y que inclusive llegó a emplear la violencia en ocasiones contra las víctimas que no podían enfrentársele:

[...] entre los testigos que a mi declararon fue el uno José Ángel Anselmo quien declaró que Francisco Pavía había ejecutado con el [el pecado nefando] [...] que estuvo tres meses a morir por la mucha sangre [que] echaba hasta que una mujer llamada Petrona [le] curo.³⁰

De nueva cuenta no procedió dicha causa puesto que el Tribunal del Santo Oficio no tomaba conocimiento de los casos de sodomía, como demuestra con la respuesta dada en el mismo expediente, y así el proceso quedó en un limbo jurisdiccional.

No obstante, para 1791 se hizo contra Pavía otra acusación, en esta nueva ocasión por María Jerez, su propia esposa, solicitando se le concediera el divorcio de su marido. En dicha denuncia se menciona que llevaban ya más de un año de separación, y en el proceso participaron además varios testigos que afirmaron conocer de las acciones de Pavía, entre ellos algunos de los que fueron cómplices en el acto nefando, empleados del hacendado, vecinos de la localidad, e inclusive su propia esposa ya que afirmó lo siguiente:

Añadió haberle constado de vista [...] después que lo hizo la ejecución del tal vicio en dicho su marido que ya era casi público y notorio [...] por haberlo visto en el [...] ejercicio de él una mañana que se levantó de madrugada de su cama y se fue para ello a la de un indi[e]zuelo que la tenía en la sala.³¹

Entre noticias y acusaciones de todo tipo, se agregaron testimonios que le generaron a Francisco Pavía una nueva problemática: se le acusó de ser poco adepto a la misa, la confesión, y los demás sacramentos, por lo cual se organizó una investigación en toda regla que concluyó con la declaración de que este hombre además de ser conocido como “el sodomita”, había pronunciado palabras impropias respecto a algunos sacerdotes, a quienes acusaba de cometer excesos con las mujeres que acudían a ellos en confesión. Esto era lo que se necesitaba para que su proceso fuese aceptado como parte de la jurisdicción del Santo Oficio. Hasta ese momento este hombre había aprovechado su posición económica e influencia para eludir a la justicia, sin embargo fue la demanda de divorcio y la ulterior búsqueda de las acusaciones de herejía y blasfemia de que fue objeto, lo que provocó que ya puesto en la mira inquisitorial él mismo declaró a públicas voces en la plaza:

Es cosa frecuente que cada uno se rinda a las pasiones que le inclinan, como experimenta en sí mismo, que sin embargo de que te hayas sujeto a las leyes del matrimonio, no cumples con ellas por dar la satisfacción al vicio que te domina,

³⁰ *Idem.*

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1336, exp. 2 bis, f. 23v.

tu mujer se halla privada en ti del uso conyugal, a que debe estar inclinada pues se casó. Luego ha de dar satisfacción a su inclinación no con otras personas que con sus confesores, que son los únicos que comunica [...]³²

Lamentablemente no se tiene la conclusión del proceso, pero es interesante saber cómo, dentro del delito de la sodomía, tan estigmatizado y tan castigado en ese tiempo, hubo un hombre que eludió a las autoridades en dos ocasiones; en un primer momento a la justicia secular a fuerza de dinero, en una segunda ocasión no se tomó en consideración su caso por no ser parte ordinaria de las facultades de la Inquisición. Mas la tercera vez el proceso fue abierto al ser denunciado por su esposa en demanda del divorcio, además de ser acusado de otros delitos en contra de la fe, sumándosele el pecado nefando.

Dentro del proceso en contra de Pavía puede notarse que no solo fue el acto privado de la sodomía, sino su conducta pública herética y blasfema, lo que provocó un escándalo en el pueblo donde habitaba. La sodomía al ser vista a través no solo de los hombres que la cometían sino de las circunstancias que los rodeaban, pone en evidencia las particularidades del momento histórico en el que vivieron. Además, el analizar individualmente los procesos constituye un elemento indispensable para el estudioso de esos temas, ya que se puede analizar el nivel de gravedad que se adjudicaba a estos casos, y las incidencias sobre su entorno.

Otro proceso de sodomía que bajo los criterios actuales constituiría un caso de pederastia, es de un juicio de violación a menores ocurrido en el año de 1729 en la Villa de Xaltocan, en el cual se acusa a Nicolás de Guadalupe, mulato libre, soltero, y maestro de profesión de pretender obligar a tres niños, discípulos suyos. Los denunciantes fueron, Miguel Marques y Francisco Domingues, padres de los menores afectados, y para ejecutar la sentencia la jurisdicción eclesiástica correspondiente solicitó ayuda a la Real Audiencia y Sala del Crimen de la ciudad de México. En este proceso □cuyas características son muy peculiares□ se menciona que los niños agredidos fueron: Manuel Marques, de diez años, a quien Nicolás de Guadalupe intentó forzar sin llevar a cabalidad el acto sexual, Joachín Joseph Marques, hermano menor de Manuel, de 8 años; y Bartholome Phelipe Domingues, de nueve años:

[...] discípulos a los que conducía en sus nefandas torpezas los que por su puerilidad y temor no se atrevían a resistir, ni publicar dicho delito que cometía el referido su maestro, el que era reo digno de las mayores, y más graves penas que el derecho impone a los que semejante culpa ejecutan, y para que se le impusiesen irremisiblemente con los demás que fuesen del arbitrio de dicho Provisor por la especial circunstancia de que teniendo obligación de educar, y enseñar a sus discípulos en Santo temor de Dios y buenas costumbres, los pervertía e inducía para que se criaran en un vicio que la misma naturaleza abomina[...]³³

³² *Ibidem*, f. 30v.

³³ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5569, exp. 106, f. 2. La referencia anterior es la existente en el catálogo pero está errada, el expediente se localizó en realidad en la caja 1402 exp. 9.

Es importante decir que el sector más vulnerable a los ataques sexuales en ese tiempo eran los menores. Algunos autores coinciden en que los niños y jóvenes siempre fueron considerados los más fácilmente inducidos a cometer sodomía. Desde *Las Siete Partidas* se menciona el caso particular de cómo se debía de tratar a los jóvenes involucrados en dichos actos, manifestando una inclinación hacia la laxitud de las penas hacia ellos por tener en cuenta que hasta cumplir los 14 años no podían ser procesados. Por otra parte habría que tomar en consideración que los partícipes en este delito, por su edad y su ignorancia, desconocían la gravedad de su falta.

El final del proceso contra Nicolás de Guadalupe se obtuvo gracias a un documento sumario hecho por el notario, receptor, y archivista de la curia del Arzobispado, don Juan Francisco Prado, y gracias a esto el infractor fue pasado del Juzgado Eclesiástico a la Real Sala del Crimen, instancia a la que se había solicitado apoyo para hacer cumplir la sentencia. Ya confeso de su delito fue condenado a doscientos azotes, a servir de por vida en un obraje, y fue excomulgado. Sin embargo, el 11 de noviembre de 1730 se solicitó ayuda a la Real Sala del Crimen para que le fuera impuesta otra pena, puesto que no se le quería aceptar en ningún obraje para que no perpetrara de nuevo su delito con los trabajadores.³⁴ Dentro de todas las consideraciones que pueden realizarse sobre este y otros casos de sodomía con niños o jóvenes, algo muy importante a mencionar es lo siguiente:

Aunque algunos podían ver a estos hombres como anomalías (sic), pederastas, díscolos ‘sodomitas’, sujetos que no representaban a la estructura social [...] sus juicios revelan un cierto fanatismo, una normalidad asociada a la idea de que los hombres podían encontrar atractivos a los chicos. El término ‘normal’ no implica necesariamente aceptación [...] Es decir, aun estando mal visto [...] como criaturas sexuales, los hombres podían desear adolescentes pese al pecado que tal atracción supondría.³⁵

Era pues viable que algunos varones experimentaran el deseo o atracción por otros hombres, lo cual era algo contrario a la reproducción. Para los parámetros de la época no era algo aceptable que se presentaran dichas tendencias hacia la atracción sexual, ni mucho menos el ver cumplidas dichas tendencias.

Una sola era la alternativa para ejercer debidamente la sexualidad: el matrimonio monogámico con el fin preciso de la reproducción de acuerdo con la legislación civil y religiosa correspondiente

³⁴ Para mayor información del caso véase AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1482, exp.7, fs.8v-9.

³⁵ Berco, Cristian, *op. cit.*, p. 39.

OTRAS VARIANTES DE LA SODOMÍA

La sodomía en la época virreinal, con tan distintas variantes, representaba una opción de sexualidad oculta. La relación homosexual se calificó como una acción inmoral meritatoria de divorcio, incluso como un mal ejemplo de una conducta inapropiada entre jóvenes y niños. Sin embargo, en ese tiempo hubo otras conductas sexuales que podían ser otras variantes interesantes de la sodomía, como por ejemplo la llamada “sodomía femenina”. Los casos de mujeres eran poco frecuentes en comparación con los casos masculinos, inclusive se les consideraban menos graves, ya que en ellos no existía derramamiento inútil de semen.

La existencia de procesos femeninos en los archivos de la época es algo extraordinario, aunque eran considerados como parte del pecado nefando, pese a la “irrelevancia” con la que podrían revestirse estos procesos por la carencia de datos, son en esencia una de las múltiples variantes a considerar en los estudios respecto al pecado *contra natura*. Uno de los pocos casos registrados en los archivos consultados fue el del 19 de septiembre de 1780, correspondiente a María Josefa de Ita, quien declaró que fue solicitada por una mujer llamada María Gertrudis para tener relaciones sexuales con ella. La denuncia fue hecha ante el Comisario del Santo Oficio, Fray Francisco Larrea, y a la letra dice:

[...] dijo llamarse María Josefa e Yta, española doncella hija de Francisco de Yta, difunto, y de Anna Ignacia Murcia, natural y vecina de dicha ciudad en la calle del Aguila [...] de edad de veinte y un años [...] por descargo de su conciencia, dice y denuncia, que María cuyo apellido ignora, dueña de la chocolatería de la calle de San Lorenzo, española, no casada, por no haber querido tener mala amistad con ella le había pedido a Dios le apareciera una mujer [...] no se lo había concedido para hacer su intento que era pecar con ella; porque varias veces [hizo la] solicitud a la declarante para que peque con ella, la declarante como mujer, y ella como hombre [...]³⁶

A lo largo de la investigación se averiguó que el nombre completo de la chocolatera era María Gertrudis de la Zerda, hija de María de Ulloa. Dicha mujer declaró que además de tratar de convencer a María Josefa de Ita, rogaba a Dios para que se le concediese su deseo, es decir, que le hiciera merced de recibir los favores sexuales de la denunciante. El proceso es interesante, puesto que los datos alrededor de ella y sus intenciones resultan abiertamente directos:

[...] dijo la dicha María [Gertrudis], que no había de rezar; y se quitó el rosario ni se había de persignar hasta que Dios le pusiera a la mujer que deseaba, lo que pasó [estando las] [...] dos solas pues aunque estaban allí otras dos personas no lo pudieron oír.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1203, exp. 16, fs. 122r-v.

Preguntada, si la dicha María [Gertrudis] chocolatera dijo aquellas torpezas no eran pecado? Dijo que no era tan malo el hacerlo pues su padre de confesión se lo mandaba diciéndole que como fuera [...] con una podía hacerlo [...] y su confesor es un capellán de San Lorenzo, cuyo nombre y apellido ignora.³⁷

La justificación que dio María Gertrudis hacia sus inclinaciones es algo necesario de recalcar pues según argumentó, el cometer el acto entre ellas no era tan grave. Ciertamente el pecado *contra natura* cometido entre dos mujeres en ese tiempo era considerado como una falta menos “mala”, pero resulta llamativo el término utilizado por ella en su declaración y puesto en el expediente sobre que este acto “no era tan malo”, Quizá hubo un error de interpretación de parte de María Gertrudis a las palabras de su confesor. Lamentablemente el proceso está inconcluso, pese a lo cual puede decirse que:

La sodomía entre mujeres no alteraba la economía de la creación puesto que no había posibilidad de coito que involucrara el desperdicio de semen, y a diferencia de la sodomía entre hombres, la sodomía entre mujeres no ofendía directamente la imagen de Dios. En consecuencia, [se] argumentaba [que], las mujeres no tenían que sufrir el calor de las llamas sino más bien una pena menos severa que la muerte excepto, cuando hubieran empleado “*aliquo instrumento virginitas violentur*” entre sí.³⁸

Es decir, mientras no se involucrara el uso de instrumentos durante las relaciones sexuales femeninas este acto no se consideraba grave. En un expediente sumario³⁹ se menciona que en 1732 una mujer llamada Josepha de Garfias perpetró el delito de sodomía con varias mujeres utilizando instrumentos para lograrlo, por lo cual se le condenó a que sirviese por dos años a las enfermas del Hospital de San Juan de Dios, y que se quemasen los instrumentos con los cuales perpetraba tal acto. Como se mencionó son pocos los casos que registran procesos de sodomía femenina, lamentablemente el corto universo de estos dificultan una investigación más extensa.

Es importante mencionar otras variantes del pecado *contra natura*: la bestialidad, o relación sexual de un hombre con un animal. Por inusual que parezca, no es extraño encontrar entre los expedientes relativos a este delito en la época virreinal el uso del término “sodomía bestial”, conducta que representa una particularidad poco estudiada hasta el presente. Una de las investigaciones más completas respecto a dicho tema fue

³⁷ *Ibidem*, 122v.

³⁸ Garza Carvajal, Federico, *op. cit.*, p. 83.

³⁹ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1482, exp. 7.

la hecha por Leonardo Alberto Vega Umbasia⁴⁰, sin embargo su trabajo se enfocó en el Virreinato de la Nueva Granada de 1740 a 1808.

El autor realizó un análisis respecto a los argumentos teológicos en los que se encontraba inmerso tal pecado, y ejemplificó las circunstancias en las que se daban tales casos. En la época novohispana, según las leyes, se consideraba pecado *contra natura*: toda unión llevada a cabi para la satisfacción sexual, sin la finalidad de procreación, en la que se desperdiciaba el semen, ya considerado por algunos teólogos con la capacidad de generar la encarnación del espíritu

La bestialidad es la forma en que más gravemente se atentaba contra la reproducción, de allí que la unión de hombres con animales fuese considerada como aberración, inclusive se encontraba mencionada bajo esta condición en pasajes tan antiguos como el Levítico (18:23). En el caso español *Las Siete Partidas* igualmente condenaban severamente este acto, pues además de enjuiciar y condenar al hombre que cometiera tal acto, se ordenaba darle muerte al animal en cuestión “para que no se recordase tal acto en la tierra donde se cometió”. Sin embargo, resulta interesante que en diversos casos existió un especial interés por parte de las autoridades eclesiásticas en hacer público el pecado de “sodomía bestial”, haciendo del conocimiento general el castigo que se les daba a estos infractores consistentes en penas y castigos como azotes y labores forzadas, sumados al escarnio al que se hacía acreedor el transgresor, a manera de escarmiento público o como advertencia general a la población.

La bestialidad fue un acto que no era desconocido entre la población novohispana, muchos casos ocurridos en la época muestran un patrón constante dentro de los expedientes, respecto a quiénes y bajo qué circunstancias se cometía dicho pecado: las condiciones y el lugar donde acontecían estos actos —mencionados los procesos— mostraban con cuanta “malicia” procedía el infractor. Así, el hecho de buscar un lugar apartado de los ojos de los otros, el número de ocasiones que se había cometido el pecado, y otros elementos más, fueron factores a considerar por los tribunales al momento de dar una resolución sobre cuál era el nivel de gravedad de la falta. Al respecto de los casos juzgados por este delito es importante destacar que:

Hasta los 25 años [a los varones, mestizos y españoles], se les consideraba menores de edad y por lo tanto, para recibir la confesión se exigía la presencia de un curador o “padre de menores”. Los indígenas, independientemente de su edad, fueron catalogados como “menores”, y para su confesión se necesitaba la asistencia del protector de naturales, quien en algunos casos servía de intérprete.⁴¹

⁴⁰ Antropólogo y sociólogo colombiano contemporáneo. Entre sus diversas obras enfocadas al campo de la Antropología social destaca: Vega Umbasia, Leonardo Alberto de la, *Pecado y delito en la colonia. La bestialidad como forma de contravención sexual (1740-1808)*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica, cuadernos de Historia colonial, 1994.

⁴¹ Vega Umbasia, Leonardo Alberto, *op. cit.*, p. 65.

Para juzgar los delitos de sodomía era muy importante considerar la edad del acusado, lo cual se ponía de manifiesto en las leyes. Así, el rango de edad que iba de 14 a 25 años era un elemento primordial en las sentencias y constituía un importante atenuante en algunos procesos, puesto que la edad marcaba el límite que daba la posibilidad de que el acusado fuese absuelto o que se considerara su caso con menor severidad. Algunas sentencias de los procesos de esta índole a los cuales podríamos referirnos, son dispares entre sí,⁴² algunos tan distintos como los siguientes.

En 1709 Salvador Cuenca, un mestizo, soltero, de 17 años de edad, fue acusado de cometer el pecado bestial con una perra. Fue condenado el 18 de diciembre de 1709, y entre los diversos castigos que recibió se contaron: ser sacado a las calles de Metztitlán, Hidalgo, desnudo de la cintura para arriba, publicándose su delito a voz de pregonero. Ser azotado con cien latigazos, y ser desterrado por cuatro años a treinta leguas del pueblo y además se mandó quemar a la perra en su presencia.

Otro caso ocurrido en el año de 1747, muestra como Juan Isidro, un mestizo de Jantetelco, (actual estado de Morelos), fue acusado de cometer bestialidad con una burra. Después de confesar su delito, se le condenó a recibir cincuenta azotes, y a realizar trabajos forzados en un trapiche con goce de sueldo. En estos y en otros casos de bestialidad, que conducían a procesos abiertos, se tomaban en consideración diversos elementos que determinaban tanto la gravedad del delito, como el peso del castigo. Dichos factores eran: edad, nivel de instrucción, estado civil, y número de veces que se había cometido la falta, entre otros.

⁴² AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1482, exp. 7.

CONCLUSIONES

Las particularidades únicas de todos los casos de sodomía que fueron tratados en el presente trabajo, fueron los factores que determinaron los castigos que recibieron los infractores, ya que el derecho se adaptó a los tiempos y circunstancias que regían la realidad novohispana. La “sexualidad correcta”, firmemente establecida por la Iglesia católica, que consideraba la institución del matrimonio como único medio de ejercer la sexualidad. Las relaciones maritales se consideraban como un medio para perpetuar la especie, dejando fuera todas las otras maneras del ejercicio y práctic sexual, considerándolas como variantes del pecado capital de la lujuria. El pecado *contra natura* representaba entonces la forma más ofensiva en que se agredía a la unión conyugal. Se pretendía que hombre y mujer unidos en una sola carne y sangre formaran un vínculo indisoluble donde la procreación era un acto encomiable.

Sin embargo, la condenación a los placeres carnales constituyó un elemento que de forma constante estuvo presente, a través de la religión y por medio de las leyes civiles y religiosas. Con ello puede entenderse que pese a las restricciones que tanto la Iglesia como el derecho impusieron al ejercicio de la sexualidad, las acciones de los “infractores” estuvieron presentes durante todo el periodo virreinal.

Debe comprenderse también que los castigos se imponían de acuerdo a las características únicas de cada uno de los procesos que fueron juzgados a través de sus circunstancias, ya fuesen los cometidos con el mayor “dolo”, o los que por sus características particulares fueron tratados con mayor clemencia. También debe tenerse en cuenta que el cambio de dinastías en la Metrópoli trajo consigo nuevas maneras de imponer los castigos, considerando qué tan necesario era aplicar las leyes con todo su peso.

La sodomía en todas sus variantes rompía con la concepción “ideal” que se impuso durante la época novohispana como la única manera “legítima” del ejercicio de la sexualidad era a través del matrimonio. Sin embargo esta conducta formó parte de las acciones de la vida cotidiana a lo largo de los trescientos años que comprendió la época virreinal.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliográficas

- Berco, Cristian, *Jerarquías sexuales, estatus público: masculinidad, sodomía y sociedad en la España del siglo de oro*, traducción de Ester Cano Miguel, Valencia, Universitat de Valencia, 2009.
- Debergé, Pierre, *El amor y la sexualidad en la Biblia*, trad. Cristina Villava de Rodríguez, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana, 2007.
- Floris Margadant, Guillermo, *La sexofobia del clero y cuatro ensayos historico-juridicos sobre sexualidad*, México, Porrúa, 2001.
- Garza Carvajal, Federico, *Quemando Mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México siglos XVI-XVII*, Barcelona, Laertes, 2002.
- González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y Confesión*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002.
- Pérez Escotado, Javier, *Sexo e Inquisición en España*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.
- Sánchez Michel, Valeria, *Usos y funcionamiento de la cárcel novohispana. El caso de la Real cárcel de Corte a finales del siglo XVIII*, México, Colegio de México, 2008.
- Suárez Escobar, Marcela, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido: la ciudad de México y las pos-trimerías del Virreinato*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
- Tomás y Valiente, Francisco, Clavero, B., *Et. Al., Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Tin, Louis-George (dir.), *Diccionario de la homofobia*, Madrid, Akal, 2012.
- Vázquez García, Francisco, Moreno Mengibar, Andrés, *Sexo y Razón una genealogía de la moral sexual en España siglos XVI-XX*, Madrid, Akal, 1997.
- Vega Umbasia, Leonardo Alberto de la, *Pecado y delito en la colonia. La bestialidad como forma de contravención sexual (1740-1808)*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura hispánica, cuadernos de Historia colonial, 1994.

Hemerográficas

- Bazant, Mílada “Bestialismo: el delito nefando, 1800-1856”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, A. Staples (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Bienes y vivencias el siglo XIX*, tomo IV, El Colegio de México / Fondo de Cultrua Económica, 2008.
- Camba Ludlow, Úrsula, “El pecado nefando en los barcos de la carrera de Indias en el siglo XVI entre la condena moral y la tolerancia” en Estela Roselló Soberón (Coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Flandrin, Jean-Louis, “La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la iglesia a la realidad de los comportamientos” en Philippe Ariès, André Bejin (Dir.), *Sexualidades Occidentales*, Argentina, Paidós, 1987.

- Flores Melo Raymundo, "Casos de sodomía ante la Inquisición de México en los siglos XVII y XVIII" en Noemí Quezada, Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez (Ed.), *Inquisición novohispana*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- Gruzinski, Serge, "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII" en Sergio Ortega (Coord.), *De la santidad a la perversión, o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.
- Lavrín, Asunción, "La sexualidad y las normas de la moral sexual", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Antonio Rubial García (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: La ciudad barroca*, tomo II, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Mazín, Oscar, "El poder y las potestades del Rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica" en María del Pilar López-Cano (Coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de Pecar y el afán de normar*, Joaquín Mortiz / Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Estudios Históricos, 1988.
- Quezada, Noemí, "Religión y Sexualidad. Amor y erotismo" en Noemí Quezada (Coord.), *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- Suárez Escobar, Marcela, "Sexualidad, ilustración, religión y transgresión. Los bígamos adúlteros y amancebados novohispanos", en Noemí Quezada (Coord.), *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- Veyne, Paul "La homosexualidad en Roma" en Philippe Ariès, André Bejin (Dir.), *Sexualidades Occidentales*, Argentina, Paidós, 1987.

Electrónicas

- Alfonso X, *Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso El Sabio, glosadas por el Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M.*, Madrid, Compañía general de Impresores y Libreros del Reino, 1843, en http://bib.us.es/guiaspormaterias/ayuda_invest/derecho/sietePartidasP1.htm.
- Chamocho Cantudo, Miguel Ángel, *El delito de sodomía femenina en la obra del Padre franciscano Sinistrati D'Ameno, "De Sodomía Tractatus"*, Revista de estudios histórico-jurídicos, Valparaíso, n. 30, 2008, en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552008000100014&lng=es&nrm=iso.
- Granada, Fray Luis de, *Guía de Pecadores*, transcripción de una edición de 1657, p. 215 <http://biblioteca.campusdominicano.org/luis-granada/Guia-de-Pecadores-seguro.pdf>.

- _____, *Guía de Pecadores, en la cual se contiene una larga y copiosa exhortación á la virtud, y guarda de los mandamientos divinos*, Barcelona, Plaza de San Jaime, 1820, en <https://books.google.com.mx/books?id=fE6u93OiWoQC&pg>.
- Molina, Alonso de, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana*, México, por Antonio de Espinosa, 1565 en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/confesionario-mayor-en-lengua-mexicana-y-castellana/>.
- Nierêberg, Juan Eusebio, *Del bien de la castidad, y consideraciones y remedios para conservarla*, 1636, Fondo Antiguo digitalizado de la Universidad de Sevilla, en <http://fondos-digitales.us.es/media/books/2916/del-bien-de-la-castidad-y-consideraciones-y-remedios-para-conservarla.pdf>.
- S/A, *Tomo Quinto de las leyes de Recopilación que contiene los libros séptimo y Octavo*, Madrid, MDCCLXXVI, en http://books.google.com.mx/books?id=FvyG1x_FeVsC&pg=PA747&lpg=PA747&dq.
- Tortorici, Zeb, *Heran Todos Putos: Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico*, en <https://nyu.academia.edu/ZebTortorici>.

LA TENTACIÓN DE LA CARNE EN LOS CONFINES DEL IMPERIO HISPÁNICO: UN CASO DE *SOLICITATIO PUERORUM* EN FILIPINAS, EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Patricia Isaura Santiago Delgado¹

*Tal vez lo que parece caridad es deleite; lo que parece vocación
es recreación; lo que parece espíritu es carne... puerta de mayores peligros
por que estas llanezas facilitan otras de grandes riesgos y desdichas...*²
Jorge Mas Teophoro

El llamado delito de “solicitudación”³ en el mundo hispánico fue una conducta transgresora de los cánones religiosos y morales dictaminados por el Concilio de Trento, que dieron forma y legitimidad a los principios establecidos por la Iglesia católica. La solicitudación rompía los estrictos moldes del comportamiento de una sociedad tan conservadora como la novohispana, que consideraba esta conducta como un acto pecaminoso hacia el carácter de sacralidad que tenía la penitencia.

Según René González Marmolejo, la solicitudación fue una conducta sexual en algunos clérigos sin connotación de delito hasta después de 1559, cuando el pontífice Pablo IV publicó la bula *Cum sicut nuper*, que señalaba por primera vez los elementos del delito de solicitudación, y los castigos que debían aplicarse si un confesor caía en la “tentación de la carne” con algún hijo o hija de confesión.

¹ UNAM-FES Acatlán.

² Jorge Mas Teophoro, “Carta a una religiosa para su desengaño y dirección”, citado por Nuria Salazar de Garza, *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, Puebla de los Ángeles, Biblioteca Ángelo Polítana V, 1990, p. 53.

³ Se clasificó como solicitudación o *solicitatio ad turpia* cuando el confesor, secular o regular, de cualquier grado, condición o preeminencia, solicitaba o provocaba durante el acto de la confesión, antes o después de él, o bajo pretexto del mismo, a sus hijos o hijas espirituales, por obra o de palabra, a cometer “actos torpes” y deshonestos, o el mantener conversaciones que trataran otras temáticas o proposiciones que contrariaran las normas morales de la Iglesia. V., Jorge René González Marmolejo, *Sexo y Confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, CONACULTA/INAH-PPV, 2002, p. 17. “Solicitar”, también se puede entender como requerir o pedir favores sexuales a otra persona, o tratar “de conseguir la amistad, el amor, la compañía o la atención de otro o que procura atraer a amores con instancia de alguna persona o sencillamente, cortejar a una mujer”. V., Luis René Guerrero Galván, *Procesos inquisitoriales por el pecado de solicitudación en Zacatecas (siglo XVIII)*, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2003, p. 69.

Después del Concilio de Trento el delito de la solicitación fue considerado una falta muy grave en toda la grey católica, porque violaba uno de los sacramentos más importantes de la Iglesia como lo era el de la penitencia. El acto de la confesión, practicado desde etapas muy tempranas del cristianismo, fue declarado sacramento en el año 1215 por el IV Concilio de Letrán que reguló este procedimiento, por medio del cual el creyente lavaba sus culpas, estableciendo que la confesión debía hacerse de “boca a oído” entre el confesante y el confesor, y que el cristiano debía de realizar esta práctica por lo menos una vez al año,⁴ principalmente en el tiempo de cuaresma, a través de la cual el fiel cristiano obtenía por medio del sacerdote, el perdón divino como único medio seguro de salvación.

Otra aportación fundamental dentro del sacramento de la penitencia fue hecha por el Cuarto Concilio de Letrán en concordancia con la posición de teólogos como Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Esta gran aportación fue la importancia del papel del sacerdote como intermediario entre el pecador y la divinidad, sin cuya absolución el penitente no podía considerarse perdonado. Así el confesante sabía que para el perdón de sus faltas no bastaba únicamente con el acto de contrición personal, sino que su salvación dependía totalmente de la absolución del sacerdote, la cual solamente se conseguía a través de los pasos como parte del ritual de la confesión, en el sacramento de la penitencia.

El poder del sacerdote para conceder o negar la absolución, a fin de imponer y controlar el grado de la penitencia de acuerdo a la gravedad de la falta, junto con la preparación y jerarquía del confesor, hizo de la relación entre este y el confesante, algo totalmente desigual □dice Haliczzer□ ya que el sacerdote tenía el poder para inculcar, mantener y extender un sistema de valores sobre los que se apoyaba su autoridad, no solo religiosa sino social, con facultades de incidir, cuestionar y juzgar los actos de sus hijos de confesión.⁵

Este proceso a través del cual la conciencia del individuo se ligaba con los valores sociales y religiosos de la época, se hizo más fácil de regular con los llamados *Manuales de confesión* escritos en lenguas romance, como el *Specchio della confessione* y *Renovamini*, de Antonio de Florencia,⁶ que tenían el propósito, tanto de instruir al sacerdote en el modo correcto de administrar el sacramento, como al penitente para recibirlo. Parte esencial de este proceso era un interrogatorio estructurado que ofreciera una fórmula mejor ordenada del examen de conciencia que debía practicarse al penitente. Los manuales de confesión señalaban que el confesor debía de hacer preguntas al penitente directamente

⁴ Es por esto que las épocas de mayor incidencia de solicitación ocurrían durante la semana santa, la cual representó durante muchos siglos la más importante celebración del rito católico, y por ello los fieles debían de acudir a la iglesia, para que no fueran acusados de luteranos o de judaizantes.

⁵ Stephen Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario un sacramento profanado*, Siglo XXI, España, 1998, p. 3.

⁶ Los manuales de confesión surgieron entre los siglos XIV-XV, pero tuvieron su auge a partir del siglo XVI. *Idem*.

relacionadas a la no transgresión de los siete pecados capitales con ninguno de los cinco sentidos, así como el cumplimiento de los diez mandamientos.

Aunque algunos confesores ampliaban el interrogatorio hacia otras cuestiones como el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales, o las ocho bienaventuranzas.⁷ A finales de la Edad Media el cumplimiento de los diez mandamientos en el cristiano se habían convertido en un asunto más importante que la transgresión de los pecados capitales, pues los mandamientos eran considerados la base de la estructura de la mayor parte de los manuales de confesión.

En los tres siglos que separan el Concilio de Letrán y el de Trento, se dieron por parte de la Iglesia diversos intentos por regular de una manera más clara el sacramento de la penitencia, siendo los “manuales de confesión y las sumas morales”⁸ documentos que tenían como objetivo ser una guía para la correcta administración del sacramento, en donde se establecieron las normas precisas que debían regular, tanto la calidad moral que debían tener los confesores, como los escarmientos o castigos que estos debían dar a quienes habían caído en el pecado pero buscaban a través de este sacramento la exculpación a sus faltas, aunque no faltaron quienes buscando este perdón recurrieran a la compra de indulgencias a través de las donaciones en metálico, una de las causas que provocaron el cisma religioso conocido posteriormente como Reforma religiosa.

Antes de este movimiento, promovido por Lutero en 1517, la Iglesia católica había establecido que con el sincero arrepentimiento o contrición por parte del creyente, se daba el instrumento fundamental o el único medio a través del cual el confesante obtenía el perdón de sus culpas, perdón que se manifestaba por la absolución que el confesor le otorgaba al confesante en nombre de Dios, pero por las implicaciones tan grandes que tuvo el protestantismo, la propia Iglesia católica decidió por medio del Concilio de Trento, regular de una manera más estricta la administración de los sacramentos y en especial el de la penitencia.

Entre las propuestas que justificaban la separación de Lutero de la Iglesia católica, en relación al sacramento de la penitencia, se destacaba el escrito que el reformador

⁷ Entiéndase como virtudes cardinales templanza, fortaleza, justicia y prudencia. Se les llamaba cardinales porque constituían el fundamento de las otras virtudes. En cuanto a las bienaventuranzas según el evangelio de San Mateo eran: Bienaventurados los pobres de espíritu: porque de ellos es el reino de los cielos, (versículo 3). Bienaventurados los mansos: porque ellos poseerán la tierra, (versículo 4). Bienaventurados los que lloran: porque ellos serán consolados, (versículo 5). Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: porque ellos serán saciados, (versículo 6). Bienaventurados los misericordiosos: porque ellos obtendrán misericordia, (versículo 7). Bienaventurados los limpios de corazón: porque ellos verán a Dios (versículo 8). Bienaventurados los pacíficos: porque ellos serán llamados hijos de Dios, (versículo 9). Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos, (versículo 10).

⁸ Las sumas eran obras en las que se trataban en sustancia de todas las artes de una ciencia. En materia teológica es una exposición sistemática del dogma y de la moral en su conjunto, su orden y su método. Tomado de Juana Inés Fernández López, *et al*, *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, INAH, 2015, p. 237.

envió al arzobispo Alberto de Magdeburgo, invitándolo a sostener un debate teológico sobre la fundamentación de los siete sacramentos y cuales debían ser dentro de ellos los elementos de salvación para el hombre.

En ellas condenaba el mal uso de las indulgencias que llevaba a cabo la Iglesia y, al hacerlo, incidía necesariamente en cuestionamientos más trascendentes sobre el dogma, al poner en duda la forma sacramental de la penitencia, la intermediación de los sacerdotes y la participación del hombre en la obtención de la Gracia. Se trataba de un replanteamiento del sentido del cristianismo. [...] Lutero argumentó que el hombre, pecador en esencia, no podía abrigar la esperanza de lograr la salvación confiando únicamente en el valor de sus obras. Concluyó que el hombre justo se salvaba sólo por su fe.⁹

Con sus cuestionamientos Lutero, redujo los siete sacramentos a únicamente dos: el bautismo y la comunión, entendiendo esto como que la salvación del hombre dependía únicamente de la fe, sin intervención de las buenas acciones que este hubiera hecho. Y tampoco tomaba en cuenta para el acto de salvación, la necesidad de que los seres humanos tuvieran que confesarle a otro sus culpas para obtener la salvación.

Como respuesta a las tesis de Martín Lutero, el papa Paulo III dio a conocer la “Bula de la Convocación” de la cual surgió el movimiento de Contrarreforma que inició con el Concilio de Trento llevado a cabo a partir de 1545 y concluido en 1563. En este gran conjunto de obispos se propusieron dos principales objetivos: definir los dogmas fundamentales de la fe católica, y reformar a la Iglesia para asegurar su permanencia y poder, a través de un nuevo clero que diera una imagen de renovación y disciplina. Fue aquí que la Compañía de Jesús¹⁰ adquirió un papel fundamental.

Uno de los primeros y más importantes asuntos tratados a partir de enero de 1547. En este Concilio fue el tema de la importancia que debía tener para el creyente el sacramento de la penitencia, como única vía de expiación y absolución de sus culpas para obtener así la gracia de Dios, quien:

⁹ Alicia Meyer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE, 2008, p. 30.

¹⁰ La Compañía de Jesús fue fundada en 1542 por el ex militar Iñigo López de Recalde, quien cambiaría su nombre por el de Ignacio de Loyola. Los fundamentos esenciales de esta nueva orden religiosa fueron que, además de los tres votos fundamentales que los profesos de toda orden religiosa juraban: pobreza, castidad y obediencia, se agregara un cuarto voto consistente en la obediencia incondicional al Papa en cualquier tarea de evangelización o manifestación de la fe que este les asignara. La primera gran tarea de esta orden religiosa cuya estructura se basó en una férrea disciplina militar, fue la de combatir al protestantismo, a través de una campaña de revaloración de las virtudes y la preparación religiosa de todos los que conformaran la grey católica. Véase Lorenza Elena Díaz Miranda, *Instituciones jesuitas de alta enseñanza en Nueva España*, México, tesis de licenciatura, UNAM-FFL, 1972.

[...] conoció nuestra debilidad; estableció también remedio para la vida de aquellos que después se entregasen a la servidumbre del pecado, y al poder o esclavitud del demonio; es a saber, el sacramento de la Penitencia, por cuyo medio se aplica a los que pecan después del Bautismo el beneficio de la muerte de Cristo.¹¹

Esta promesa divina establecía también para los creyentes la diferencia entre los sacramentos de la penitencia y del bautismo, pues según Lutero ambos tenían la misma finalidad, o sea la de substituir la posibilidad de que el hombre se redimiese de sus equivocaciones y pecados ante Dios.

En contraposición a esto, el Concilio de Trento dejó en claro que al contrario de lo establecido por el ex monje agustino, la penitencia no había sido establecida por la Iglesia, sino que fue el propio Dios quien:

[...] estableció principalmente el sacramento de la Penitencia, cuando resucitado de entre los muertos sopló sobre sus discípulos, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo: los pecados de aquellos que perdonareis, les quedan perdonados; y quedan ligados los de aquellos que no perdonareis.¹²

Como vemos, la argumentación empleada en Trento se fundamentaba en las Sagradas Escrituras, el mismo canon que Lutero utilizó para dar a conocer sus puntos de crítica en contra de la Iglesia católica; es decir, aunque ambos se basaban en la misma fuente, la respuesta de Roma a los postulados del luteranismo, fue diametralmente opuesta, y al respecto el sínodo tridentino estableció que la penitencia fuera el medio por el cual:

[...] [Dios] quiso se presentasen como reos ante el tribunal de la Penitencia, para que por la sentencia de los sacerdotes pudiesen quedar absueltos, no sola una vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos de los pecados que cometieron. [...] de suerte que con razón llamaron los santos PP. a la Penitencia especie de Bautismo de trabajo y aflicción. En consecuencia, es tan necesario este sacramento de la Penitencia a los que han pecado después del Bautismo, para conseguir la salvación, como lo es el mismo Bautismo a los que no han sido reengendrados.¹³

Como lo estableció la reforma tridentina, la Penitencia era el beneficio que Dios concedía para aquellos que por su debilidad tendían a caer en el pecado, y que con su arrepentimiento buscaban de nuevo el buen camino por medio de la contrición del confesante y de la absolución del confesor, y que este sacramento era tan necesario como el Bautis-

¹¹ *Sacro Santo Concilio de Trento, op. cit.*, Cap. I. “De la necesidad e institución del sacramento de la Penitencia”, p. 60, en <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> [15/03/2014].

¹² *Ibidem*, p. 61.

¹³ *Ibidem*, Cap. II. “De la diferencia entre el sacramento de la Penitencia y el Bautismo”, p. 61.

mo; y así como este era el medio por el cual el hombre era admitido en el reino de Dios, la Penitencia era el medio por el que el hombre se reconciliaba con Él.

Así, los elementos que la Iglesia estableció como constitutivos fundamentales del sacramento¹⁴ de la penitencia fueron: la contrición o arrepentimiento de los pecados, la confesión de las faltas por el penitente, la absolución por el sacerdote, y la satisfacción del confesante mediante el cumplimiento de las penas que el sacerdote le imponía como castigo a sus culpas: ayunos, limosnas, oraciones y otras disciplinas. Finalmente se reafirmó que la penitencia era un sacramento instituido por Cristo para que los fieles se reconciliaran con Dios cada vez que cayeran en pecado.¹⁵

Asimismo Trento reglamentó de manera puntual las cualidades que debía poseer el confesor: la bondad, la tolerancia, la paciencia y la discreción, a fin de ayudar en todo lo posible al confesante, a quien tenía que escuchar con atención y paciencia, sin reprenderlo ni interrogarlo, hasta que este hubiera terminado de manifestar sus faltas.

Otra característica que los sacerdotes debían de tener para poder llevar a cabo de manera satisfactoria el sacramento de la penitencia fue escuchar con paciencia y atención, sin interrumpir, reprender ni interrogar hasta que el penitente hubiera terminado de expresar sus aflicciones.¹⁶ Lo que los dotó de una imagen bondadosa y comprensiva, aunado a ello se comenzó a acudir a ellos con la idea de ser ellos una especie de sanadores del alma por la tranquilidad con la que escuchaban a los seglares.

El religioso se comprometía a no violar bajo ninguna circunstancia el secreto de confesión, además de reconocerse como pecador al igual que sus confidentes, y en su calidad de padre espiritual tenía el derecho de interrogar exhaustiva y minuciosamente a sus hijos espirituales acerca de las faltas que habían cometido para así poder juzgar la gravedad de los pecados; de esta manera el confesor estaba autorizado para conocer y calificar los aspectos más íntimos del penitente, uno de los cuales era el ejercicio de la sexualidad. Así, utilizando los sentimientos más profundos del confesante, el confesor podía llegar a las partes más profundas y secretas del erotismo de sus hijos de confesión y a partir de esto, surgía entre ambos o en cualquiera de las partes sentimientos que los llevaban a conductas tan escandalosas como la llamada sollicitación en confesión o *sollicitatio ad turpia*.

¹⁴ Acción ritual y festiva de Cristo y de la Iglesia por la cual el creyente celebra e incrementa su unión con Cristo. Los sacramentos son siete: Bautismo, Confirmación, Reconciliación, Eucaristía, Orden Sagrado, Matrimonio, Unción de los Enfermos. También se usa la palabra sacramento como sinónimo de signo. Según el *Glosario de términos religiosos y eclesiásticos*, Conferencia Episcopal de Chile, p. 24, en <http://www.diocesistuxpan.mx/PDFBIOC/GLOSARIO.pdf> [11/02/2015].

¹⁵ El concilio de Trento le dedicó al sacramento de la penitencia nueve capítulos y quince cánones muchos de los cuales todavía están vigentes.

¹⁶ Jorge René González Marmolejo, *op. cit.*, p. 16.

EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO Y LAS DISPOSICIONES TRIDENTINAS

Con la aplicación del modelo cristiano en el Nuevo Mundo a partir del siglo xvi, las labores evangelizadoras constituyeron un monopolio en manos de franciscanos, dominicos y agustinos, las primeras órdenes religiosas llegadas de la Península. Este clero, lo mismo que el secular estaba privado del ejercicio sexual por el voto de castidad que sus integrantes habían jurado en el momento de la profesión religiosa, y por esto mismo recaía en ellos la estricta vigilancia del acatamiento de los mandamientos de la ley de Dios, y en particular el cumplimiento del sexto: “no fornicarás”, mandato que se refería al correcto ejercicio de la sexualidad en los fieles, y de ofrecer a los fieles una adecuada orientación en estos aspectos.

Respecto a la normatividad para el ejercicio del sacramento de la penitencia, se ocuparon de ello tanto las juntas apostólicas en las primeras décadas del siglo xvi, como los dos primeros Concilios Provinciales Mexicanos llevados a cabo entre 1555 y 1565, pero es el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, el cual siguiendo los cánones establecidos por el de Trento, estableció los lineamientos fundamentales de las formas bajo las cuales debía llevarse a cabo el sacramento de la penitencia: las características que debían tener quienes administraran este sacramento, la manera de impartirlo, cómo debían hacerlo y en que tiempos era conveniente llevarlo a cabo.

Así, la forma de cómo se debería administrar el sacramento de la penitencia en la Nueva España y sus habitantes, adquirió un carácter de obligatoriedad, ya que el tercer Concilio mexicano dictaminó la correcta y exhaustiva preparación de los religiosos para que fueran solo los más doctos los que tuvieran en sus manos la administración de este sacramento, y a la letra se dispuso:

Los que siendo idóneos para los sagrados órdenes, según lo prevenido por el concilio de Trento [...] Sepan además la forma de absolver de los pecados y de las censuras.¹⁷

Y que el confesor [...] esté versado en la administración de los sacramentos, principalmente en el de la penitencia, y bien instruido en los casos de conciencia [...].¹⁸

Asimismo dicho Concilio reglamentó los tipos de licencias o permisos que debían obtener los sacerdotes a quienes se diera la responsabilidad de ejercer el ministerio de la confesión. En primer lugar no podían hacerlo sin antes ser examinados por el obispo por única vez, salvo que hubiera alguna motivación para que fueran sometidos a un nuevo examen. En segundo lugar se otorgaron diversas licencias: una para confesar solo

¹⁷ *Sacrosanto Concilio de Trento, op. cit.*, Tít. iv, “De la ciencia..., § VI.- No celebren los presbíteros la primera misa, sino después que sean examinados por el maestro de ceremonias, y sepan la forma del sacramento de la penitencia”, p. 26.

¹⁸ *Ibidem*, Tít. IV, “De la ciencia..., § VII.- Los que han de ser promovidos a beneficios curados estén muy instruidos en la doctrina moral, y sean aptos para explicar el evangelio”, p. 26.

hombres, otra para confesar a hombres y mujeres, y una más difícil de obtener que era la licencia para confesar monjas¹⁹.

Todo esto por la gran importancia que para la iglesia católica tenía el sacramento de la penitencia.²⁰ Con esto se trató de vigilar en todo lo posible a quienes tuvieran la facultad de perdonar los pecados de los fieles y ser guías morales de estos, para ayudarlos a obtener finalmente la reconciliación con Dios.

En cuanto a la figura sacerdotal el Concilio puso especial cuidado, como ya lo hemos visto. En una de las constituciones se dio la instrucción a los visitadores para que vigilaran secretamente la calidad de vida que llevaban los clérigos en relación a su feligresía; esto para que se tuviera la certeza de que los sacerdotes cumplían con el requisito de ser ejemplos de rectitud y honestidad para los fieles. Por eso se mandó que fuese anotado todo lo que el dicho visitador viere en cada una de las parroquias a que llegare, instruyendo que:

Se informará secretamente de la vida y honestidad de los clérigos, si han desempeñado las cargas de sus oficios y cumplido lo mandado en estos decretos; si han reincidido en algunos delitos, o recibido algo que les esté prohibido por derecho o por este sínodo. Averiguará, fuera de lo dicho, si los clérigos o seglares cometen algunos pecados públicos o escándalos, si hay algunos concubenarios, blasfemos, usureros, casas de juegos prohibidos u otros vicios semejantes.²¹

Dentro del ritual católico, la cuaresma era una fecha importante puesto que se procuraba que el buen cristiano en esa época del año hiciera una confesión anual, y cumpliera los ayunos y penitencias mandados por los sacerdotes de sus parroquias. Por esto el Concilio determinó que:

También deben amonestar los párrocos a todos sus feligreses desde el domingo de septuagésima, para que no retarden la confesión hasta que se acerque la conclusión de la cuaresma, sino que más bien se preparen a ella de tal suerte que, con-

¹⁹ A fin de que las monjas se ocupen en el culto del Señor con una conciencia más pura e irreprehensible, ordena este sínodo a los prelados, o a las personas que en su nombre desempeñan el gobierno de los monasterios de las vírgenes, que cometan el cargo de confesores de monjas a sujetos de edad avanzada, prudentes y temerosos de Dios, que cada mes por lo menos las oigan de confesión y les administren la Sagrada Eucaristía en los términos que manda el sacrosanto Concilio de Trento, el cual previene también que el obispo o los otros superiores, además del confesor ordinario, señalen a las monjas, dos o tres veces en el año, otro extraordinario, que debe oírlas a todas de penitencia, imponiendo este sínodo a los prelados la obligación de cumplir este decreto.

²⁰ *Ibidem*, "Tít. I, Del cuidado..., § IV.- Sean rigurosamente examinados en orden a su pericia todos los que se consagren al tremendo ministerio de la confesión", p. 113.

²¹ *Ibidem*, Tít. I, § IX.- "Averigüe el visitador la vida de los clérigos", p. 231.

fesados antes de la semana mayor, reciban el santísimo sacramento de la eucaristía en el tiempo que ha determinado la Iglesia.²²

Es por esto que la temporada en la que se registraba mayor cantidad de confesiones ocurría en la cuaresma, ya que los fieles acudían con los sacerdotes o párrocos para cumplir con el mandato de la Iglesia de confesarse cuando menos una vez al año, y por este medio obtener la sanación de su alma a través de una buena confesión.

Entre las disposiciones del Tercer Concilio, relativas al sacramento de la penitencia ocupó un lugar destacado el sitio donde este debía administrarse, y al respecto ordenó que toda iglesia o parroquia contara con un confesionario que cumpliera con todas las características necesarias para no dar lugar a la tentación entre el confesor y la confesante:

Es justo que este sacramento que es la medicina de los pecados, se administre con tanta decencia que se destierre de él cualquier ocasión de pecar. Por tanto, manda este sínodo que se pongan en las iglesias asientos para oír las confesiones de las mujeres, de suerte que entre la penitente y confesor haya por medio una tabla con agujeros, o una rejilla por donde se oigan las confesiones. Estos confesionarios han de estar tan patentes que se vean tanto el confesor como la penitente. En los hospitales y ermitas no se confesará a las mujeres, a no haber confesionario en la forma que se lleva dicho; y en las casas particulares tampoco se oirán las confesiones sin necesidad.²³

EL DELITO DE LA SOLICITACIÓN EN FILIPINAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Las islas Filipinas, descubiertas en 1521 por Fernando de Magallanes, formaron parte del Imperio hispánico hasta 1571, siendo uno de los territorios incorporados tardíamente al Imperio, después que en 1565 se inició la colonización y la evangelización de este archipiélago, desde la Nueva España por el adelantado Miguel López de Legazpi, acompañado por Andrés de Urdaneta, el sistema de administración novohispano fue adaptado a las necesidades del territorio. Y así por una real cédula de 1º de junio de 1574 las Filipinas pasaron a depender oficialmente del virreinato de la Nueva España, constituyéndose como gobernación y capitanía general llamada “Reino de la Nueva Castilla”.²⁴

²² *Ibidem*, Tít. II, “De la vigilancia...”, § II.- Advertencia que deben hacer los curas en la cuaresma acerca de las confesiones”, p. 118.

²³ *Ibidem*, Tít. XII, § VI.- “Colóquense confesionarios en las iglesias, y cómo han de ser”.

²⁴ Así, la implantación de un sistema colonial creado para el mundo americano fue trasplantado a Filipinas con la encomienda, las haciendas, los impuestos, los monopolios, el comercio marítimo encabezado por la carrera del pacífico y el repartimiento que tomó el nombre genérico de “polo”. Las islas fueron divididas en provincias a cargo de alcaldes mayores y corregidores. Durante el siglo XVII las Filipinas estaban divididas en 12 alcaldías mayores con una Real Audiencia, que había sido fundada en Filipinas desde 1583. El poder central estaba representado por

En el aspecto religioso, la división eclesiástica en Filipinas, al igual que en la Nueva España se llevó a cabo fundándose una provincia eclesiástica o arzobispado en 1578 con sede en Manila, tomando en consideración el que las Filipinas estaban separadas más de dos mil leguas del virreinato de la Nueva España, y por la importancia de la posición estratégica del archipiélago para los contactos comerciales entre Nueva España y Asia; y con varios obispados sufragáneos fundados en 1591.

No obstante, las diferencias entre el archipiélago filipino y el continente americano no se manifestaron de la misma manera por la situación geográfica de las islas, lo que ha llevado a los especialistas a considerar a la población filipina como una sociedad colonial insular *sui generis* por la variedad de su población, las formas de dominación en manos de la “Frailocracia” y por las reacciones de las minorías españolas cuando sentían amenazados sus intereses.²⁵

En 1594 desde España llegó la orden de distribución de las órdenes religiosas en el archipiélago: los dominicos recibieron la mayor parte del territorio con las provincias de Pangasinán y Cagayán, y la responsabilidad de la evangelización de los chinos concentrados en el “Parián”²⁶ de Manila; mientras que los franciscanos, agustinos y jesuitas recibieron las provincias de Pampanga, Camarines, Tayabas y las Visayas.

Por otra parte Manila dependía del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España, y contaba con un comisario establecido en Manila, por lo que los casos de delitos y transgresiones religiosas importantes ocurridos en las Filipinas eran canalizados al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición novohispana. No obstante las dificultades geográficas y administrativas que esto ocasionaba.

En el caso de la administración de los sacramentos, el arzobispado de Manila seguía las normas establecidas por el Tercer Concilio Provincial Mexicano, y por lo tanto el sacramento de la penitencia estaba regulado por las disposiciones dadas por dicho

el gobernador y capitán general, el poder provincial lo manejaban los alcaldes para territorios sometidos a control español, y por unidades llamadas corregimientos, denominadas así porque oponían resistencia al dominio hispano; y el poder municipal estuvo dirigido por el alcalde del pueblo, los cabeza de barangay y la llamada “frailocracia” filipinas. En Oswald Sales Colín, “La inquisición en Filipinas: el caso de Mindanao y Filipinas. Siglo XVII” en Noemí Quesada *et al.*, *Inquisición Novohispana*, vol. 3, México, UNAM / UAM, 2000, pp. 255-270.

²⁵ La posición geográfica de las islas las llevó a mantener contactos con varios pueblos asiáticos y con los diferentes imperios que sostuvieron una presencia importante en el mar de la China. Las islas Filipinas eran un mundo completamente diferente al americano con una curiosa dicotomía mora-cristiana ya que Manila era un reino musulmán antes de la llegada de los españoles a estas islas, y después de las primeras incursiones holandesas de 1598 fue un hecho importante en la primera mitad del siglo XVII la presencia de los holandeses en la región. Todo lo cual llevó a la Corona española a reforzar sus mecanismos de dominio sobre el archipiélago, tomando en cuenta: el enfrentamiento entre moros-cristianos y protestantes-cristianos, la lejanía con respecto a Nueva España, la dificultad de poblamiento español o novohispano y la necesidad de defensa de las islas, *Ibidem*, p. 258.

²⁶ Del tagalo parian ‘mercado chino’. M. Méx. mercado (sitio público). Tomado de la RAE.

Concilio en lo relativo a las cualidades que debían tener los religiosos que aprobados con las licencias para poder confesar.²⁷

De aquí entonces la preocupación del Santo Oficio en las denuncias sobre el delito de solicitación, recibidas de todos los territorios que comprendía la Nueva España, incluidas las Filipinas, dónde en la segunda mitad del siglo XVII, ocurrió un caso de solicitación que por sus características se diferenció de los otros casos comunes de este delito, tratados y consignados por la Santa Inquisición novohispana. Este proceso fue distinto en sus formas y tratamiento porque, a diferencia de los procesos que se siguieron contra sacerdotes solicitantes de mujeres, este proceso fue el resultado de la denuncia que en contra de fray Francisco Tendilla, viejo confesor de la ciudad de Manila hicieron llegar al Tribunal de la Fe, dos jóvenes varones acusándolo de la práctica del “pecado nefando”²⁸ o sodomía.

EL PROCESO CONTRA FRAY FRANCISCO TENDILLA, RELIGIOSO DEL ORDEN DE LOS DESCALZOS DE SAN FRANCISCO, DE LA PROVINCIA DE FILIPINAS

En la segunda mitad del siglo XVII, el padre fray Francisco de Tendilla²⁹, religioso de la Orden de San Francisco, residente en el convento de Manila, fue acusado por el fiscal del Santo Oficio, Joseph de Omaña Pardo y Ossorio, por el delito de solicitación a dos hombres jóvenes llamados: Antonio de Perea residente del seminario de San Juan de Letrán de Manila, y Gregorio del Rosario, soltero vecino del pueblo de Benondes extramuros de dicha ciudad. En la causa criminal se acusa a este religioso de haber besado, y practicado tactos deshonestos con los muchachos, lo que provocó en él polución voluntaria.³⁰

Uno de estos jóvenes era Antonio de Perea, colegial del seminario de San Juan de Letrán de la ciudad de Manila, de edad de 17 años, quien denunció ante el comisario del Santo Oficio, fray Diego de San Román, que en el año de 1674 con motivo de las fiestas de San Pedro de Alcántara en el convento de San Francisco se confesó con el padre Tendilla y que después de ser absuelto, se regresó a confiarle algo que había olvidado y que quería que lo oyese en confesión. El sacerdote hizo que se hincara y que después se sentara junto a él, procediendo a besarlo y a querer tocar con sus manos, tocar las partes

²⁷ Como quedó referido en las anteriores líneas de este trabajo de investigación.

²⁸ Se entendía en la época por pecado nefando o sodomía aquella relación sexual entre personas del mismo sexo o por vaso indebido, por ejemplo, el sexo anal o el oral. Era delito contra la fe y las costumbres cristianas. Juana Inés Fernández López, *et al.*, *op. cit.*, p. 236.

²⁹ AGN, GD61 *Inquisición*, vol. 305, exp. 13, fs. 29, año: 1613-1679. “Información y Proceso contra fray Francisco de Tendilla, del Orden de los descalzos de Sr. San Francisco de la Provincia de Filipinas, Por Solicitante.” Manila.

³⁰ Según la Real Academia Española, se entiende por polución como: Efusión o emisión externa del semen. Bajo un criterio moderno sería la eyaculación.

genitales del declarante. Y que como este se defendió, forcejeó el padre Tendilla con él y tuvo polución voluntaria. Después de esto Antonio se alejó y dijo que no había hecho denuncia de este acto porque no tenía noticia que era obligación denunciar este delito. Esta denuncia la ratificó en el mes de julio de 1675, ante el mismo comisario, teniendo como testigos a fray Juan de Santa María y fray Domingo de Escalera de la orden de predicadores.

El otro muchacho, llamado Gregorio de Rossario, de 16 años, denunció ante el mismo comisario, fray Diego de San Román, que habiendo pedido ser confesado por el padre Tendilla el jueves santo del año de 1677, este antes de confesarlo lo besó y le tocó con mucha fuerza sus partes sexuales sobre la ropa, y luego lo confesó y lo absolvió. Después de la confesión en su celda, lo volvió a besar, cosa que repitió al año siguiente después de que el muchacho se acercara nuevamente al confesionario.

Este era un caso delicado, ya que si bien la solicitud hacia mujeres resultaba escandalosa y era muy mal vista, el requerimiento de un sacerdote hacia otros hombres para perpetrar el que en ese tiempo era llamado: “pecado nefando”, era calificado como un delito mucho más grave. Como resultado de las denuncias en su contra este clérigo fue investigado por el comisario de Manila por el delito de *solicitatione e puerorum* (solicitud a muchachos), sobre su vida, costumbres, y cargos que hubiera desempeñado dentro de la Iglesia. La primera denuncia se dio en el año de 1674 turnándose al Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. El fiscal de este santo Tribunal, ordenó entonces una investigación que comenzó en 1676 y cuyos resultados comprendieron otra denuncia de los mismos hechos cometidos en la cuaresma de 1677 por el mismo fraile. La investigación dio a conocer que Tendilla era un religioso de pocas letras pues dentro de su orden nunca había desempeñado un ministerio importante, de carácter sencillo, de edad de 69 años y pequeño de cuerpo y sin dientes y que habiendo obtenido una licencia para irse a España, no lo hizo por aducir que no podría llegar allá por su avanzada edad.

El 15 de febrero de 1678 se dio a conocer la orden de que el clérigo fuese enviado a comparecer al Santo Oficio de la Nueva España, comunicándole esta disposición al fraile el siete de noviembre de 1678, fue embarcado en una nao llamada Santa Rosa el 17 de junio de 1679, y llegó a la Nueva España directamente al convento de San Diego el 20 de agosto de 1680, permaneciendo en dicho convento detenido, hasta que presentara alguna mejoría en su salud para poder ser recibido en el Tribunal.

Tres días después fue citado por el fiscal del Santo Oficio, quien le pidió que declarara sus antecedentes en España y en Filipinas, y contrario a lo que se había averiguado de él en Filipinas, él decía que estudió gramática desde los doce años en Guadalupe, España, y artes y teología en Manila, y se ordenó de misa en Badajoz y pasó por otros conventos hasta llegar al de Valencia de Alcántara para establecerse en las islas Filipinas, donde había pasado más de 35 años en el convento de Manila.

Dijo no saber la causa de su comparecencia, después de lo cual el inquisidor Juan Gómez de Mier le ordenó volver al convento de San Diego en calidad de recluso, mientras se seguía la causa de la denuncia, la siguiente audiencia fue el 30 de agosto en la

cual ante el fiscal licenciado don Joseph de Omaña Pardo y Osorio le presentó una acusación en su contra por el delito de abuso en el ejercicio del sacramento de la penitencia al besar y tocar en partes prohibidas a sus hijos de confesión, de lo cual se desprende la acusación de haber cometido el pecado nefando con sus hijos espirituales en el lugar sagrado de la penitencia, faltando a sus obligaciones de cristiano todo lo cual lo llevó a faltar a su calidad de guía espiritual al interior del convento.

Se le acusó además de llevar a cabo el sacramento de la penitencia en su celda y no en el confesionario, para poder ejecutar con mayor libertad con sus hijos espirituales los tactos e inspecciones deshonestas de los que se le incriminó, contraviniendo así las disposiciones eclesiásticas, dadas en auto de 15 de marzo de 1668, sobre la forma y el lugar en donde debía llevarse a cabo la confesión, por lo cual se pedía para él pena de excomunión mayor. Pero ante las reiteradas negativas del fraile en aceptar su delito, el fiscal pidió para él no solo la pena de excomunión sino que fuese degradado del orden sacerdotal y entregado al brazo seglar para que fuese sometido a tormento hasta que confesara todas sus faltas.

Fray Francisco de Tendilla nunca se confesó culpable de las acusaciones en su contra alegando: 1) que en las fiestas de Alcántara no confesó a persona alguna por estar enfermo; 2) que era falso el que el confesara en su celda ya que en el convento de Manila donde él se encontraba no se permitía que ningún seglar entrara a las celdas de los religiosos; y 3) que nunca cometió los delitos de que el fiscal lo acusaba, por lo que no se le debían imponer las penas que este pedía para él, pues en su conciencia no tenía el haber cometido los delitos de los que se le acusaba.

Después de haber declarado todo esto, fue enviado nuevamente al convento de San Diego en calidad de recluso, y un día después el 31 de agosto de 1680, el señor inquisidor licenciado don Juan Gómez de Mier habiendo visto la causa, la consideró de poca sustancia (importancia) y por medio de un auto dispuso que el dicho fraile fuera reprendido y se le fuera levantada la pena de reclusión a la que estaba sujeto, liberándolo prácticamente de los cargos que tenía en su contra, y solo se le reconvino de abstenerse de cometer semejantes delitos, lo cual se lo notificó de manera oficial el 24 de septiembre de ese mismo año.

Finalmente fray Francisco de San Buenaventura Tendilla fue liberado de todas las acusaciones hechas en su contra por auto dirigido a fray Francisco de Santa Catalina custodio de la Santa Provincia de San Gregorio de Filipinas, mismo que dio a conocer tanto la exculpación del religioso como su muerte ocurrida el 17 de noviembre de 1680 en el convento de San Diego de la Ciudad de México.

CONCLUSIONES

Si bien el delito de solicitación era severamente castigado por el Santo Oficio, en los casos de que los sacerdotes hicieran propuestas deshonestas a sus hijas de confesión, este delito adquiriría una importancia mayor si los solicitados eran varones, y en este caso el Tribunal del Santo Oficio no solo imponía los castigos establecidos por las bulas papales y los edictos que al respecto del adecuado ejercicio del sacramento de la penitencia habían sido promulgados desde el siglo XVI; sino además por considerarlos dentro de las variantes del llamado pecado nefando, se turnaban estos casos al brazo seglar para que este impusiera las penas y castigos correspondientes a la justicia civil.

En el proceso que por delito de *solicitatio puerorum* se le siguió al fraile franciscano Francisco de San Buenaventura de Tendilla, ocurrido en Manila capital de las islas Filipinas, y ejecutado en el Santo Oficio de la Inquisición de Nueva España, a partir del año 1613, por ser dependiente el arzobispado de Manila del de la Ciudad de México, dicho proceso presenta características peculiares, ya que si bien hubo denuncias formales en su contra y el caso llegó hasta la capital del virreinato, el acusado nunca reconoció haber cometido las faltas por las que era juzgado, no obstante las reiteradas peticiones que el fiscal del Santo Oficio le hizo a lo largo de varias audiencias. Finalmente el inquisidor como máxima autoridad de este tribunal, lo exoneró de toda culpa, concediéndole mayor credibilidad a la palabra de fray Francisco de Tendilla, en calidad de confesor, que a las denuncias y respectivas ratificaciones que de estas hicieron bajo juramento de decir verdad los dos jóvenes filipinos Antonio de Perea y Gregorio de Rossario.

Del análisis del proceso se podría concluir que fueron diversos factores los que incidieron en la exculpación del clérigo: en primer lugar su calidad de español, ya que era más fácil que fueran juzgados y sentenciados los infractores de este delito que pertenecieran a las castas o a mestizos de calidad social inferior. En segundo lugar se podría suponer que las altas autoridades eclesiásticas consideraban el pecado nefando o *contra natura* dentro de la solicitación como algo más vergonzoso aún que el propio delito de solicitación hacia las mujeres hijas de confesión, y por esto demeritaban las denuncias de los jóvenes varones que acusaban de actos torpes y proposiciones deshonestas a los confesores. Y por último se podría deducir que por la avanzada edad y precaria salud del acusado, el inquisidor como máxima autoridad del tribunal, tomando en cuenta las reiteradas negativas del fraile en cuanto a declararse culpable del delito que se le imputaba como a su antigüedad en el ejercicio sacerdotal, emitió el auto que lo declaraba inocente y libre de toda acusación del pecado nefando en su contra. Desafortunadamente Tendilla murió apenas unas semanas después de habersele declarado inocente de los cargos que lo habían llevado hacer trasladado desde Manila a la Nueva España.

FUENTES DE CONSULTA

De archivo

AGN, Instituciones Coloniales, GD 61 *Inquisición*, Vol. 305, exp. 13, fs. 29, Año: 1613-1679. Información y Proceso contra fray Francisco de Tendilla, del Orden de los descalzos de Sr. San Francisco de la Provincia de Filipinas, Por Solicitante. Manila.

Bibliográficas

Díaz Miranda Lorenza Elena, *Instituciones jesuitas de alta enseñanza en Nueva España*, México, tesis de licenciatura, Unviersidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1972..

Fernández López Juana Inés, *et al.*, *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.

González Marmolejo Jorge René, *Sexo y Confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002.

Guerrero Galván Luis René, *Procesos inquisitoriales por el pecado de solitación en Zacatecas (siglo XVIII)*, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2003.

Haliczer Stephen, *Sexualidad en el confesionario un sacramento profanado*, España, siglo XXI, 1998.

Meyer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Salazar de Garza Nuria, *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, Puebla de los Ángeles, Biblioteca Ángelopolitana V, 1990.

Hemerográficas

Sales Colín Oswald, “La inquisición en Filipinas: el caso de Mindanao y Filipinas. Siglo XVII”, en Noemí quesada *et. al.*, *Inquisición Novohispana*, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 255-270.

Electrónicas

Sacrosanto Concilio de Trento, en <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>.

Glosario de términos religiosos y eclesiásticos, Conferencia Episcopal de Chile, en <http://www.diocesistuxpan.mx/PDFBIOC/GLOSARIO.pdf>.

LUJURIA, SOBERBIA, GULA Y OTRAS TRANSGRESIONES A LA LEY DE DIOS EN ALGUNOS CONVENTOS FEMENINOS NOVOHISPANOS (SIGLOS XVII Y XVIII)

L. Elena Díaz Miranda¹

INTRODUCCIÓN

Los conventos femeninos en la Nueva España, y en el mundo hispánico en general, además de corresponder a la mentalidad religiosa en extremo que caracterizó el mundo de la Contrarreforma después del cisma que dentro de la Iglesia católica provocó Lutero con el protestantismo, respondieron a la necesidad familiar y social que representaba el resguardo de la virtud y la protección económica de numerosas mujeres que, provenientes de todas las capas de la sociedad, no podían, por diversas circunstancias, encontrar el respaldo social, moral y económico que representaba un buen matrimonio, o quedarse solteras sin el amparo de familiares que se hicieran cargo de su manutención y protección social y jurídica

El enorme éxito que alcanzaron los conventos femeninos en las colonias americanas en la segunda mitad del siglo *xvi*, y sobre todo en la Nueva España —la más poderosa de las posesiones hispanas en el Nuevo Mundo— fue la mejor prueba de que, en efecto estas instituciones cubrieron los objetivos con los que fueron creadas: ser un refugio seguro para la mujer carente de derechos civiles y jurídicos dentro de una sociedad rígidamente estamentaria; constituir un motivo de orgullo y satisfacción para las familias que, perteneciendo a las clases privilegiadas no tenían los recursos suficientes para dotar a varias hijas para un matrimonio socialmente conveniente, pero que ingresando a una de ellas al convento² conseguían un enorme prestigio y gran consideración social. Una buena solución para las autoridades civiles y religiosas que veían en estas instituciones un espacio para la salvaguarda del honor y la virtud de un elevado número de mujeres, que sin recursos para llevar una vida digna en lo económico, encontraban cobijo y abrigo seguro en los colegios, beaterios, recogimientos, y conventos femeninos.

¹ UNAM-FES Acatlán.

² Los gastos derivados de la ceremonia de profesión de la vida religiosa de una mujer y su manutención dentro del convento, eran mucho más reducidos en cuanto al monto de la dote que la cantidad que los padres entregaban a algún mancebo de igual o superior clase social, a quien entregaban a una hija en matrimonio.

Desde niñas, algunas de las hijas de familias numerosas y económicamente pudientes, eran encaminadas a la vida religiosa por medio de juegos, lecturas y oraciones que las llevaban a querer emular las vidas de la Virgen o de los santos, y a considerar como la mayor gloria personal el hecho de convertirse un día en esposas de Cristo, anhelo que se cumplía cuando profesaban dentro de la vida religiosa, y con ello renunciaban totalmente a todo lo que había sido su vida anterior, incluidos un linaje nobiliario o el prestigio social y económico de la familia de la que provenían, para lo cual cambiaban sus nombres de pila, adoptando apelativos directamente relacionados, en primer lugar con alguna advocación mariana, o con los santos o imágenes de su particular devoción como por ejemplo: “Sor María de la Purísima Concepción”, “Sor Josepha de la Santísima Trinidad”, “Sor María de la Encarnación”, o “Sor Mariana de San José”.

LA VIDA FEMENINA EN LOS CONVENTOS NOVOHISPANOS

En la Nueva España hubo cincuenta y siete conventos de monjas fundados entre los siglos XVI y XIX dentro de los diversos obispados que comprendió el virreinato de la Nueva España (diecinueve fueron establecidos en el siglo XVI, quince en el XVII, diecinueve en el XVIII, y únicamente cuatro en el XIX). Solo en la ciudad de México y sus alrededores se fundaron veintidós: nueve de ellos fueron construidos en el siglo XVI, siete en el siglo XVII, y seis en el XVIII. Las órdenes religiosas que los conformaron fueron: concepcionistas, clarisas (franciscanas), agustinas, dominicas, capuchinas, y carmelitas; destacándose de entre todas ellas las monjas concepcionistas por la riqueza no solo de las fábricas de sus conventos, sino por el lujo de sus vestimentas, y las comodidades de las que gozaban al interior de sus celdas.

La vida al interior de estos espacios consagrados a la oración y a la práctica de las virtudes personales se regía por “Constituciones” o “Reglas” redactadas por sus fundadoras, y por normas y disposiciones internas particulares de cada orden, pero el elemento que unificaba el objetivo esencial de la vida religiosa en todos los conventos femeninos, independientemente de la orden a la que se perteneciera, eran los cuatro votos que cada monja juraba en el momento de su profesión, y a cuyo cumplimiento estricto se comprometía de por vida: la pobreza, la obediencia, la castidad, y la clausura.

Respecto a este último voto, cabe mencionar que la vida al interior de los conventos femeninos era diferente a la vida de los frailes dentro de sus claustros, ya que las monjas desarrollaban todas sus actividades dentro de su encierro sin poder salir jamás a la calle, y ni siquiera podían pisar los templos. Ni vivas ni muertas volvían al mundo, de allí que los espacios físicos de los conventos femeninos estuviesen adaptados a un tipo de vida en la que todas las actividades, necesidades cotidianas y relaciones sociales de estas “esposas del Señor” tenían que ser desarrolladas y resueltas en todos los aspectos allí dentro.

Este encierro total obligó a que los refectorios o comedores de los conventos femeninos fueran más amplios que los de los varones, que hubiese diferentes patios

interiores y jardines, y que las celdas estuvieran casi siempre aisladas unas de otras, llegando a ser estas habitaciones verdaderas casas independientes unas de las otras en las cuales cada monja tenía su recámara, los cuartos de sus criadas y esclavas y hasta su propia cocina.³ Monasterios hubo, como el de La Concepción en México, el de Santa Clara en Querétaro, o el de Santa Catarina en Arequipa, Perú, que eran verdaderas ciudades en pequeño, con calles interiores entre los claustros y las casitas de las monjas, plazas interiores, jardines, ermitas, y cementerios.⁴

De esta manera, aunque al principio de las fundaciones novohispanas los conventos femeninos eran habitados únicamente por las novicias y profesas, con el paso del tiempo, por licencias y concesiones otorgadas por las altas autoridades religiosas a las hijas de prominentes familias, los espacios conventuales se fueron llenando, además de novicias y profesas, de sirvientas y esclavas, “niñas”, “donadas”, “legas” familiares cercanas de las monjas, y algunas viudas protectoras del convento.⁵

Cabe destacar que ese mundo formado por mujeres de todas las edades y condiciones no solo se ocupaba de las oraciones y los oficios religiosos, también se practicaban allí dentro las artes y las letras como la lectura, la escritura, la caligrafía, la música y el canto; o las labores domésticas como los bordados, el trabajo de los textiles, la

³ Por lo general estas celdas eran mandadas construir por la familia de la joven que ingresaba al convento, o bien eran compradas por la nueva profesas o a los familiares de la última poseedora, a la muerte de esta (como en el caso de Sor Juana, que adquirió su celda-estudio por 200 pesos cuando murió una de las religiosas que habitaban allí). Algunas mujeres eran tan importantes que cuando ingresaban al convento, arquitectos de gran fama entraban a la clausura para construir sus moradas, como en el caso de la elegante celda construida en el Convento de Regina por Manuel Tolsá para la marquesa de Selva Nevada. En el plano del Convento de Santa Clara de Querétaro hecho en 1864, y referido en *La crónica de la provincia Franciscana de Michoacán*, se describen las setenta y seis casas de las opulentas monjas clarisas que habitaban en él. Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros de monjas en México*, México, UNAM-IIE, 1983, p. 12.

⁴ De aquí que en la novela de Joaquín Fernández de Lizardi, *La quijotita y su prima*, se refiera que un padre celoso obliga a su hija llamada Carlota, enamorada de un tal Welster, a entrar a un convento, diciéndole: “¿Acaso crees que en los conventos se pasa mala vida?, no hija, todo lo contrario, cuantas están allí están contentas sin echar de menos la calle para nada, ¿Qué te podrá faltar en el convento? Allí tendrás tu celda muy compuesta, tus macetas, tus pajaritos, y cuantas golosinas atepozcas [sic]. No te faltarán un peso qué gastar con libertad ni amigas con quienes amistar, tampoco carecerás de diversión pues en los conventos tienen sus días de recreo, sus visitas y azoteas; hacen también sus máscaras y mogigangas, sus jamaicas... en fin, no extrañan la calle para nada”.

⁵ Algunos ejemplos de esta heterogeneidad los tenemos en los Conventos de Santa Clara en Querétaro, o en el de La Encarnación en Chiapas, que eran verdaderas ciudades en pequeño con calles interiores entre los claustros, las casitas de las monjas, plazas, jardines, capillas, ermitas, y cementerios, donde habitaban en la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del XVIII, en cada uno de ellos, alrededor de cien religiosas profesas, más unas ochocientas más entre novicias, legas (mujeres que por falta de dote o por no poseer alguna habilidad particular como el canto, nunca profesaron), niñas (pequeñas que algunas monjas adoptaban bajo su protección y algunas de ellas conservaban esta calidad aún ya ancianas), sirvientas y esclavas, que asistían en todas sus necesidades a sus amas.

gastronomía y la herbolaria. No obstante, dada la heterogeneidad racial y social de que se componían los conventos femeninos, estos espacios dedicados primordialmente al estudio, la meditación y la práctica de los oficios religiosos, se fueron convirtiendo con el tiempo en escenarios donde frecuentemente se manifestaban comportamientos y actitudes que violaban en la vida cotidiana no solo la práctica de los votos de pobreza, obediencia, castidad, y clausura, que en su solemne profesión las religiosas habían jurado, sino donde no se respetaban los mandamientos de la ley de Dios y se recreaban con holgura toda clase de pecados y transgresiones a la moral y a las buenas costumbres.

Y así, dentro de estos pequeños universos donde una gran cantidad de mujeres consagradas a Dios se veían obligadas a convivir en un mismo espacio hasta su muerte, y dentro de rituales y prácticas religiosas muchas veces llevadas al extremo, se dieron toda clase de comportamientos, actitudes, y sucesos que, tanto en lo espiritual como en lo material, ponían en evidencia los sentimientos y las pasiones, desde las más sublimes a las más perversas, de las “esposas divinas”, las esposas espirituales del Señor.⁶

EL PROTAGONISMO PERSONAL O AFÁN DE NOTORIEDAD, EN OPOSICIÓN A LA OBEDIENCIA Y A LA HUMILDAD EN EL CONVENTO DE JESÚS MARÍA

El exclusivo convento concepcionista de Jesús María vivió a mediados del siglo XVII un escenario difícil y controvertido, ya que al mismo tiempo que se daban dentro de él importantes logros espirituales e intelectuales representados por la labor de diversas monjas notables en las ciencias y en las artes, se dio asimismo en algunas de ellas un mundo de falsa piedad, de erotismo inverso asociado con el daño físico, de aparecidos y de fantasmas, de demonios, y de culpas imaginarias purgadas o redimidas mediante autocastigos masoquistas. Conductas que preocuparon en su momento a las propias altas autoridades eclesiásticas.⁷

⁶ Pues las razones por las que las mujeres que conformaban estos espacios habían llegado allí eran muy diversas y complejas: las había convencidas de una auténtica vocación religiosa; otras llegaban por la búsqueda de un espacio donde desarrollar, sin interferencias externas, sus inquietudes intelectuales; otras más lo hacían por una seguridad económica para el resto de sus vidas ante el temor de enfrentar la pobreza; o bien, por no conocer, desde su más tierna edad, otro mundo que no fuese el del claustro (en el caso de las niñas adoptadas por las propias monjas por ejemplos), o por manipulación y conveniencia de parte de unos padres a quienes les daba prestigio social tener a una hija en el convento, no importando que esta tuviese o no una auténtica disposición para la vida religiosa.

⁷ El convento de Jesús María de la ciudad de México, fundado en el año de 1580 bajo el reinado de Felipe II para poder albergar allí, con la ayuda y la complicidad del arzobispo e inquisidor Pedro Moya de Contreras, a una hija suya ilegítima habida con la hermana del propio arzobispo. Esta pequeña llegó a la Nueva España a la tierna edad de dos años, fue bautizada con el nombre de Micaela de los Ángeles, y atendida por las monjas vivió en este convento con serias limitaciones físicas y psicológicas hasta los trece años en que murió según unas versiones, o en que perdió completamente la razón, según otras.

Los casos que a continuación se mencionan fueron referidos por un personaje notable contemporáneo a estos sucesos: don Carlos de Sigüenza y Góngora, el gran intelectual y hombre de ciencia, amigo de sor Juana Inés de la Cruz, quien se ocupa de ellos en su obra: *Paraíso Occidental*.⁸

Sigüenza describe la vida de ese convento a partir de su fundación, a finales del siglo XVI, mostrándonos aspectos muy interesantes de la vida de dos de sus fundadoras: sor Marina y sor Inés de la Cruz, quienes por sus duras prácticas ascéticas eran tenidas como santas por sus hermanas de profesión, y de otras monjas notables que se distinguieron como literatas y escritoras. Pero también se refiere a los extraños comportamientos de algunas de estas religiosas que ahora, con una mentalidad moderna, han sido considerados como muestras de falsa santidad, mitomanía o invenciones de milagros imaginarios, ascetismo morboso y masoquista, devoción exacerbada y otros excesos que en el afán de buscar notoriedad sobre sus compañeras llamaban sobre su persona la atención y la admiración no solo de la comunidad a la que pertenecían sino de las propias autoridades eclesiásticas, no vacilando en someterse a prácticas de sacrificio verdaderamente irracionales, aun contraviniendo la opinión que en contra de estos excesos manifestaban sus propios confesores. No obstante, de acuerdo con la mentalidad de la época, estas conductas fueron consideradas por sus hermanas de profesión, algunos de sus superiores, e incluso por el propio Sigüenza, como “actos extraordinarios de entrega a Dios para alcanzar la santidad a través del sacrificio y del castigo corporal”. Algunos casos notables de monjas que dentro de este convento desobedecieron las reglas de la Orden y a sus confesores en búsqueda de notoriedad por una actitud enfermiza de alcanzar la gloria, referidos por el célebre científico y humanista novohispano, fueron:

- Ana de Cristo, profesa en 1652, quien había diseñado un instrumento de tortura consistente en dos cruces añadidas de púas de acero a manera de escapulario, una que le lastimaba los pechos y la otra la espalda, cada vez que se azotaba con él le provocaba dolorosísimas llagas.
- Isabel de San Pedro, hija ilegítima y única de don Pedro Cortés, marqués del Valle, quien, tal vez por su condición de nacimiento, y sintiéndose impura por ello, pedía a sus hermanas que la pisasen y la ultrajasen continuamente “como quien merecía estar en el infierno por sus grandes culpas. Practicaba además, de manera cotidiana, extenuantes ayunos, y castigaba su cuerpo con cuatro cilicios de cadenetas. Murió pidiendo perdón a todas sus hermanas de ofensas y culpas imaginarias”.
- Antonia de Santa Clara, que solicitó licencia al arzobispo para tatuarse el rostro con un hierro candente con la leyenda: “Esclava del Santísimo Sacramento”, y

⁸ No era común que se permitiera a un extraño penetrar en la clausura femenina, no obstante es probable que el hecho de que una hermana de don Carlos, la madre Lutgarda de Jesús, fuera monja profesa en el convento de Jesús María, haya influido en las altas autoridades de la institución para permitir a Sigüenza el acceso a la vida interna de las religiosas de este convento.

ante la negativa del prelado, con un afilado puñal se inscribió ella misma dicha frase en el antebrazo.

- Francisca de San Lorenzo, quien acostumbraba azotarse bárbaramente delante de toda su comunidad, y en su necesidad de buscar notoriedad y protagonismo por medio de la compasión de sus compañeras, se amordazaba a la hora de las comidas y se ataba alrededor de los ojos un cilicio. A solas, se valía de las sirvientas de mayor fuerza física para que la azotaran con los instrumentos de tortura con tal crueldad que su celda quedaba salpicada de sangre. Y después de la golpiza ella colmaba de regalos a sus verdugos.
- Petronila de la Concepción, india donada, quien solía pedir a las religiosas que le enterraran en el cuerpo una gran cantidad de alfileres, y que hizo de su vida en el convento al servicio de las monjas, una cadena continua de sacrificios y castigos corporales.

Mención especial merece dentro de este grupo de monjas obsesionadas por el martirio y la búsqueda de la santidad a través del castigo corporal, sor Tomasina de San Francisco, infortunada mujer quien fue atormentada y castigada injustamente por su madre desde muy niña a causa de su belleza física. Más tarde, obligada por esta, ingresó al convento a la edad de quince años, pero pocos meses después antes de profesar, se salió de allí por, según dijo a su confesor, carecer de vocación. Fue casada después también por órdenes de su madre con un gentil hombre de la corte del virrey marqués de Baños, pero llevó con él una vida peor que la que había tenido con su madre.

Quedó viuda a los pocos meses de haber contraído matrimonio y con un buen caudal que le dejó su marido. Decepcionada de todo lo que había vivido hasta entonces, pretendió, otra vez por imposición de su madre, ingresar al convento, pero el dinero que tenía no le alcanzó para cubrir la dote requerida para la profesión, y se conformó con tomar el hábito de la Tercera Orden Franciscana. Con el tiempo y nuevamente obligada por su madre, logró ingresar por fin al Convento de Jesús María, en el año de 1669, donde desde novicia experimentó toda clase de enfermedades y tormentos provocados por ella misma, ya que ceñía a su cuerpo cilicios de cerdas y cadenas de acero, se cubría los pechos y la espalda con escabrosos ralladores que la hacían sangrar continuamente, y colocaba en sus zapatos agudos clavos que le hacían casi imposible el caminar. Y por si esto fuera poco era cruelmente azotada y humillada por su propia madre que habitaba con ella en el convento, queriendo convertirla a través de extenuantes penitencias en una verdadera santa. Y así, en medio de abstinencias, castigos, golpes y humillaciones por parte de su progenitora, severos ayunos y frecuentes caídas y accidentes físicos que inutilizaron su ya tan quebrantado cuerpo, murió esta monja excepcional en sus martirios y autocastigos, el 29 de abril de 1675, cinco años apenas después de haber profesado.⁹

⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, México, CONACULTA, 1995, p. 298 y ss.

RIQUEZA Y LUJO EXAGERADO: VANIDAD O VANAGLORIA PERSONAL EN CONTRAPOSICIÓN A LA HUMILDAD Y AL VOTO DE LA POBREZA

Pero no todo eran oraciones y contemplación, industria doméstica, y labores manuales o ritos históricos de falsa santidad en los conventos de monjas, pues en algunos de ellos, los de las concepcionistas sobre todo, cuyas familias pertenecían a la clase más alta de la sociedad novohispana, también se llevaban a cabo con gran frecuencia fastuosos ceremoniales muy a tono con los rituales barrocos a los que la mentalidad de la época era tan afecta. Dentro de algunos de estos exclusivos conventos como: la Inmaculada Concepción, Jesús María, San Jerónimo, y La Encarnación, las monjas desarrollaban, con autorización de la Regla, una lujosa vida cortesana que incluía visitas de los virreyes y altos prelados, tertulias y meriendas con los capellanes y otras visitas de distinguidos personajes, para quienes se organizaban al interior frecuentes saraos amenizados por religiosas que tocaban el arpa o la vihuela y que formaban coros de voces angelicales que embelesaban a dichos personajes.¹⁰

En estas verdaderas fiestas profanas en los conventos concepcionistas se disfrutaba de succulentas comidas, deliciosas confituras como: alfajores, jamoncillos, rosquetas, y empanadillas con que las monjas acompañaban el imprescindible chocolate; y cajetas, conservas y buñuelos entre otras muchas colaciones y manjares que ellas y sus sirvientas ofrecían a los altos prelados o funcionarios del gobierno en charolas de plata con fondos de carey, o pintadas y adornadas con paisajes y retratos. Todo esto servido en valiosas vajillas traídas de China.

Las fiestas y ceremonias religiosas eran excelentes ocasiones para mostrar la riqueza extraordinaria que poseían algunos privilegiados conventos femeninos, al lucir costosas alfombras orientales y reliquias de santos puestas en verdaderas obras de arte realizadas en oro y plata. En las fastuosas fiestas de Semana Santa, Pascua, Corpus Christi, y de las Vírgenes de los Remedios y de Guadalupe —por mencionar solo algunas de las más importantes— participaban, portando sus mejores galas, todas las iglesias, todos los conventos masculinos y femeninos, y todas las órdenes religiosas, además de las autoridades civiles, y el pueblo en general.¹¹

Las religiosas celebraban dentro de las capillas de sus conventos, a costos muy elevados, las exequias por las muertes de los reyes de España, de los virreyes muertos aquí, de los altos prelados, de los benefactores, y de otros personajes a quienes se sentían unidas por diversos vínculos. Entonces contrataban a los mejores artistas de la época: pintores, escultores, y ensambladores, doradores y entalladores, para elaborar monu-

¹⁰ Era tan importante dentro de los conventos contar entre sus religiosas con quienes tocaran con destreza un instrumento musical, o tuvieran una bella voz para el canto, que por poseer alguna de estas cualidades, se les eximía del pago de la dote a las jóvenes que demostraran poseer estas cualidades.

¹¹ *Monjas coronadas, Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, CONACULTA-INAH, 2002. p. 70.

mentos y arquitecturas efímeras que contribuían a mantener la pompa y la grandeza de los espacios donde se desarrollaba la vida de algunas ricas monjas novohispanas.

No obstante, de todas las fiestas que se celebraban por parte de los conventos, la “Fiesta de la profesión a la vida religiosa”, o ingreso formal y perpetuo al lugar en donde la joven novicia se transformaría en la “esposa divina”, era el acto más original, costoso y lucido al que una mujer que hubiera optado por la vida religiosa pudiera aspirar. Era la boda entre una joven que renunciaba para siempre al mundo encerrándose voluntariamente en el claustro y Cristo-Dios que se convertía en su intangible esposo. Novias sagradas, las futuras profesas debían seguir un fastuoso ritual cuyos gastos representaban verdaderas fortunas, sobre todo para sus familias que, a través de esta pública ostentación de riqueza, afianzaban su posición dentro de la estamentaria sociedad novohispana.¹²

Una vez terminado el tiempo del noviciado,¹³ la aspirante a monja recibía autorización para salir del convento y pasar unos días —los últimos en el mundo profano— con su familia. Así, la joven postulante vivía esos momentos de su vanidad terrena ostentando las joyas más valiosas y los vestidos más lujosos que le entregaban sus padres a manera de despedida. Estos a su vez se habían encargado previamente de hacer circular entre lo más selecto de la sociedad, las invitaciones para la ceremonia que convertiría a su hija en “monja de velo negro y coro”, es decir, no solo en “esposa mística de Cristo”, sino además en un personaje que dentro del convento adquiriría la capacidad y el derecho de intervenir en las cuestiones trascendentales de la institución, como la elección de la Priora, acto que se llevaba a cabo en el llamado “Coro bajo” del convento con la asistencia de todas las monjas profesas de la comunidad.

Tres días antes la muchacha salía de su casa en un lujoso carruaje que la paseaba por toda la ciudad, visitando a parientes y amistades quienes le ofrecían pequeños o grandes banquetes y recepciones, y la obsequiaban con medallas y monedas de oro para ayudarla con los gastos de la ceremonia de profesión, y despedirla de la vida mundana.

El día de la “Profesión” el templo del convento al que ingresaba la joven era ricamente adornado, profusamente iluminado, con música y un coro de voces extraordinario. El obispo encargado de officiar la ceremonia llevaba una riquísima mitra y ornamentos bordados en rojo y oro, y sus ayudantes asimismo iban lujosamente ataviados

¹² Refieren que en las ceremonias de “Toma de hábito de bendición” (noviciado), y de la “Profesión de coro y velo negro” de doña Agustina Ponce de León en el año de 1667, Don Cristóbal Ramírez, su hermano, gastó entre licencias del Arzobispado, comida, músicos indígenas, arcos floridos, repicar de campanas, cera, estampas, invitaciones, medallas, vestuarios, etcétera, la cantidad de 700 pesos en oro (cantidad muy elevada, si se toma en cuenta que una casa habitación bien construida valía entre 150 y 200 pesos como promedio). Alicia Bazarte, Enrique Tovar, y Martha A. Troncoso, *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001.

¹³ Aunque por lo general el tiempo reglamentario para la Ceremonia de Profesión de una novicia era de un año después de su ingreso, hubo ocasiones en que la joven esperaba varios años para convertirse en “monja de velo negro y coro”, ya que esto dependía del tiempo que la familia tardara en reunir la dote requerida por el convento.

en bordados de oro esperando a la postulante. Después del repique de campanas las puertas del templo se abrían, y una gran cantidad de personas vestidas con sus mejores galas entraban buscando el mejor lugar. Afuera tronaban los cohetes y adentro sonaba el órgano acompañando un himno solemne anunciando que la ceremonia comenzaba. La elegante joven acompañada de su madrina, y de un gran cortejo, entraba al templo, pero en lugar de dirigirse al altar mayor se arrodillaba frente al balaustre que miraba a la reja del convento. Lujosamente ataviada y enjoyada, y con un gran cirio encendido en la mano, era conducida ante el obispo quien la interrogaba para asegurarse de que ingresaba libre y voluntariamente al claustro, la bendecía, y la exhortaba a la práctica de las más elevadas virtudes, exaltando en todos aspectos su consagración a la vida religiosa.

Después de esta solemne bienvenida a la postulante, veinticinco monjas cubiertas de negro de la cabeza a los pies se postraban con la frente en el suelo, y con un cirio encendido en las manos conducían a la novicia al interior del coro bajo, donde la despojaban de sus lujosos atuendos y joyas, y le imponían el hábito de la orden, mientras del otro lado de la reja el sacerdote rezaba con la feligresía la oración: *Oremus, Deus omnípotens det tibi...* y bendecía cada uno de los elementos del hábito que de allí en adelante iba a portar, a medida que las monjas iban vistiéndolo con ellos a la desposada.

El momento más emotivo de la ceremonia era aquel en que se corría la cortina del coro bajo y se presentaba a la joven profesita vestida ya con las ropas que la acompañarían hasta su muerte, de rodillas, y con un cirio encendido en una mano y en la otra un pequeño Niño-Dios bellamente engalanado que simbolizaría de allí en adelante su matrimonio místico con la divinidad. Momentos después se iniciaba la misa solemne, y los coros entonaban la antifona: *Encended vírgenes prudentes vuestras lámparas que viene el Esposo...* Las religiosas cantaban el verso *Emitte spiritum tuum creabuntur*, el confesor pronunciaba la oración *Deus qui corda*, y luego toda la feligresía cantaba el *Te Deum Laudamus*. La novicia quedaba formal y perpetuamente convertida en esposa de Cristo en calidad de: “Monja de velo negro y coro”.¹⁴

El ritual de la imponente ceremonia concluía cuando la maestra de novicias llevaba a la nueva profesita a que abrazara a todas sus hermanas empezando por la abadesa a quien, puesta de rodillas, debía besar la mano en señal de obediencia.¹⁵

La monja profesita ocupaba a partir de entonces un importante lugar dentro del convento, y bajo esta calidad continuaba una vida de lujo y vanidad dentro de la comunidad, la cual comprendía habitaciones privadas dotadas con toda clase de comodidades

¹⁴ Esta expresión les otorgaba a las monjas profesas una gran importancia en la vida activa de la orden, ya que solo a ellas se les daba el derecho de voz y voto en la elección de abadesa, proceso que se llevaba a cabo precisamente dentro del llamado “coro bajo”, y que en determinados conventos provocó tales conflictos al interior, que el grupo de monjas que no estaba de acuerdo con la elección de tal o cual prelada, sencillamente abandonaba el convento y fundaban otra orden. Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Museo Nacional del Virreinato, CONACULTA-INAH, 2008, p. 98.

¹⁵ *Ibidem*, p. 99.

donde era asistida permanentemente por varias sirvientas y esclavas; el uso de costosas telas, encajes y joyas en la confección de sus hábitos; y comidas exquisitas con el disfrute del chocolate varias veces al día, todo esto violaba de manera flagrante el voto de pobreza, y favorecía los pecados de la gula y de la vanidad.

Para combatir estas conductas, en diferentes momentos a lo largo del período virreinal, y en particular durante la segunda mitad del siglo XVIII, se dieron importantes “Ordenanzas” por parte de las altas autoridades eclesiásticas para que estos excesos se remediaran, pero las disposiciones al respecto nunca fueron cumplidas ya que varias órdenes femeninas, y en especial las monjas concepcionistas, defendieron con escritos y protestas dirigidas a los obispos, un antiguo privilegio derivado de los usos y costumbres, que tenía que ver con el derecho de conservar dentro del claustro el status social y económico dentro del cual habían nacido, y con él sus privilegios de clase que incluían, además del lujo que las monjas gastaban en su estilo de vida al interior del convento, los elegantes festejos con que se celebraban los nombramientos de abadesas, aniversarios de 25 y 50 años de profesión en la vida religiosa, y suntuosas ceremonias funerarias de las monjas distinguidas cuya vida personal constituía un ejemplo de virtudes para sus hermanas dentro de la comunidad, además de otras importantes ceremonias del calendario litúrgico, y los acontecimientos directamente relacionados con la Corona española como: nacimientos, bautizos, matrimonios y funerales del rey y de su familia, y los que tenían que ver con el virrey y las altas autoridades eclesiásticas.

De todo lo anterior dan fe los numerosos retratos de monjas coronadas que se hicieron a lo largo del período virreinal en todo el mundo hispánico, donde en las cartelas que acompañan a estas imágenes se leen, tanto los aristocráticos orígenes de cada una de estas mujeres, como las cualidades y virtudes que ejercieron dentro del convento y que las hicieron merecedoras de toda clase de glorias y honores dentro de él, siendo entre todas ellas las monjas concepcionistas quienes pusieron en relieve el mayor lujo y riqueza dentro de sus espacios.¹⁶

LA IRA Y LA SOBERBIA EN OPOSICIÓN A LA OBEDIENCIA Y A LA HUMILDAD: LA REBELIÓN DE LAS MONJAS DEL CONVENTO DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN EN SAN MIGUEL EL GRANDE

Como ejemplo de la relajación de costumbres dentro de la vida religiosa femenina y las transgresiones a la Regla a que habían llegado las “esposas divinas” dentro de algunos conventos novohispanos en la segunda mitad del siglo XVIII, mencionaremos el grave conflicto que enfrentó, bajo posturas irreconciliables, a la comunidad del Convento de la Purísima Concepción de San Miguel el Grande durante el período comprendido entre los años 1759 a 1772.

El problema comenzó cuando un grupo de monjas conservadoras, siguiendo el ideal del pensamiento ilustrado del siglo XVIII que calificaba a la vida monástica en el mun-

¹⁶ *Ibidem*, p. 99.

do hispano en ese tiempo como: “decadente, dispendiosa, corrupta, ostentosa y falsa a los principios del cristianismo verdadero”, preocupadas por el relajamiento de costumbres que se venía dando desde mucho tiempo atrás al interior del Convento de la Purísima Concepción en la villa de San Miguel el Grande de la provincia de Guanajuato, trataron de volver a la estricta observancia de la regla de la orden de la Inmaculada Concepción, restableciendo la ya olvidada costumbre de la vida en comunidad, y suprimiendo la gran cantidad de esclavas y sirvientas que hacían demasiado cómoda la vida de las religiosas. Para esto desconocieron a la abadesa legalmente designada, y nombraron en su lugar a una de las religiosas reformadoras llamada María Antonia del Santísimo Sacramento.

Esta situación representó una verdadera anomalía dentro de la orden concepcionista, cuyos privilegios habían sido reconocidos y aceptados por autoridades civiles y religiosas desde su llegada a la Nueva España en 1540. El conflicto trascendió al exterior y enfrentó a don Juan de Villegas, vicario del convento, que vio en las reformistas una amenaza a la paz interna de esta comunidad mantenida durante más de dos siglos, y al obispo de Valladolid, don Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, que apoyaba a las monjas reformadoras en contra de las relajadas.

Phelipa de San Antonio, nueva abadesa nombrada por las monjas relajadas, en su afán de que las religiosas volvieran a sus antiguas costumbres de lujo y comodidades, apoyada por Cayetana de las llagas de Cristo, su asistente, llevó las cosas al extremo retando al propio obispo que apoyaba al grupo de monjas que defendían las reformas, y para demostrar su autoridad frente a ellas, durante la celebración de la Purísima Concepción de María, organizó una lujosa cena y una ruidosa fiesta con fuegos artificiales, invitando a participar en ella a los frailes del Convento de San Francisco. Pero lo más escandaloso de este asunto fue, que además mandó quitar las rejillas de la sacristía para que las monjas y novicias pudieran conversar y ser vistas por los frailes, lo cual rompía con la regla principal del convento que era la clausura.

Cuando el obispo confrontó a los dos grupos de monjas rebeldes: las relajadas y las reformistas, se dio una situación de locura dentro del convento, ya que unas se enfrentaban violentamente a las otras, lastimándose entre ellas mismas y hablando sin vergüenza y sin recato de lo que se les ocurría. Unos funcionarios religiosos decían que era una histeria colectiva como resultado de un mal funcionamiento del útero, otros decían que las monjas padecían epilepsia, otros que era una enfermedad enviada por Dios como castigo a tanta relajación, y otros más que todo esto era el resultado de una posesión demoniaca. El obispo llegó a la conclusión de que Phelipa y Cayetana habían desatado una epidemia del mal en el convento, manipulando en su favor a un grupo mayoritario de monjas. Y es que la carismática Phelipa les ofrecía a sus seguidoras la salvación eterna diciéndoles que ellas eran las elegidas por Dios, en oposición a las que aceptando vivir bajo un régimen tan estricto, sufrían mucho físicamente y tenían alucinaciones derivadas de los extenuantes ayunos.

La solución a la crisis que a lo largo de más de doce años vivió este Convento de La Purísima Concepción en Guanajuato fue muy complicada, pues el obispo Sánchez

de Tagle no podía deponer arbitrariamente a Phelipa, ya que las constituciones de su orden decían que las monjas tenían la libertad de escoger a sus autoridades y ella había sido elegida por mayoría; y por otro lado no pudo hacer mucho en defensa de las monjas reformadoras pues murió poco después. La carismática Phelipa solo duró en el cargo unos meses después del conflicto, y el asunto se fue enfriando al interior del convento. Y aunque el grupo reformador siguió pugnando por una estricta observancia de las reglas, las nuevas abadesas continuaron con los antiguos usos y costumbres, aunque no de manera tan abierta y liberal como antes del violento movimiento impulsado por las monjas reformistas.¹⁷

EL AMOR CARNAL ENTRE MONJAS Y FRAILES: EL PECADO DE LA LUJURIA EN VIOLACIÓN DEL VOTO DE CASTIDAD

Un proceso interesante respecto a relaciones carnales entre frailes y monjas en la segunda mitad del siglo XVIII, fue el que se registró en el año de 1777 “en el más estricto secreto”, ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en contra de los frailes Gregorio Bouza y Francisco de Guardia, prior y subprior, respectivamente, del Convento de San Agustín, ambos confesores de las monjas de la Soledad, agustinas recoletas del Convento de Antequera, Oaxaca, por solicitantes.

El asunto se inició el dos de enero de 1777 en la ciudad de Antequera, por la denuncia que ante el Tribunal de la Inquisición hizo el obispo de la diócesis de Oaxaca, don Joseph Gregorio Alonso de Ortigosa, por: “las ruidosas y escandalosas desavenencias entre el reverendo padre ministro fray Gregorio Bouza, prior del Convento de San Agustín, y su sub prior fray Francisco de Guardia, por las acusaciones que hizo el primero de “los más execrables delitos y correspondencia poco decente”, que este sostenía con algunas religiosas del Convento de la Soledad. A lo cual respondió el subprior que el padre Bouza también estaba implicado en iguales o mayores delitos con algunas monjas de los conventos de la Soledad y de la Concepción.

El Tribunal ordenó entonces que se averiguasen y examinasen las conductas de las madres María Cathalina de Jesús Nazareno, María Mónica de Santa Catalina y María Manuela de la Luz del Convento de la Soledad, así como también de la madre Isabel de Jesús en el de La Concepción, principales implicadas en la acusación para que:

Declaren el trato, correspondencia, amistad de palabra, por escrito o de cualquier otro modo, que hayan tenido con los referidos padres en portería, torno, reja, o confesionario, si las han requebrado, dicho o manifestado, en voz o por papeles, y acciones, dádivas, regalos, o prendas, o de otro modo intentos lascivos, provocativos o amorosos, malas doctrinas, poca subordinación a su Prelado, ocurrido

¹⁷ Margaret Ghowning, *Monjas rebeldes, la problemática historia de un convento mexicano*, USA, Oxford, University Press, 2006.

a los locutorios, torno, o portería con demasiada libertad, haciéndolas perder lo menos el tiempo [...].¹⁸

Así, el tres de enero, (apenas un día después de presentada la denuncia), se presentó el testimonio de la madre María Catalina de Jesús Nazareno, monja profesa de coro, de 33 años, del convento de “Monjas Mónicas recoletas de la Soledad” en Oaxaca, quien confesó haber mantenido una relación con fray Gregorio Bouza, prior del Convento de San Agustín, la cual comenzó en el confesionario desde el año de 1770, y se había continuado hasta el mes de julio de ese año de 1777. La religiosa declaró que las conversaciones y contactos entre ambos tenían lugar, tanto en el confesionario como en el torno, y consistían en intercambio constante de mensajes escritos, hasta que el padre don Leandro Ximénez, otro confesor a quien ella había acudido, le advirtió que todas esas expresiones con el prior no eran buenas, y que él los denunciaría a ambos ante el Santo Oficio.

Continuada la declaración de la monja, confesó que tanto ella con el prior como la madre Mónica de Santa Catalina con el sub prior, habían mantenido esta amistad ilícita:

[...] Preguntada si ha tenido iguales tratos con el referido Subprior, y que diga cuanto con este la ha acaecido, dijo: que con este nunca se ha confesado: que ha concurrido con él en el confesionario por espacio de cinco meses cuantas veces vino a confesar a su hija la Madre Mónica de Santa Cathalina, y las concurrencias se redujeron a decirle mutuamente mil tonteras, y disparates de amor profano, y torpe, y que en una ocasión delante de su hija dicha la dijo a la declarante que era una puta, y que en ella tomaría tener hijos, y no dolería a las que los tienen, y lo oyó todo la dicha Madre Mónica, porque estaban ambas [...].¹⁹

El interrogatorio continuó con la declaración de la madre María Mónica de Santa Cathalina, de 23 años, acusada de mantener relación ilícita con el subprior Fray Francisco Guardia, quien preguntada sobre esto, respondió:

Que se confesaba con el subprior hacia ya unos once meses y que habiendo entrado en confianza con pláticas inútiles y ociosas, en una ocasión cuando otra religiosa llamada María Catalina de Jesús Nazareno y ella estaban con el padre, oyó que éste le decía que era una puta que esto se lo dijo en contestación amorosa, y de requiebros, y que al mismo subprior había dicho otras varias cosas que le hicieron taparse los oídos y ya no acabo de oír la conversación [...].²⁰

¹⁸ AGN, *Inquisición*, GD61, Año 1777. Vol. 1150, Exp. 3, fs. 1-A 64. “El Sr. Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Fray Francisco Guardia, y contra el R.P. Gregorio Bouza, confesores de las monjas de La Soledad, agustinas recoletas, por solicitantes. Antequera, Valle de Oaxaca”, f. 7v.

¹⁹ *Ibidem*, f. 8.

²⁰ *Ibidem*, f. 9.

Declaró además que habiéndose confesado con otro padre, este le había dicho que lo que habían hecho ella y María Catalina era pecado y la reprendió ásperamente. Pero la relación con el subprior continuó, y los tres tenían frecuentes reuniones con el prior y la madre Luz y “pasaban el rato entre chacotas feísimas y palabras de amor”. Que almorzaban espléndidamente, y el prior enviaba a la madre Catalina su mismo plato y bocados partidos, Que en una ocasión le contó el padre subprior en el confesionario que él y el prior habían comido en casa de la madre de la declarante, y después el prior había dormido la siesta con una señorita con quien había comido en un mismo plato, y que se lo dijera a la madre Catalina para que por este motivo se peleara ella con el prior.

Habiéndosele preguntado porque “quebró” (terminó) su relación con el padre subprior y por qué lo había despedido, ella dijo que por qué este se “vendía” (se hacía pasar) por amigo de su hermano, y este le dijo en confianza al subprior algunos defectos y faltas del padre don Leandro Ximénez, (el confesor que había denunciado el caso), y que por este motivo todos quedaron en disgusto.

En la declaración tomada a la madre María Manuela de la Luz, de 20 años de edad, esta a su vez dijo que el padre prior le hablaba con mucha libertad a la madre María Cathalina, diciéndole que era un demonio, y que ella le correspondía en los mismos términos... que siempre almorzaban juntos, tanto el prior como el subprior con Cathalina y con Mónica, compartiendo los mismos bocados... que se entrevistaban con ellas en el confesionario, y que se intercambiaban recados todas las semanas con expresiones muy cariñosas. También declaró que la madre Cathalina, muy disgustada, le había contado que el padre Bouza le había dicho que era una puta y que “tomaría” (sic) en ella tener hijos.

No se sabe el castigo que se impuso a las monjas inculpadas en el caso, el expediente solo consigna el decreto que emitió el obispo don Joseph Gregorio de Ortigosa el catorce de enero de 1777, por el que se ordenó que se reunieran el doctor don Luis de los Ríos, rector del colegio seminario, de San Agustín, el Reverendo Padre Lector Joseph Rodríguez de la Orden de Santo Domingo, y el Reverendo Padre lector fray Aniceto de San Atanasio, “para que juntos dieran el dictamen sobre si eran delatables a la Inquisición estos hechos, guardando al mismo tiempo el mayor secreto posible sobre el caso”.

El dictamen emitido el 23 de enero por las más altas autoridades religiosas de Antequera fue: que tanto el prior como el subprior fuesen denunciados al Tribunal de la Inquisición por solicitantes, y que les fueran suspendidas las licencias para confesar monjas, dejándoles únicamente las de confesión de seglares para evitar el escándalo.²¹

En el mismo grupo documental referido encontramos otros casos de clérigos que intentaban seducir a las monjas en los conventos escribiéndoles encendidas misivas que despertaban la dormida sexualidad de sus hijas de confesión. Un caso al respecto fue la denuncia que por medio de una carta, María Ana, una religiosa del Convento de

²¹ Este proceso, como muchos otros más relativos a estos delitos, se encuentra inconcluso, solo se menciona al final que el subprior, fray Francisco Guardia, murió ahogado.

la Santísima Trinidad, de la ciudad de México, hizo a la Santa Inquisición, acusando al padre fray Joseph Sancha de haberle enviado una misiva donde le decía que: “deseaba besarla de la cabeza los pies”, y no solo eso sino que le pedía muestras de su amor.²²

Otro caso interesante de solicitud correspondiente también al siglo XVIII, citado por René González Marmolejo en su obra *Sexo y confesión*, es el de una religiosa del Convento de la Concepción, llamada María Theresa, quien declaró ante el Santo Oficio que el demonio la atormentaba desde hacía unos quince años con muchas tentaciones y representaciones lascivas, a lo cual contribuían los requerimientos que con un fuerte contenido sexual le dirigía en el confesionario el padre Lucas Mejía, quien en una ocasión dentro del sacramento de la penitencia se atrevió a decirle:

Piensa que esa persona consagrada con quien las tienes, junta su cara con la tuya, y su boca con la tuya? Y te da besos, y te mete la lengua en tu boca, y te da mordidas y juntando su pecho con el tuyo, y su barriga con la tuya, y abriéndote las piernas, te mete su miembro en tus partes y culeando para arriba y para abajo se derramaba y hechaba [*sic*] su semilla dentro y fuera de tus partes, y quedan juntas sus piernas, y las tuyas, y el gusto que tiene en tener un hijo tuyo [...].²³

Un proceso muy largo y escandaloso que impactó a la sociedad poblana de la época, ocurrido en las postrimerías del virreinato, fue el que el Santo Oficio siguió en contra del fraile franciscano José Ignacio Troncoso. Iniciado en el año de 1797 y concluido en 1810. Constituyó un claro ejemplo del pecado de lujuria o tentación carnal dentro del convento, ya que en contra de este fraile hubo serias denuncias acerca de los requerimientos amorosos que en el confesionario había hecho a varias religiosas. El proceso involucró además otras denuncias hechas en contra de otros clérigos solicitantes, entre los que destacó el bachiller don Francisco de Paz y Puente, rector del colegio de niñas educadas de Nuestro Señor de los Gozos, de la ciudad de Puebla.

El asunto inició con una denuncia formal ante el Tribunal del Santo Oficio, fechada el 7 de mayo de 1797, hecha por sor Manuela del Corazón de María, religiosa del Convento de Santa Clara, en Puebla, quien envió por medio de otro confesor, una denuncia al tribunal en contra del franciscano acusándolo de pretensiones amorosas en el confesionario, mostrando como prueba de ello un poema escrito por el fraile, que a la letra decía:

Ojos podéis buscar
otro modo de vivir,
pues yo no os he de sufrir
si siempre habéis de llorar

²² AGN, *Inquisición*, GD61 Año: 1772, vol. 1014, exp. 16, f. 255.

²³ AGN, *Inquisición*, GD62, “Relación de la causa contra Lucas Mejía”, vol. 910, exp. 1, f. 5. Citado por Jorge René González Marmolejo, *Sexo y confesión*, México, CONACULTA-INAH, p. 128.

Que tienes corazón mío
que dentro de mí no cabes
lo que tienes ya lo sé,
y tu como que lo sabes.²⁴

En cuanto fray José Ignacio supo de esta acusación en su contra, y para aminorar la pena él mismo se denunció el 20 de marzo de 1798, reconociéndose culpable de varios delitos de sollicitación. Primero mencionó que en 1783, cuando fue confesor en el Colegio de San Ignacio (Vizcaínas), tuvo tratos con una joven llamada María Ignacia Díaz Solórzano a quien veía con frecuencia y con quien había tenido ósculos (besos) y tocamientos deshonestos, declarando al respecto:

[...] regularmente la preguntaba por su salud, si estaba contenta en el Colegio, que la quería poner primero en un convento, después en casa suya que la pagaría, que la pondría zapatos de color, y mucha decencia, y estas cosas se las decía llamándola negrita, mi madrecita, mi alma, la alababa de hermosos ojos [...].²⁵

Declaró además que desde junio de 1797 en que llegó como confesor al Convento de Santa Clara, empezó a inquietar a varias monjas con sus halagos y proposiciones sexuales, como efectivamente lo manifestaron posteriormente varias religiosas, comenzando por Sor Manuela. Pero que de manera particular se había inclinado por María Paula de la Santísima Trinidad, una joven novicia que por ese tiempo estaba a punto de profesar, y que ingresada al convento desde los seis años por sus padres, no tenía clara su vocación por la vida religiosa. Él era un criollo que desde los 18 años había tomado el hábito de la Orden de San Francisco dentro del Colegio Apostólico de San Fernando, y que habiendo desarrollado su labor de evangelización en diferentes regiones de la Nueva España, había llegado a la ciudad de Puebla por el año de 1796. No se distinguía especialmente por su piedad ni por el cumplimiento estricto de las normas que la orden exigía, su naturaleza era más material que espiritual, de allí que disfrutara de manera particular la tarea que dentro del Convento de Santa Clara le encomendaran sus superiores, y que era la de confesar a las mujeres que en calidad de monjas, novicias, legas y personal de servicio, habitaban allí.

Y en el confesionario fue precisamente donde comenzó el cortejo del fraile con María Paula, a quien con sus artes de seducción volvió loca de amor, ella lo manifestaba buscando la más mínima ocasión para confesarse con él. Prueba de la gran atracción que sentía por ella es esta carta escrita en el rebuscado lenguaje de la época:

²⁴ AGN, *Inquisición*, GD61, años: 1795-1810, vol. 1385, exp. 14, fs. 1-138. “El Sr. Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra Fr. José Ignacio Troncoso, franciscano, recluso en el convento de San Cosme por solicitante. Pretendió extraer de la religión a una monja del convento de Sta. Clara”, f. 8.

²⁵ *Ibidem*, f. 15.

Mesías Querida, ¿dónde estás prenda cielo de mis pensamientos? ¿A dónde que no percibes mis suspiros y mis lamentos? Con esto me volví a antiguo penar y me quedé como los judíos esperando, o como los Santos Padres el Santo Advenimiento: yo no sé quién tendrá la culpa, si fuese tú me la pagarás toditas; y si fuese litas haré paciencia porque no es lícito disponer de lo ajeno. Avísame con certeza si se podrá hacer la misma diligencia hoy a la misma hora, y esto me lo dirás por la parte que ya sabes. Diles a litas que cuidado con el miedo, y que prosiga queriéndote mucho, hasta que llegue a quererte tanto como yo, que entonces sí.²⁶

Y una vez que el fraile consiguió sus propósitos con la joven profesa, buscaron ambos a una de las sirvientas del convento para que sirviera de intermediaria en los recados de amor que ambos se dirigían. La pasión había llegado a tal extremo entre ellos que, en cierta ocasión, la novicia fingió estar muy enferma y pidió que José Ignacio la escuchara en confesión. Este llegó hasta el lecho de la enferma, pidió quedarse a solas con ella y hubo trato carnal entre ambos, como lo pone de manifiesto la relatoría del proceso seguido en contra del fraile:

[...] Que con el frecuente trato que tuvieron en el confesonario y fuera de él, contrajeron mutuamente amor torpe y desordenado, tratándose con todas las expresiones que su cariño les sugería u dándole las manos y cigarros encendidos cuando la ocasión lo permitía, y que siempre la absolvía, aunque ella no se confesaba nunca de semejantes acciones y conversaciones y que también habría como dos tres meses por el tiempo de la epidemia de las viruelas lo llamaron para confesar a la misma religiosa en la víspera de la purísima o de Guadalupe sin que precediese cita ni noticia de que estaba enferma; y habiendo ido al convento como a las cuatro de la tarde la encontró en la cama aunque sin señales de enfermedad y la confesó pero que habiendo intervenido las más expresiones cariñosas se propasaron antes y después de la confesión a tener mutuos abrazos, ósculos, y tocamientos torpes y a recostarse ella sobre los muslos de él, en cuya confesión y acciones gastaron media hora, sin que las monjas percibiesen cosa alguna, y por fin le impartió la absolución; y sabía que al siguiente día le dieron el viático y que a los cinco o seis días ya bajo el confesonario continuaron en el antiguo y cariñoso trato.²⁷

Durante un año tuvieron entrevistas clandestinas hasta que planearon fugarse juntos valiéndose de la complicidad de Gertrudis, la sirvienta alcahueta, quien conseguiría las llaves de la entrada posterior del convento, y una vez que ella estuviera allí, él la ayudaría desde la parte de afuera. El asunto parecía fácil porque Gertrudis tenía amistad, tanto

²⁶ AGN, *Inquisición*, GD61 Año: 1795-1810, vol. 1385, exp. 14, fs. 1-138. “Proceso contra Fr. José Ignacio Troncoso, franciscano”, fs. 36-51.

²⁷ *Ibidem*, f. 24.

con la madre portera quien también colaboraría en la fuga, como con otra sirvienta que ofreció a María Paula dejar la puerta abierta para que esta pudiera salir. Así convinieron todos los involucrados en el plan que un lunes por la noche acudiría el fraile por el corral de la parte posterior del convento, y que Gertrudis le señalaría con golpes en la pared el lugar exacto por donde habría que sacar a la monja.

No obstante todo se vino abajo, porque alguien dio aviso a la priora cuando en vísperas de la fuga otra religiosa encontró las cartas por medio de las cuales se comunicaban los amantes. Estalló el escándalo en el convento y la denuncia de los hechos fue a dar al Santo Oficio bajo el concepto de “delito de solicitación”²⁸ en contra del fraile, quien al darse cuenta de que el plan había fracasado, sin decir nada a nadie se fue para la ciudad de México.

Se ignora la suerte que corrió la monja María Paula, lo más probable es que haya sido severamente reprendida y que haya permanecido en el convento hasta su muerte, confinada en su celda, bajo estrictas penitencias en castigo a los graves pecados que había cometido, pues además de haber violado el voto de castidad, había estado a punto de violar también el de clausura, compromisos perpetuos que había jurado en el momento de su profesión en la vida religiosa.

El fraile si fue sometido a juicio, pues aunque su defensor culpaba a la religiosa de ser un instrumento del demonio para perder su alma, aparecieron contra él otras denuncias de varias mujeres, quince en total entre monjas y novicias, que lo acusaban del delito de solicitación. Así, el 22 de abril de 1800 el Tribunal del Santo Oficio condenó a José Francisco Troncoso en una primera instancia, a reclusión provisional en las cárceles secretas del Santo Oficio, entendiéndose por tales ciertos espacios en el convento grande de San Francisco. Mientras durara esta reclusión se le prohibió predicar y administrar el sacramento de la penitencia, permitiéndosele únicamente celebrar el santo sacrificio de la misa y asistir a todos los actos de la comunidad en dicho convento.

Pero en la sentencia definitiva dada el 11 de marzo de 1801, el fraile solicitante fue condenado a destierro por diez años en los conventos de Jalapa y Tehuacán, y privación perpetua de ejercer el sacramento de la confesión, tanto a hombres como a mujeres.

Nueve años después de su destierro, el cinco de abril de 1810, José Francisco Troncoso solicitó al Santo Oficio que le fuera conmutado el año que aún le faltaba para cumplir su sentencia por reclusión perpetua en el Convento de San Cosme, aduciendo las muchas enfermedades que padecía, lo cual le fue concedido.

²⁸ Se entendía en esos tiempos por “solicitación” o (*Solicitatio ad turpia*), al conjunto de palabras, actos, o gestos que, por parte del confesor, tenían como finalidad la provocación, incitación, o seducción hacia el penitente, con la condición de que dichas acciones se realizaran durante la confesión, inmediatamente antes o después de ella; o bien cuando fingía el sacerdote estar confesando, aunque de hecho no fuese así. (Real Academia Española RAE).

BLASFEMIAS, MENTIRAS, SACRILEGIOS Y OTRAS TRANSGRESIONES A LA LEY DE DIOS EN LAS ESPOSAS DEL SEÑOR

Mencionaremos por último algunas conductas de monjas que dentro de sus conventos, en un afán excesivo de notoriedad escandalizaban a sus compañeras y a sus confesores con comportamientos considerados erráticos o de locura momentánea, dentro de los cuales las proposiciones heréticas, los supuestos pactos con el demonio, las acciones sacrílegas, y otras faltas en contra de la fe que habían jurado en el momento de su profesión, las llevaron a severas reprimendas de parte de las autoridades eclesiásticas.

Los documentos de la época refieren interesantes declaraciones de algunas religiosas que habiendo infringido las normas y mandamientos de la ley de Dios, buscaban por medio de la autodenuncia de sus culpas ante los altos dignatarios de la Iglesia, el perdón de sus pecados. Algunos casos de monjas blasfemas, sacrílegas, y heréticas, consignados en el Ramo Inquisición del AGN son los que a continuación se refieren.

- María Gertrudis Phelipa de San Joaquín, de 23 años, religiosa carmelita descalza en el Convento de Santa Teresa de Guadalajara, se autodenunció dos veces ante el Santo Oficio, la primera el 2 de julio de 1702, y la segunda en 30 de enero de 1703, por haber inducido, cuando ella tenía apenas 12 años, a tres indias en la villa de Aguascalientes a no creer que el Verbo Divino haya encarnado por obra del Espíritu Santo en el vientre de la Virgen María, y que esta no había quedado virgen ni antes ni después del parto, que no debían creer, como no creía ella, en que Nuestro Señor Jesucristo realmente estuviera en la hostia que consagraban los sacerdotes en la misa, y que tampoco debían creer en el misterio de la Santísima Trinidad. Se acusaba además de no creer en las imágenes ni en las reliquias de los santos, llegando a azotar la imagen de uno de ellos.

El tribunal siguió causa a esta religiosa por sus blasfemias y proposiciones heréticas, y se le mandó al Convento de Santa Teresa de Jesús de Guadalajara para ser reprendida de sus errores, y absuelta por un sacerdote capacitado para ello, haciendo hincapié al mismo tiempo en que se investigara “Quien había instruido a la madre Gertrudis en la doctrina cristiana, si había alguna persona de quien hubiese aprendido esos errores, y si había padecido alguna enfermedad de la cabeza, o melancolía, o escrúpulos”.²⁹

v

El expediente incluye varias cartas escritas por la madre Margarita de San Joseph, una declarándose esclava de Satanás donde se firma como “Luciferina”, otra declarándose esclava de la Virgen de los Dolores, y otras dos más dirigidas al inquisidor don Juan Ignacio María de Castorena. Se incluye asimismo la revisión del proceso por el propio

²⁹ AGN, *Inquisición*, Año 1703, vol. 722, exps. 21 y 22, fs. s/n; 369-402.

inquisidor, diciendo que el exorcismo que solicita la religiosa no puede realizarse en la clausura según el libro de los exorcismos, pero desafortunadamente el expediente se encuentra inconcluso, y no se sabe qué curso siguió este proceso que debió ser muy importante en ese tiempo por los cuestionamientos tan graves que una religiosa hace en contra de los dogmas y las verdades establecidas por la iglesia católica, y en consecuencia se ignora cuál fue la sentencia o el castigo aplicado por el Santo Tribunal de la Fe a esta monja transgresora.³⁰

³⁰ AGN, *Inquisición*, GD61 Año 1717, vol. 1029, exp. 6, fs. 179-192.

COMENTARIOS FINALES

Los novohispanos constituyeron una sociedad compleja y heterogénea, no solo en los aspectos étnicos y culturales, sino en la conformación de sus valores éticos, morales y religiosos; de allí que el estudio de las transgresiones que se producían no únicamente en lo social y en lo político, sino dentro de la religión católica, el elemento que permeaba todos y cada uno de los aspectos que comprendía la vida cotidiana de esa sociedad tan complicada dentro de la cual todo o casi todo se prohibía, pero que al mismo tiempo todo o casi todo se permitía, sea tan difícil, ya que lo que desde una perspectiva moderna no sería motivo de cuestionamiento o de castigo, durante la larga etapa del virreinato en nuestro país, no solo era causa de escándalo público, sino además los castigos que se imponían a los transgresores de estas normas, tanto por las autoridades civiles como por las religiosas, destruían para siempre la honra y la reputación del individuo que a los ojos de quienes imponían las reglas dentro de la vida cotidiana tanto en lo social como en lo religioso, hubiesen alterado o transgredido el orden social o moral tan sólidamente establecido y respetado sin cuestionamientos ni protestas.

El tema de las trasgresiones al orden moral y dogmático establecido por la iglesia católica que se cometieron dentro de uno de los grupos más privilegiados y respetados en la estamentaria sociedad novohispana, el de las religiosas consagradas a Dios dentro de los conventos, objeto del presente artículo, buscó, a través de fuentes documentales y escritas de la época, exponer los pecados y las faltas que esas “esposas divinas” cometieron por muy diversos motivos: falta de una auténtica vocación religiosa, necesidad económica, protagonismo personal, búsqueda de notoriedad, estados alterados de conciencia producto de ayunos y autocastigos corporales que las llevaban al paroxismo y a la enajenación, o simple falta de control de los impulsos sexuales que se habían comprometido a sofocar por el voto de castidad, al que las obligaban las reglas de todas las órdenes religiosas como un requisito “sine cuan non” no podían ser consagradas al servicio del señor.

Así los conventos femeninos novohispanos no fueron únicamente los luminosos centros de estudio, meditación, oración, creatividad en primorosas labores manuales, y cuna de artistas del canto y diversos instrumentos musicales, fueron también en su parte oscura, lugares donde anidaron y se manifestaron con gran fuerza y poder pecados capitales como la soberbia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia, y la pereza bajo su disfraz de melancolía y tristeza, pues si como dice Santo Tomás, “un vicio capital es aquel que tiene un fin excesivamente basado en el deseo”, los pecados o los vicios capitales son aquellos a los que la naturaleza humana se encuentra especialmente inclinada, pues el hombre por instinto lo desea todo: poder, comida, bebida, riquezas, y sexo.

El pecado, según la religión cristiana es una transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia grave, es una rebeldía contra Dios, así, las transgresiones que las propias mujeres consagradas a él cometieron dentro de los recintos donde, hasta la muerte, debían permanecer en continuo servicio y adoración, adquirieron alcances que en no

pocas ocasiones traspasaron los muros de estos espacios y llegaron al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición para ser juzgadas y castigadas según el peso de la falta cometida. Estas transgresiones que en contra de la ley de Dios llegaron del interior de los conventos al Tribunal de la Fe, fueron particularmente las que tenían que ver con la violación al voto de castidad al ser denunciadas por mantener tratos impropios y relaciones sexuales con algunos clérigos, o por dichos blasfemos y heréticos que atentaban en contra de las “Verdades y Dogmas de la Iglesia”.

No obstante, se podría decir que las transgresiones que las monjas cometían al interior de los conventos no solo tenían que ver con el ejercicio de una sexualidad prohibida o con las proposiciones heréticas que descalificaban los principios, normas y dogmas que por medio del Concilio de Trento, la Iglesia católica había establecido como verdades incuestionables, otros pecados o transgresiones a la ley de Dios que las monjas llevaban a cabo con la complacencia de la propia Iglesia fueron entre otros:

El pecado de la vanidad por el lujo exagerado que en habitaciones, ropajes, comida, y hasta en la propia ceremonia de profesión a la vida religiosa gastaban estas siervas del señor, en franca violación al voto de pobreza que ellas mismas habían jurado al ser consagradas como esposas de Cristo.

El pecado de la soberbia por la manera en que al tener el derecho de voto en las elecciones de la abadesa o priora, vetaban a quien no era de su agrado, llegando al extremo de que si un grupo no estaba de acuerdo con la designación que proponía la mayoría, se salían de ese convento y fundaban otro.

El pecado de la gula, puesto de manifiesto constantemente en los banquetes que en homenaje a las altas autoridades religiosas o civiles, o a sus benefactores, se organizaban en los conventos, en violación abierta de la virtud de la templanza.

Y así, entre convicciones y vocaciones auténticas dentro de la fe, pero también entre dudas y transgresiones a la ley de Dios, transcurrió la vida monacal femenina a lo largo de trescientos años de dominación española en nuestro país.

FUENTES DE CONSULTA

Documentales

- AGN, (Archivo General de la Nación) GD61, *Inquisición*, año 1777, vol. 1150, exp. 3, fols 1-64. *El Sr. Inquisidor fiscal del Santo Oficio contra Francisco Guardia, y contra el R. P. fr. Gregorio Bouza, confesores de las monjas de la Soledad, agustinas recoletas. Por solicitantes. Antequera, valle de Oaxaca.*
- AGN, GD61, *Inquisición*, años: 1795-1810, vol. 1385, exp. 14, fs. 1-138. *El Sr. Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra fr. José Ignacio Troncoso, franciscano, recluso en el convento de Sn. Cosme. Por solicitante. Pretendió extraer de la religión a una monja del convento de Sta. Clara.*
- AGN, GD61, *Inquisición*, año: 1799. Vol. 1372, exp. 11, fs. 1-32. *El Sr. Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio contra D. Antonio Torres, presbítero; fr. Pedro de la Sta. Cruz, religioso carmelita; fr. Juan de Sta. Teresa; D. José Oropeza, presbítero, y contra el Lic. D. José Lezama, rector del Colegio Carolino. Por solicitantes, denunciados por María Rosa de la Luz Martínez.*

Bibliográficas

- Bazarte Alicia, *et al.*, *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2001.
- Benítez, Fernando, *Los demonios en el convento. Sexo y Religión en la Nueva España*, México, Ed. Era, 14^a. Reimpresión, 2011.
- Fernández Félix Miguel (Coord.), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Museo Nacional del Virreinato, 2003.
- Ghowning, Margaret, *Monjas rebeldes, la problemática historia de un convento mexicano*, EUA, Oxford University Press, 2006.
- López Rosalva Loreto “La función social y urbana del monacato femenino novohispano” en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* María de Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Maza, Francisco de la, *Arquitectura de los coros de monjas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 3^a. Ed. 1983.
- Montero Alarcón Alma, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Museo Nacional del Virreinato, 2008.
- Muriel, Josefina, *Conventos de Monjas en la Nueva España*, México, Jus, 1995.
- Ramírez Montes Mina, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Sta. Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- Ramos Medina Manuel (Coord.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Carso, 2013.

- Sarrión Mora Adelina, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (S. XVI-XIX)*, España, Ediciones de Castilla-La Mancha, 2010.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso Occidental, México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Von Wobeser Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas / Jus, 2011.

LA UTILIZACIÓN DEL CONFESIONARIO POR LOS SOLICITANTES DEL COLEGIO DE PROPAGANDA FIDE DE LA ORDEN DE SAN FRANCISCO DE PACHUCA, SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL XIX

Felipe Durán Sandoval¹

A mediados del siglo XVIII la Corona española inició una serie de reformas dirigidas a disminuir los privilegios del clero y su influencia en la sociedad novohispana. En lo que respecta a las órdenes religiosas, se llevó a cabo una política de secularización de una gran parte de las parroquias que tenían a su cargo. Asimismo se trataba de retirar a sus miembros a la vida contemplativa. Sin duda, detrás de estas reformas hubo fuertes razones económicas, como puede verse por ejemplo con la venta de los bienes expropiados a los jesuitas luego de su expulsión en 1767, o los que fueron enajenados al resto de las congregaciones por medio de la Consolidación de Vales Reales. Pero su aplicación en buena parte se fundamentó en el argumento de “la relajación” de que fueron acusados los clérigos en general.²

En efecto, para el siglo XVIII había la percepción de que los miembros del clero, tanto secular como regular observaban un comportamiento contrario al papel que se suponía debían seguir. En tanto que portadores de la palabra de Dios, debían seguir el ejemplo de Cristo y guiar espiritualmente a los creyentes.³ Entre las conductas relajadas de las que se les acusaba se encontraban el gusto por los lujos, la embriaguez, andar en compañía de personas de dudosa reputación, tener amantes e incluso hijos y llegar a altas horas de la noche a sus templos o conventos.⁴

Una de esas conductas fue la solicitud de favores con contenido amoroso o sexual de los confesores a sus feligreses para lo cual podía valerse de halagos. Toda vez que el confesionario era el lugar idóneo en el que podían presentarse este tipo de peti-

¹ UAEH-ICSHU.

² Uno de los trabajos más recientes al respecto es el de Clara García Ayuardo, “Re-formar la Iglesia novohispana” en *Las reformas borbónicas, 1750-1808* en Clara García Ayuardo (coordinadora), México, CIDE / INHERM / FCE, 2010, pp. 225-287.

³ Ver 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. 226.

⁴ Testimonios y descripciones de este tipo de conductas pueden verse en la recopilación hecha por Agustín Rivera San Román, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y la Independencia*, Lagos de Moreno, Tip. de V. Veloz, a cargo de A. López Arce, 1888, T. 3, pp. 249-329.

ciones debido al aislamiento que debía tener, la Iglesia se preocupó por sancionarlas, en tanto que las consideraba pecado y delito al mismo tiempo.⁵ En ese sentido, se entendía que un religioso transgredía uno de los sacramentos del cristianismo, por lo que con ello se incurría en el delito de solicitudación.⁶

En este trabajo se estudia el comportamiento de los religiosos de la Orden de San Francisco de Pachuca durante el siglo XVIII y principios del XIX, mediante el análisis de los casos seguidos por el Santo Oficio de la Inquisición, institución encargada de sancionar la solicitudación *ad turpita* (para cosas torpes)⁷ por parte del confesor. El análisis se centra en las diferentes formas en que utilizaron el espacio sagrado del confesionario, para buscar y/o conseguir los favores de sus hijas y en ocasiones de sus hijos espirituales.

LOS RELIGIOSOS DEL CONVENTO DEL SAN FRANCISCO DE PACHUCA Y LA OBSERVANCIA DE LA REGLA

El Convento de San Francisco de Pachuca se estableció a partir de 1596 como parte de la provincia de San Diego, siendo sus fundadores franciscanos miembros de la Familia de la “Regular Observancia” o de la “Estricta Observancia” conocidos también como descalzos.⁸ En 1732 se le designó como Colegio de Propaganda Fide, aunque con la resistencia de sus integrantes, ya que se negaban a dejar de formar parte de la provincia de San Diego,⁹ sin embargo hacia 1771 aceptaron su nueva condición.¹⁰

Como los integrantes de las demás órdenes religiosas, los hermanos seráficos estaban obligados a observar sus constituciones y reglas. Sin embargo, en la práctica los miembros de todas las congregaciones tuvieron comportamientos que iban en contra de ellas. Esa situación causaba la preocupación de los ministros provinciales, quienes lo manifestaban en sus cartas de patentes recomendando a los frailes no llegar tarde a

⁵ Juan Antonio Alejandre, *El veneno de Dios. La Inquisición en Sevilla ante el delito de la solicitudación en confesión*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 7-8.

⁶ *Ibidem.*, p. 13.

⁷ Jorge René González Marmolejo, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, CONACULTA-INAH / Plaza y Valdés, 2002, p. 45.

⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, “La aspereza de la regla: la estricta observancia y la orden franciscana”, en *Revista del Centro de Investigación. Universidad Lasalle*, vol. 4, núm. 14, México, Universidad Lasalle, 2000, pp. 5-8.

⁹ Artemio Arroyo señala que se le ratificó como tal un año después, ver Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e Irredentos. El colegio misionero de San Francisco de Pachuca y sus intentos evangelizadores entre las sociedades chichimecas de la Sierra Gorda oriental. 1650-1750*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, 2010, pp. 137-147.

¹⁰ Jorge René González Marmolejo, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*, México, INAH, 2009, p. 76.

sus conventos, no fumar, no tomar chocolate, no usar sombrero ni montar a caballo.¹¹ En cuanto a la solicitación, en su libro *Sexo y confesión*, Jorge González Marmolejo ha consignado numerosos ejemplos de religiosos acusados por esta falta en Nueva España.

En 1809, un ministro provincial de la orden franciscana del Santo Evangelio reconocía que:

[...] algunos de nosotros religiosos súbditos, olvidando de sus más estrechas y sagradas obligaciones, se hallan complicados e incursos en detestables vicios, los que siendo tan perniciosos y notables en los seculares, son incomparablemente mayores en los religiosos, y con particularidad en los nuestros que por la estrechísima pobreza que protestamos debemos estar más distantes de todo lo que huele a codicia.¹²

Los franciscanos del convento de Pachuca no estuvieron exentos de ese tipo de conductas, a pesar de que por una parte, su orden fundadora había sido parte de un movimiento que se identificaba con la observancia de los votos de pobreza, obediencia y castidad que formaban parte de la regla franciscana, y por la otra, los misioneros fundadores de los colegios de Propaganda Fide, se preocuparon de que sus integrantes guardaran fidelidad a la regla primitiva. Uno de los elementos a tomar en cuenta en ese sentido era el hecho de que los religiosos de las órdenes mendicantes tenían una movilidad más o menos constante, en especial los miembros del Colegio de Propaganda Fide, por la labor de evangelización que debían cumplir en el septentrión novohispano.

CONFESIONARIO Y SOLICITACIÓN

La confesión como penitencia individual o privada fue implementada por la iglesia católica a partir del IV Concilio de Letrán (1215), asimismo se impuso la obligación a todo cristiano de llevarla a cabo y comulgar por lo menos una vez al año. Como tal tenía la finalidad de reconciliar al creyente que reconocía de forma oral frente a los ministros las faltas cometidas a los mandamientos de la fe. El papel del confesor era guiar al penitente sobre los pasos que debía seguir buscando redimirlo de la mejor forma posible, mediante el cumplimiento de una penitencia. El confesionario entonces se convirtió en el espacio en el que el pecador buscaba el consuelo, el perdón de sus pecados y la reconciliación.¹³

¹¹ Citado en Marta López Castillo, “La desobediencia franciscana como forma de disidencia durante la primera mitad del siglo XIX”, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3100/23.pdf>, p. 311, [26/05/2015].

¹² Citado en López Castillo, *op. cit.*, p. 312.

¹³ Asunción Lavrin, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la iglesia”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*. México, Conaculta, Grijalbo, 1989, p. 58. Marcela Aspell, “El sacramento de la confesión. Los manuales y las *sumas* de confesión”, en

Ahora bien, una de las preocupaciones de los jerarcas de la Iglesia fue la preparación de los sacerdotes, con ese fin se elaboraron diversos manuales y *sumas* de confesión, dirigidos tanto a los creyentes como a los confesores, los cuales tuvieron mayor divulgación con la invención de la imprenta. Los manuales buscaban instruir a los confesores sobre la forma de aplicar interrogatorios exhaustivos que rastrearán los rincones más profundos del alma de los penitentes.¹⁴

Uno de los aspectos de la vida de los feligreses que la iglesia trató de vigilar fue la sexualidad, ya que se consideraba que la única forma válida de ejercerla era mediante el matrimonio, el cual tenía la finalidad de asegurar la procreación. El sacramento de la confesión era de gran importancia para que los penitentes analizaran sus pensamientos a conciencia, pues como ha señalado Concepción Lavrin, se pecaba igualmente con el pensamiento que por medio de las acciones.¹⁵ El papel del confesor en el sacramento de la confesión adquirió entonces gran importancia, pues se le confirió la facultad de hurgar mediante los interrogatorios en la vida íntima de los fieles.

SOLICITACIÓN Y SANCIÓN

La primera bula emitida para sancionar el delito de solicitudación *ad actus inhoneustos* fue emitida en 1561 por Pío IV, quien dispuso que fuera el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición el encargado de investigar y castigar a todo sacerdote que incurriera en actos de esa naturaleza durante la confesión sacramental.¹⁶ En 1571 se estableció en México el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que dependía directamente del Consejo de la Suprema y General Inquisición de España.¹⁷

Apenas unos años después, es decir en 1577, se dictaron desde Madrid unas instrucciones que los Inquisidores de México debían tomar en cuenta para proceder contra los confesores solicitantes de actos torpes. En ellas se establecía que se incurría en ese delito si la solicitudación se hacía no solo en el acto de la confesión, sino también “próximamente a él antes o después”, incluso si el confesionario se utilizaba *in loco confessionis*, es decir sin haber confesión. En tales casos se aleccionaba sobre la captura de los transgresores, evitando la comunicación con cualquier persona, tomándoles de-

Anuarios del CIJS, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 431; Adriana Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión. La solicitudación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 24-29.

¹⁴ Aspell, *op. cit.*, p. 436.

¹⁵ Lavrin, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ Francisco Larraga, *Prontuario de Teología Moral*, Madrid, Imprenta de la Viuda e hijo de Marín, 1801, p. 154.

¹⁷ José Luis Soberanes Fernández, “La inquisición en México durante el siglo XVI” en *Revista de la Inquisición, Intolerancia y Derechos Humanos*, núm. 7, Madrid, Instituto de Historia de la Intolerancia, Universidad Rey Juan Carlos, 1998, p. 285.

claración y secuestrándoles sus bienes de ser necesario. También se establecía que las penas debían corresponder a la gravedad de los delitos y que podían llegar al destierro o la privación definitiva para predicar y administrar sacramentos. Además se hacía énfasis en que las sentencias se leyeran en sus propios monasterios y frente los religiosos del mismo.¹⁸

No sería sino hasta 1622 cuando algunas de estas medidas fueron retomadas en la bula papal *Universi dominici gregis*, elaborada por Gregorio XV según expresó, por haber recibido noticia de la práctica de la solicitación en los reinos de España y sus diócesis. Consideraba que los solicitantes abusaban de los penitentes, lo cual equiparó con “ofrecerles veneno en lugar de medicina” y afirmaba que eso los convertía en benefactores de los infiernos, por lo que ordenó que se castigaran esos excesos cometidos por los sacerdotes, ya fueran seculares o regulares

[...] que intentaran solicitar o provocar a cualquier persona a realizar actos deshonestos entre ellos o con cualquiera otros en el acto de la confesión sacramental o inmediatamente antes o después de ella o con cualquier ocasión o pretexto de confesar pero en el confesonario o en cualquier otro lugar en el que se oyen confesiones sacramentales o se elige para oír la confesión y se finge que allí mismo se está oyendo, o tuvieran con dichas personas conversaciones y tratos ilícitos y deshonestos [...].¹⁹

Con estas especificaciones, el pontífice no solo restringía al mínimo o anulaba las posibilidades de solicitación en el confesonario sino más allá de él. Además establecía en lo referente a las penas, que iban desde la privación de privilegios, a la inhabilitación definitiva, incluyendo destierro, condena a galeras y cárceles perpetuas.²⁰ Estas medidas fueron ratificadas en 1741, por Benedicto XIV en la bula *Sacramentum poenitentiae*, en la que además instruía a los confesores para que alentaran a los feligreses que hubieran sido objeto de solicitación a hacer la denuncia ante los inquisidores o los ordinarios de cada lugar.²¹

¹⁸ El documento se titula “Instruction del orden que han de tener los inquisidores de Mexico en los negocios que se offrecieren tocantes a los confesores que en el acto de la confesión solicitan a sus hijas de penitencia para actos torpes” y fue publicado por Antonio M. García-Molina Riquelme, “Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la inquisición de México” en *Revista de la Inquisición, Intolerancia y Derechos Humanos*, núm. 8, Madrid, Instituto de Historia de la Intolerancia, Universidad Rey Juan Carlos, 1999, pp. 98-100.

¹⁹ Ver Alejandro, *op. cit.*, pp. 233.

²⁰ La bula ha sido publicada por Alejandro, *op. cit.* pp. 235-238.

²¹ “Bula de Benedicto XIV *Sacramentum poenitentiae* contra solicitantes en confesión” en *Ibidem*, pp. 139-243.

CARACTERÍSTICAS DE LAS FUENTES SOBRE SOLICITACIÓN

La incidencia de la práctica de la solicitud en Nueva España no ha sido estudiada a profundidad por los historiadores, pero en general se estima que el número de casos fue considerable durante el siglo XVI, se ha calculado que a lo largo del mismo se registraron unos 247 casos.²² Solange Alberro, ha considerado que este tipo de casos casi desapareció durante el siglo XVII y que volvió a aumentar en el XVIII, la explicación que esta autora encontró a esa disminución de casos se debió al establecimiento de la normatividad tridentina.²³

Por otra parte Jorge González Marmolejo ha anotado que durante los siglos XVIII y XIX, hubo poco menos de 800 denuncias de mujeres solicitadas.²⁴ Considerando que en esta estimación no se incluyen los casos en que se involucraba a hombres y que en ella solo se toma en cuenta aquellos que se denunciaron ante la Inquisición, puede inferirse que la práctica era extendida entre los confesores. A ese respecto la afirmación de José Toribio Medina acerca de que a principios del siglo XIX la mayoría de reos de las cárceles del Santo Oficio eran solicitantes y que los que se encontraban ahí por otros delitos “apenas podían contarse con los dedos de las manos” puede ser ilustrativa.²⁵ No obstante, esa aseveración debe relativizarse pues para entonces, los casos de infidencia por ejemplo, aumentaron considerablemente.

Entre los casos que hemos localizado, en el fondo documental *Inquisición* del Archivo General de la Nación, unos 30 son denuncias presentadas contra religiosos del Convento de San Francisco de Pachuca, correspondientes al último tercio del siglo XVIII y la primera década del XIX.

Puede resultar sorprendente el número de denuncias si se toma en cuenta la observación que hizo el mismo González Marmolejo acerca de que en la primera mitad del siglo XVIII hubo en Nueva España una renovación en el espíritu misionero de las órdenes los franciscanos y los jesuitas, además de considerar que durante esa centuria se consolidó el papel rector de la Iglesia en las conciencias.²⁶ Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la corona española emprendió una serie de reformas eclesiásticas tendientes a limitar la participación del clero tanto secular como regular en la sociedad novohispana.²⁷ Entre las medidas tomadas pueden destacarse la disminución

²² Soberanes, *op. cit.*, p. 289.

²³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad, 1571-1700*, México, FCE, 2013, pp. 181-182.

²⁴ González Marmolejo, *Sexo y confesión*, *op. cit.*, p. 143.

²⁵ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, p. 340.

²⁶ González Marmolejo, *Sexo y confesión*, *op. cit.*, p. 19.

²⁷ Ver 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 / Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 358.

de privilegios, una política de secularización que obligó a un número considerable de religiosos a abandonar sus conventos y la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, de acuerdo con el contenido de los expedientes sobre los solicitantes de San Francisco de Pachuca, puede identificarse dos tipos de denuncia, una era la que presentaban las agraviadas, por ellas mismas o por medio de sus confesores, la mayoría de las veces aconsejadas por estos, la otra era la denuncia espontánea que hacían los religiosos confesando sus faltas o autodenuncia.

La documentación que incluye cada expediente es variada, puede ir desde una simple denuncia, o incluir procedimientos diversos que llegaban hasta la expedición de una sentencia. El estudio de los casos muestra las diversas formas de proceder de los denunciados ante las instancias correspondientes, ya fuera el Tribunal de la Inquisición en la ciudad de México o su comisaría en Pachuca. Asimismo permite ver los procedimientos seguidos por los inquisidores en la investigación de cada uno de ellos, las formas de aplicar los interrogatorios a los involucrados y a los testigos, y en algunos casos el seguimiento que hacían del comportamiento de los acusados.

CONDUCTAS DE LOS SOLICITANTES FRANCISCANOS ANTE EL CONFESIONARIO

Este trabajo se centra en las formas de utilización del confesionario por los religiosos de la iglesia del Convento de San Francisco de Pachuca con fines de solicitud de relaciones “torpes e inhonestas”, las cuales desde luego, iban más allá del sacramento de la confesión y tenían que ver con el pecado de la lujuria. Siendo este un sacramento tan importante para la redención de los penitentes y el confesionario un lugar con condiciones de aislamiento para que los creyentes pudieran reconocer sus culpas de manera íntima, los solicitantes utilizaron ese espacio de diversas formas, como se verá a continuación.

Los expedientes analizados pertenecen al ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación. A través de ellos se puede identificar algunas de las formas de proceder por parte de los religiosos que participaban en la confesión de los fieles. Como se ha mencionado, el lugar que estos ocupaban y la autoridad con la que estaban investidos resultaba estratégico para indagar sobre los comportamientos y la vida personal de los penitentes. Los confesores no siempre ejercieron el papel que se esperaba de ellos como guías y apoyo para que los fieles se reconciliaran con la divinidad. Aunque su función era ayudarlos a redimirse ante ella, hubo quienes aprovecharon su situación para tratar de beneficiarse, con el fin de satisfacer sus propias pasiones, incurriendo con ello en solicitud *ad turpia*.

A continuación enumeramos algunas de las conductas manifiestas en los procesos seguidos contra los franciscanos del convento de Pachuca, algunos de los cuales, reflejan conductas premeditadas y por tanto estrategias para la utilización del confesionario en busca de conseguir sus fines.

FORMAS DE SOLICITACIÓN EN EL CONFESIONARIO

La forma de solicitud más fácil de identificar para los inquisidores y por tanto de sancionar, era la que se llevaba a cabo dentro del confesionario. El solicitante lo hacía de diferentes maneras, ya fuera por medio de palabras de elogio o incitación de carácter sexual consideradas impuras o deshonestas. En 1753, una doncella española de nombre María Francisca Xaviera de Castañeda declaró que mientras confesaba sus culpas a fray Joseph Ignacio Moreno, este le preguntó por su nombre y que al decírselo, el religioso le dijo que a partir de entonces la llamaría Mariquita y además “que te he de tratar con este cariño, lo que no he de usar con las otras que confieso”.²⁸

Unos años después, (en 1757), se inició un proceso contra fray Joaquín Perdomo, quien había sido acusado por varias mujeres de iniciar sus confesiones diciéndoles “confiéstate, no te avergüences de mí, que ya sabes que te quiero mucho”. Una de ellas, Teresa Simona Palacios declaró que un día cuando pasaba por el confesionario, el religioso le hizo señas de que se acercara y que le preguntó por qué se iba tan seria sin hacerle caso, a lo que ella le respondió que sabía que él andaba con otra, y que entonces le contestó diciéndole “a ti sólo te estimo, te quiero, te adoro”.²⁹ María Antonia Ascoitia, de filiación española, al ser interrogada en 1774 luego de haber denunciado a fray Juan Díaz, dijo que este le había dicho algunas “palabras amatorias” mientras se confesaba, dirigiéndose a ella como “mi alma”.³⁰

Otro procedimiento seguido por algunos confesores era entregar mensajes por escrito a las penitentes. En 1799 fray Francisco Vela confesó haber sostenido varios encuentros con Paula Murillo, doncella, los cuales iniciaron por medio de “papeles cariñosos”. Afirmó incluso, que como ella no sabía escribir, él mismo le enseñó para que pudieran comunicarse de esa forma.³¹

En algunos casos se preguntaba a las casadas o viudas detalles de su vida íntima, en 1776 el comisario de la Inquisición en Pachuca, Mariano Iturriaga declaró que en confesión, una mujer le dijo que fray Francisco Orst mientras la confesaba, le pidió detalles de su vida de casada y que hablando de pecados del pasado “le preguntó si cuando pagaba el débito a su esposo la besaba e introducía los dedos en su naturaleza”.³²

Las solicitudes podían ser de manera directa. En 1779, por ejemplo, Mariana Illescas, española declaró en una ocasión que fray Francisco Orst le comentó su desconsuelo cuando un día la vio salir de la iglesia sin mirar a su confesionario y que en otra le dijo “yo quisiera que tú me hicieras todas las cosas que yo he menester” pero que a ella le pareció “que era chaza del padre”.³³ La solicitud incluso podía tomar forma de

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 923 exp. 17, f. 234.

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 957, exp. 1, f. 21.

³⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1140, exp. 14, f. 234.

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1468 exp. 12, fs. 135-136.

³² AGN, *Inquisición*, vol. 1534 exp. 4, f. 53.

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 1534, exp. 2, f. 19.

burla, en 1785, Mariana Gertrudis Carrasco, doncella de 34 años, acusó a fray Mariano de Consuegra de que luego de turbar su conciencia, le había “afeado y reprobado el voto de castidad” diciéndole que si él fuera su confesor, haría lo posible por quitárselo.³⁴

FORMAS DE CONTACTO CON LOS PENITENTES

Para algunos religiosos no era suficiente la solicitud mediante elogios o mensajes. Idearon diferentes formas de establecer contacto directo o indirecto con los penitentes. La rejilla que separaba a estas del confesor no era obstáculo para ese fin. Varios frailes confesaron que en algún momento acercaban sus dedos a la rejilla buscando tocar el rostro de las confesantes. En 1774, por ejemplo, fray Juan Díaz dijo haber aprovechado un agujerito que había en la rejilla, y “sin reflexión” sacaba la punta de su dedo provocando el contacto con la mejilla de Antonia Acosta, española soltera, mientras ella le contaba cosas de su vida pasada. No obstante, aseguró que nunca lo hizo durante el acto de la confesión,³⁵ con ello pretendía atenuar su falta.

En octubre de 1796, fue interrogado José Miguel Ibarra, boticario de dieciséis años, a quien se le preguntó con quien se confesaba, a lo que respondió que lo hacía con varios religiosos, dos de ellos eran fray Joaquín Plá y fray José María de Jesús Estrada, del colegio de San Francisco, y que ambos lo confesaban por el frente del confesionario y no a través de la rejilla de los costados

[...] sin abrazarlo ni taparlo con su manto ni con la manga del hábito, cuando han tenido que hablarle para que los oiga, y otro no los perciba, han bajado la cabeza y arrimado su rostro con el del que declara, le han hablado con afabilidad, y el padre Estrada, alguna vez que se le ha caído el pelo al declarante sobre el oído por donde lo escuchaba, le ha levantado el pelo el mismo padre para que no impida que perciba su voz, porque habla muy bajo.³⁶

El tacto directo con los penitentes no era la única forma por el que los confesores buscaban tener contacto con los penitentes, había también formas indirectas de hacerlo. En 1780, llegó al Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de México una acusación contra fray Francisco Orst de que entregó en el confesionario a María de Ordaz, viuda, unos cigarros “previniéndola que le había de volver uno a medio chupar, lo que había efectuado efectivamente al día siguiente por la rejilla, sin que en una ni otra ocasión hubiese habido confesión”.³⁷

Este mismo religioso tenía ya un proceso desde 1776 luego de haberse denunciado espontáneamente, motivo por lo cual se le seguía una investigación en Pachuca, en la

³⁴ AGN, *Inquisición*, vol.1243 exp. 1, f. 3.

³⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 1140, exp. 14, f. 219.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1367, exp. 7, f. 14.

³⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1534 exp. 5, f. 85.

cual algunas de las mujeres interrogadas declararon que el religioso les pedía una prenda que trajeran en su cuerpo como un paño o un relicario, prometiendo hacerles llegar luego unas reliquias. Una de ellas, de nombre María Dolores Romeo Zapata, a quien luego de preguntarle si se quería casar con él, el confesor le dijo que “quisiera tener una cadena para tenerla siempre atada con él”, y que le dio un “relicarito” diciéndole que lo trajera donde fuera a regir la naturaleza y ella pudiera decir “ahí va el padre Orst.”³⁸

FINGIR CONFESIÓN

Los religiosos solicitantes trataron de acercarse a sus hijas espirituales aprovechando la secrecía que ofrecía el confesionario. Por ello utilizaban ese espacio como medio para seducir o entablar pláticas “torpes” y “deshonestas”. Los inquisidores lo sabían muy bien, por ello preguntaban y recomendaban hacerlo a los comisarios locales en sus interrogatorios, si los denunciados fingían hacer la confesión o incluso absolver a los penitentes. La práctica parece haber sido común entre los religiosos del Colegio de San Francisco de Pachuca, anotamos aquí algunos ejemplos.

Fray José Ignacio Moreno de Ávalos reconoció haber tenido relaciones “amorosas” con una de las feligresas, de nombre Xaviera, dentro del confesionario, sin haberla confesado, además de tener “relación de actos deshonestos” con una mestiza de nombre María Teresa García. También aceptó haber tenido “platicas deshonestas” en el confesionario, con varias mujeres simulando confesión, una de ellas María Gertrudis Pabón, española del barrio de Belén, a quien dijo le preguntó en varias ocasiones “si le estimaba y quería” a lo que ella respondía que sí, pero afirmó que lo hacía “sin malicia ni mala intención”.³⁹ En 1805, Juana Paula Anaya denunció a fray Francisco Vela, quien dijo, la citó en el confesionario y una vez ahí le dijo que se acercara a la rejilla, que ella lo hizo

[...] y sin haber signado ni hecho demostración alguna previa a la confesión, le dijo que cómo le había ido el día que había estado con ella, que ahí tenía esa carta que había escrito ocho días habrá para dársela y no había. Esto fue prevenida, hincada la declarante, según tiene declarado, pero la entrega de dicha carta fue en el mismo confesionario, pasado al tiempo de irse, de modo que luego que le dio la carta, salió del confesionario sin hablar palabra.⁴⁰

CITAR EN LUGARES ALEJADOS DEL CONFESIONARIO

Sabiendo de la transgresión que implicaba la solicitud, algunos de los religiosos que decidían incurrir en ella, procuraban no hacerlo en el acto de la confesión, sino que más

³⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1594, exp. 3, f. 26.

³⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 923, Exp 17, fs. 236-239.

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1468, exp. 12, f. 144.

bien utilizaban el confesionario como lugar de encuentro con las solicitadas, para llevar a cabo sus fines de otras formas. Una de ellas era citándolas en lugares diferentes, argumentando que requerían hablar con ellas fuera del confesionario.

Siendo interrogada en 1753, una mestiza de nombre María de los Dolores, reconoció haberle confesado un amancebamiento a fray Joaquín Perdomo, este le inquirió para que “refrenara sus torpezas”, aunque la absolvió sin imponerle penitencia, “incitándola” para que regresara a confesarse con él la próxima vez, lo cual no hizo la penitente. Debido a ello, en una ocasión que la encontró en la calle, la reprimió y la citó en la portería del convento, en donde le dijo “para lo que yo te llamo es para que seas mi devota, tocándole impúdicamente los senos”.⁴¹ Como puede verse en este caso, el religioso trataba de beneficiarse del pecado confesado por María de los Dolores en el confesionario, pero no cometió la solicitud en el confesioinario.

En 1744 se presentó Teresa Xaviera para acusar a fray Joaquín Perdomo “como delincuente”. La denunciante declaró que el día de la Asunción de Nuestra Señora del año anterior, acudió al confesionario en el que se encontraba el acusado, a quien le dijo que quería tratar un negocio serio, a lo que el religioso le dijo que lo esperara en la portería del convento. Afirmó que esperó ahí y que fray Joaquín fue a preguntarle dos veces si ya había llegado las persona que aguardaba, sabiendo que no esperaba a nadie, tras lo cual volvía al confesionario, regresó una tercera ocasión en la que trataron el negocio por el que había ido, y que al terminar la solicitó diciéndole “¿Qué te parece que yo no te quiero? Pues sábette que te quiero”.⁴²

En 1774, una española de 25 años llamada María Antonia Ascoitia declaró bajo interrogatorio ante el comisario del Santo Oficio de Pachuca y dijo que fray Juan Díaz, confesor de la iglesia del colegio de San Francisco, luego de confesarla, “le mandó” que lo pidiera “como para que la confesara en su casa”. La interrogada dijo que así lo hizo dos veces, que la primera vez enviaron a otro confesor, a quien se le dijo que el enfermo no lo había pedido a él sino a fray Juan, y que este acudió la misma tarde. María Antonia, refirió que las dos ocasiones el religioso la solicitó recurriendo a besos, abrazos y tocamientos “dirigidos a pecar con ella”.⁴³

Las prácticas aquí citadas muestran que si bien el confesionario se consideraba como un espacio sagrado o “santo” (en palabras de algunos jerarcas de la Iglesia de la época aquí estudiada), que tenía la función de ayudar a los penitentes a confesar sus pecados y a reconciliarse con Dios, también tuvo otras funciones, que fueron las que los confesores solicitantes le dieron en la práctica, aunque todas ellas estaban prohibidas por la misma institución eclesiástica.

⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 957, exp. 1, fs. 4-5.

⁴² AGN, *Inquisición*, vol. 898, exp. 9, f. 87.

⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 1140, exp. 14, fs. 232-234.

CONCLUSIONES

La solicitud parece haber sido una práctica bastante recurrente entre los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de San Francisco de Pachuca, que formaba parte de las prácticas de relajación de las que se acusaba al clero durante el siglo XVIII y principios del XIX. A pesar de la emisión de disposiciones cada vez más estrictas por parte la Iglesia para tratar de combatirlo, su práctica persistió. El caso de los franciscanos de la ciudad de Pachuca es significativo tomando en cuenta que sus fundadores formaban parte de un movimiento de observancia estricta de la regla, y que los Colegios de Propaganda Fide perseguían la misma finalidad.

Siendo la confesión un sacramento que permitía a los creyentes reconciliarse con la divinidad, cuando habían incurrido en faltas que la ofendían, el confesionario era un lugar investido de sacralidad. El confesor que debía ser el conducto para ese fin, estaba preparado para guiar a los penitentes escuchando sus culpas y asignando las penitencias correspondientes para dicho fin. Aunque se trataba de hombres, que habiendo jurado guardar el celibato, también tenían que lidiar con sus propias pasiones y necesidades. Sin embargo su posición de autoridad frente a los creyentes, así como su preparación y la privacidad en que debía llevarse a cabo la confesión, les daba herramientas a quienes decidían incurrir a la solicitud.

Algunos de los franciscanos de Pachuca, aprovecharon esas circunstancias para solicitar y obtener favores de los penitentes de diversas formas, para ello, dieron diversas utilidades al confesionario. En este sentido, convirtieron un espacio consagrado a la reconciliación de los penitentes con la divinidad, en un lugar a modo para satisfacer sus pasiones, aun sabiendo que cometían una transgresión abierta a los preceptos de la iglesia católica. Finalmente, las diferentes formas de utilización del confesionario para fines de solicitud muestra por una parte, una premeditación de los confesores y por otra, formas de evadir o acaso disminuir su responsabilidad al incurrir en una falta tan grave, a pesar de que para el siglo XVIII las diversas disposiciones eclesiásticas que contemplaban la solicitud, prohibían su práctica dentro y fuera del confesionario.

FUENTES DE CONSULTA

Documentales

Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*.

Bibliográficas

Alejandro, Juan Antonio, *El veneno de Dios. La Inquisición en Sevilla ante el delito de la solicitud en confesión*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Arroyo Mosqueda, Artemio, “La aspereza de la regla: la estricta observancia y la orden franciscana”, en *Revista del Centro de Investigación. Universidad Lasalle*, vol. 4, núm. 14, México, Universidad Lasalle, 2000.

_____, *Redentores e Irredentos. El colegio misionero de San Francisco de Pachuca y sus intentos evangelizadores entre las sociedades chichimecas de la Sierra Gorda oriental. 1650-1750*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, 2010.

Aspell, Marcela, “El sacramento de la confesión. Los manuales y las *sumas* de confesión”, en *Anuarios del CIJS*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

García Ayuardo, Clara, “Re-formar la Iglesia novohispana”, en *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, Clara García Ayuardo (coordinadora), México, Centro de Investigación y Docencia Económica / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México / Fondo de Cultura Económica, 2010.

García-Molina Riquelme, Antonio M., “Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la inquisición de México”, en *Revista de la Inquisición, Intolerancia y derechos humanos*, núm. 8, Madrid, Instituto de Historia de la Intolerancia, Universidad Rey Juan Carlos, 1999.

González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002.

_____, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Lavrin, Asunción, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la iglesia” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, Asunción Lavrin (coordinadora), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, 1989.

López Castillo, Marta, “La desobediencia franciscana como forma de disidencia durante la primera mitad del siglo XIX”, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3100/23.pdf>, p. 311.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

Rivera San Román, Agustín, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y la Independencia*, Lagos de Moreno, Tip. de V. Veloz, a cargo de A. López Arce, 1888.

Sarrión Mora, Adriana, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio*

- (siglos XVI-XIX), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Soberanes Fernández, José Luis, “La inquisición en México durante el siglo XVI”, en *Revista de la Inquisición, Intolerancia y derechos humanos*, núm. 7, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos-Instituto de Historia de la Intolerancia, 1998.
- Taylor, William B. *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.
- _____, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Miguel Ángel Porrúa, 2003.

ENTRE DIOS Y LA LEY. LA JURA A LA CONSTITUCIÓN DE 1857

Enrique J. Nieto Estrada¹

En el siglo XIX hubo grandes rompimientos con el pasado colonial en diversos órdenes, uno de ellos fue el religioso, donde la iglesia católica perdió el predominio y por primera vez el Estado garantizó la libertad de cultos. Con ello aparecieron y crecieron en el país diversos credos religiosos y a la par con otras circunstancias las instituciones católicas perdieron parte de su hacienda y ciertas prerrogativas, como quedar sujetos al poder civil. La obligatoriedad de jurar cumplir y hacer cumplir la Constitución de 1857 presentó un dilema para los creyentes. Este trabajo pretende ubicar en el contexto jurídico y moral el acto de la “Jura a la Constitución de 1857”, para ello se revisaron dos casos: el primero se refiere a la pérdida y restitución del empleo de un funcionario público por abstenerse a prestar dicho juramento; y el segundo el encarcelamiento de un cura de San Luis Potosí por exigir a un feligrés la retractación y devolución de los bienes adquiridos a partir de las leyes de desamortización para contraer matrimonio religioso.²

Bajo esta perspectiva, es posible entender que las líneas de pensamiento que se consolidaron y enraizaron durante años en las mentes de los habitantes novohispanos, y la declaración de Independencia de la naciente nación mexicana, no implicó que sus hombres y mujeres cambiaran de manera automática sus paradigmas religiosos y políticos. De hecho, existen elementos que nos pueden ayudar a remontarnos y reflexionar en estos casos de conciencia que significó la libertad de creencia, algo visto en la actualidad como una conquista natural, pero que significó e implicó tremendas luchas en diversos ámbitos políticos, y en la conciencia de buena parte de la población mexicana que en ese tiempo era católica.

El meollo de este trabajo tiene que ver con dos tipos de deberes: uno religioso y otro político. Debido a las posturas y posiciones tanto del Estado como del gobierno eclesiástico, los sujetos creyentes quedaron en medio de la disputa entre estos dos ac-

¹ UAEH ICSHU. Área Académica de Historia y Antropología. eniest@hotmail.com

² Este trabajo es la inquietud despertada cuando en el proyecto “Rescate y preservación del patrimonio documental del estado de Hidalgo: los archivos parroquiales” (apoyado con fondos Promep) se encontró en el archivo de una parroquia una docena de retractaciones, firmadas por los fieles que años después de haber jurado la Constitución de 1857, dejaron manifiesta su voluntad a través de dichos documentos, su repudio al acto que los excomulgó.

tores, debiendo resolver dicho dilema: jurar o no la Constitución de 1857 o en su caso realizar la retractación pública, siendo ésta una de las pruebas de fe más grandes y simbólicas que la Iglesia exigió a sus feligreses durante La Reforma.

Puede ubicarse la génesis de este predicamento a partir de la Revolución de Ayutla, que inició con la proclamación del Plan, del mismo nombre, el primero de marzo de 1854 y modificado el 11 del mismo mes y año en Acapulco; tenía, entre otros fines, deponer de la presidencia al general Antonio López de Santa Anna; convocar a elección para presidente, y a un constituyente que diera como fruto una constitución que normara el camino del pobre y endeble país independizado apenas 34 años antes y que ya tenía en su haber dictaduras e imperios, sacudidos a través de la confrontación de grupos antagónicos, entre los que destacan los conservadores, que apoyaban solo una adecuación de la Constitución de 1824 y liberales, quienes proponían un dramático y radical cambio de rumbo, instaurar el federalismo y alcanzar algunos beneficios a través de la implantación del liberalismo que ya campeaba en algunas otras naciones.³

De acuerdo con el Plan de Ayutla reformado, los representantes previamente deberían ser electos por departamentos, lo que llevó a Emilio O. Rabasa a considerar que hubo señales de que la balanza podría estar a favor de los conservadores.

Ante el levantamiento liderado por el general Juan Álvarez, Santa Anna abandonó el país a inicios de agosto de 1855, y el cuatro de octubre de ese mismo año, el general Rómulo Díaz de la Vega sustituyó en la presidencia a Martín Carrera, ocupando el cargo del 12 de septiembre al tres de octubre de 1855; al día siguiente el general Álvarez la asumió, sin embargo, poco tiempo después, el 11 de diciembre de ese mismo año, fue nombrado el general Ignacio Comonfort como presidente interino, cuyo gobierno duró dos años y una semana, tiempo en el que decretó el “Estatuto Orgánico Provisional de la República mexicana”, el 23 de mayo de 1856. Este instrumento tendría duración solo mientras la constitución, que ya el congreso estaba elaborando, entrara en vigor (inició trabajos el 14 de febrero de 1856).

Finalmente y después de arduas y acaloradas discusiones, el congreso concluyó con el objetivo para el cual fue electo: la elaboración de la constitución que marcaría el rumbo del país. Este proyecto inició formalmente al cumplirse el Artículo 5 del Plan de Ayutla, que ordenaba convocar a un congreso extraordinario que elaborara un nuevo ordenamiento jurídico. Así, el entonces presidente Álvarez hizo la convocatoria el 16 de octubre de 1855 y se eligieron a 166 representantes. El 18 del mismo mes y año, Ponciano Arriaga fue electo presidente del Congreso y el *corpus* de los 128 artículos que conformó la Constitución fue terminada el 5 de febrero de 1857, mismo día en el que los constituyentes la juraron, al igual que el presidente interino, Ignacio Comonfort.

Dentro de estos sucesos es importante resaltar algunos aspectos de las relaciones entre el Estado y la iglesia católica que tuvieron serias e irreconciliables diferencias y

³ Emilio O. Rabasa, *Historia de las Constituciones mexicanas*, México, UNAM, 2004, pp. 58-59.

ambas instituciones emplearon un arsenal diverso para salir lo mejor librado de las encrucijadas que el ambiente político de 1855 presentó a los actores.

El anuncio de que se instalaría un congreso que tendría como uno de sus objetivos dotar a la nación mexicana de una constitución, abrió la puerta a la incertidumbre tanto de liberales como de conservadores, sin embargo estos preveían que los resultados de ese constituyente podrían trastocar el orden establecido e iniciar una gran transformación.

En aquéllos años, circulaban diversas alocuciones sobre el “liberalismo”, adoptado ya en otros Estados. La literatura de la época muestra el encono y la exclusión de las ideas. Dentro de sus detractores, encabezados desde Roma por el papa Pío IX. Uno de estos documentos, quizá el más famoso y polémico, fue emitido bajo el nombre de *Syllabus Errorum os aetatil errores*, si bien es tardío para el periodo al que queremos adentrarnos, ya que fue dado a conocer el ocho de diciembre de 1864, invoca algunos pronunciamientos doctrinales desde inicios de la década de 1830, entre los que destacan la Encíclica *Mirari* del papa Gregorio XVI, del 15 de agosto de 1832; el Breve *Arcano Divinae Providentiae Consilio* del 20 de noviembre de 1846 de Pío IX; las Encíclicas *Qui pluribus*, del nueve de noviembre de 1846; la *Noscitis et Nobiscum* del ocho diciembre 1849; la *Singulari quidem* del 17 de marzo de 1856; las Alocuciones *Quisque vestrum*, del cuatro octubre 1847; la *Ubi primum*, del 17 diciembre 1847; la *Quibus quantisque*, del 20 abril de 1849; la *Quisque vestrum*, del cuatro de octubre de 1847; la *In consistoriali*, del primero de noviembre 1850; la *Acerbissimum*, del 27 septiembre 1852; la *Singulari quadam perfusi*, del 9 diciembre 1854; la *Probe memineritis*, del 22 enero de 1855; la *Cum saepe*, del 26 julio de 1855; la *Nemo vestrum*, del 26 julio de 1855; la *Nunquam fore*, del 15 diciembre 1856, entre otros documentos.⁴

A los ojos de la iglesia católica, el gobierno de México había atentado en su contra con la ley que desincorporaba los bienes de la iglesia y de las comunidades de 1847 (conocida también como Ley Lerdo), condiciones suficientes para que el clero, esta vez encabezado por el obispo de Sonora y que más tarde sería nombrado arzobispo de México, que tuvo una destacada participación en el conflicto religioso de mediados del siglo XIX. Se trata del obispo José Lázaro de la Garza y Ballesteros (1785-1862), quien ese mismo año de 1847 dio a conocer su desaprobación a través de un opúsculo sobre los bienes de la Iglesia.⁵

Cuando se hizo la convocatoria para el constituyente en 1855, la Iglesia católica vio con preocupación que los resultados podrían no serles favorables y desde sus fueros,

⁴ *Colección de las Alocuciones Consistoriales, Encíclicas y demás Letras Apostólicas citadas en la Encíclica y el Syllabus de 1864 con la traducción castellana*, Editor Tejado, 1865. Existe otra edición del mismo año bajo la autoría de Andrés Posa y Morera, editado por J. Roca. Otra edición es *Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del sumo pontífice, junto con la encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864*, México, Escalerillas, 1874.

⁵ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Bienes de la Iglesia. Opúsculo escrito por el Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros, Obispo de Sonora, quien lo dedica a sus diocesanos*, Culiacán, (5 de abril), Imprenta de Andrade y Escalante; reimpressa en Morelia por Ignacio Arango, 1847.

el arzobispado de México envió comunicados dirigidos a los párrocos de su jurisdicción (cordilleras) en los cuales pedía a su congregación hicieran oración para que Espíritu Santo iluminara a los constituyentes y cuyas resoluciones fueran benignas con la Iglesia.

El Congreso que tenía la finalidad de hacer la nueva constitución, inauguró sus sesiones el 18 de febrero de 1856. Sin embargo y a pesar de los rezos católicos, los constituyentes presentaron el 16 de junio de ese mismo año un proyecto al que habían llegado después de intrincadas discusiones que firmaron los integrantes de la “comisión de Constitución”. Su presidente confesó una semana antes que en materia religiosa, tuvieron muy fuertes discusiones. Resalta la leyenda de León Guzmán, integrante y propietario de dicha comisión, que puso de puño y letra: “suscribo el proyecto que precede á reserva de votar contra diversos puntos capitales en que no estoy conforme”; así como la de Escudero: “[...] a reserva de votar contra diversos puntos capitales”.

De acuerdo con Tena Ramírez “los comisionados Ocampo (este incorporado en la comisión el 22 de febrero por el cabildeo de Arriaga para incorporar a un par más y equilibrar las tendencias e ideologías, al dominar los moderados), Romero Díaz y Cardoso, no firmaron el proyecto ni tampoco hicieron algún pronunciamiento particular”.⁶ Se votó el 25 de mayo de 1856 y se publicó tres días después.

Dentro de los problemas y discusiones que tuvieron los comisionados, destaca el artículo 15, cuyo fin era normar la libertad de culto y que se transcribe a continuación:

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPÚBLICA MEXICANA

[...]

Art. 15.- No se expedirá en la República ninguna ley, ni orden de autoridad que prohíba ó impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los interés del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional.⁷

El líder de la Iglesia católica en México que encausó y dirigió la resistencia de los católicos contra la Constitución de 1857, a su proyecto y a las Leyes de Reforma en general,

⁶ Felipe Tena Ramírez T., *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*, México, Porrúa, 1997, pp. 573 y 596.

⁷ Este proyecto se dio a conocer el 16 de junio de 1856 Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 556. El texto del proyecto es el que sigue:

“PROYECTO DE CONSTITUCION

En el nombre d Dios y con la autoridad del pueblo mexicano.

Los representantes de los diferentes Estados que componen la República de México, llamados por el plan proclamado en Ayutla el primero de mayo de mil ochocientos cincuenta y cuatro, reformado en Acapulco el día once del mismo mes y año, y por la convocatoria expedida el siete de noviembre de mil ochocientos cincuenta y cinco para constituir á la nación bajo la forma de República democrática, representativa, popular, poniendo en ejercicio los poderes con que están investidos, cumplen con su alto encargo decretando la siguiente [...]”.

fue el arzobispo de México José Lázaro de la Garza y Ballesteros, que substituyó a Manuel Posada y Garduño, quien murió el 30 de abril de 1846. El prelado De la Garza y Ballesteros, asumió el arzobispado el 30 de septiembre de 1850 de acuerdo con la bula que expidió el papa Pío IX en Roma. Sin embargo, no tomó posesión sino hasta el 11 de febrero de 1851, pues tardó tres meses en dejar la diócesis de Sonora, de la que fue obispo desde 1837, en donde había fijado su posición sobre los bienes de la Iglesia al escribir el opúsculo ya mencionado *Bienes de la Iglesia*, en 1847. Debido a la postura crítica que mantuvo contra el Gobierno y las Leyes de Reforma, el presidente Juárez lo exilió en 1861 y murió en España al año siguiente.⁸

Bravo Ugarte, en general, da cuenta de la intensa oposición al pensamiento liberal y a las leyes emanadas del Estado por parte del arzobispo a través de sus escritos, los divide en cartas pastorales; de las 27 que emitió, siete son para manifestar a su feligresía su inconformidad con las leyes liberales y la forma en que deberían actuar ante lo que calificaba de atentados a la verdadera religión; cuatro opúsculos y seis oposiciones ante el Gobierno;⁹ siete sermones que fueron impresos, aunque no se conoce la versión impresa del incendiante que dio en el Sagrario en marzo de 1857 y en el cual anunció la excomunión para quienes apoyaran las leyes liberales. Emanado de este sermón, lo que trascendió fue la cordillera que envió a los párrocos de su jurisdicción, misma que veremos más adelante.

Ante esta proposición por parte de la comisión de Constitución, la Iglesia católica mexicana, a través de su arzobispo, hizo público su repudio al proyecto, en particular al artículo 15 (que arriba transcribimos), el tres de julio del año de 1856, mandándolo imprimir en la imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, con el título de *EXPOSICION QUE EL ILLO. SR. ARSOBISPO DE MEXICO ELEVA AL SOBERANO CONGRESO CONSTITUYENTE, PIDIENDO LA REFORMA DEL ARTÍCULO 15 DEL PROYECTO DE CONSTITUCIÓN*.¹⁰

En el documento el arzobispo de México pidió “reprobar el artículo 15 del proyecto de constitución y acordar que no se haga novedad en lo que sobre Religión y culto ha estado y está vigente en la República”. Luego lo desmenuza en tres apartados y critica la incorporación de la tolerancia religiosa y que no se podrá impedir el ejercicio de cualquier otra; la religión católica como exclusiva de los mexicanos y la protección que le deberán garantizar las leyes “justas y prudentes”. También aseguraba que solo podía haber una religión verdadera, motivo por el cual pedía que se retomara el texto de la Constitución de 1824 en materia religiosa: “La Religion de la nacion mexicana, es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nacion la protege por leyes sábias y justas, y prohíbe el

⁸ José Bravo Ugarte, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana (1821-1943)*, México, Editorial Jus, 1949, 2 tomos; t. I, pp. 328-329.

⁹ *Ibidem*, pp. 333-336.

¹⁰ Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Episcopal, *Secretaría arzobispal*, serie ficios del gobierno, caja 93, exp. 15, f. 4.

ejercicio de cualquiera otra”. Entre los argumentos expuestos, el arzobispo consideraba que la tradición religiosa del pueblo mexicano era añeja y que durante siglos solo se había permitido una sola religión: la Católica y Apostólica Romana.¹¹

Pero como ya se comentó, Garza y Ballesteros ya había alzado la voz, cuando era obispo de Sonora y otro congreso constituyente, el de 1846 rumiaba, además de una nueva constitución, la Ley de Desamortización, la cual fue promulgada el 11 de enero de 1847, encargándose de la presidencia Valentín Gómez Farías (quien había sido electo como vicepresidente), al sustituir a Antonio López de Santa Anna, quien tomó el mando castrense para enfrentar la embestida norteamericana. Para mediados de enero de 1847, apareció el reglamento respectivo. Estas disposiciones tenían el fin específico y explícito de hacerse de recursos hasta por quince millones de pesos por los “bienes de manos muertas”, (distribuidos de la siguiente manera: diez para el arzobispado de México; dos para la diócesis de Puebla; uno y un cuarto para la de Guadalajara; 850 mil a la de Michoacán; 500 mil a la de Oaxaca y 400 mil a la de Durango) ya fuera por su venta o hipoteca, con el fin de financiar la guerra contra Estados Unidos. De acuerdo con José Luis Soberanes, en la década anterior, hubo negociaciones con la iglesia católica para que financiara la defensa de México, ya fuera autorizando la hipoteca de parte de sus bienes, o por préstamos, pactados o forzosos, como el de 850 mil pesos, argumento que sería utilizado por la misma Iglesia al oponerse a la primera desamortización. Después de una breve sublevación, dicha ley fue abrogada por el presidente Santa Anna, con previa anuencia del Congreso para que el 29 de marzo, a menos de dos meses y medio de vigor, y la vicepresidencia, ocupada por Gómez Farías, desapareciera. A cambio, la iglesia donó dos millones de pesos para hacer frente a la invasión de Estados Unidos.¹²

Ante esta propuesta que la Iglesia católica vio como una embestida, el entonces obispo de Sonora, Garza y Ballesteros, escribió y publicó en 1847 su opúsculo *Bienes de la Iglesia*.¹³ En su representación en la que el arzobispo de México pedía que no fueran enajenados los bienes de la iglesia, firmada el 1 de julio de 1856, menciona categóricamente que “Fuera del bien que en todo tiempo ha resultado al público de los auxilios que la Iglesia ha prestado al gobierno, no es menor otro que voy a mencionar [...]”.¹⁴ Sobre la desa-

¹¹ “[...] no es de ahora, sino de siglos atrás la voluntad general del pueblo mexicano sobre que se conserve la Religión en los mismos términos con que siempre ha estado, sin permitir el ejercicio de otro culto que no sea el católico [...] el pueblo mexicano es sinceramente católico, apostólico, romano: sabe que su Religión desaprueba y condena cualquiera otra religion y culto que no sea el que ella prescribe; y por lo mismo no puede decirse que el articulo sea conforme á su voluntad.” *Ibidem*.

¹² José Luis Soberanes Fernández, *Los bienes eclesiásticos en la historia constitucional de México*, México, UNAM, 2000, pp. 51-60. Sobre el contenido y pormenores de esta ley, véase *ibidem*.; Tena, *op. cit.*

¹³ Imprenta de Andrade y Escalante; reimpressa en Morelia por Ignacio Arango, 1847.

¹⁴ Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Representación del Illmo. Sr. Arzobispo de México al supremo gobierno, pidiendo la derogación del decreto sobre desaparición del dominio y posesión que hasta ahora han tenido las*

mortización de bienes que se intentó realizar en 1847 y la que sí se concluyó casi diez años después, recaerá la obligación de los católicos que adquirieron o se beneficiaron con los bienes de la iglesia a pedir perdón, retractarse o abjurar de estos hechos para volver al “seno de la iglesia” que daba la seguridad y certidumbre de haber cumplido la misión del hombre.

LOS ANTECEDENTES A LA RESPUESTA DE LA IGLESIA CATÓLICA POR LAS JURAS ANTICLERICALES: LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El primer gran ensayo de constituciones anticlericales que enfrentó a la feligresía con los burócratas fue en Francia, cuya constitución, emanada de la Revolución Francesa, puso en disyuntiva a los funcionarios públicos que tuvieron que jurar el nuevo marco legal que atentaba contra las prerrogativas de Roma, que respondió con virulencia, de manera muy similar a como lo hizo en México medio siglo después.

Es importante retomar esta experiencia porque con ello se demuestra que las reacciones y respuestas que dio Roma a través de sus representantes diocesanos, no fue nueva, solo una adaptación a las circunstancias mexicanas, aprovechando las experiencias de Francia.¹⁵

El trabajo de Juan Natividad Costa, quien fue párroco de Alta-Haya de la diócesis de Tulles en Francia, publicó un libro¹⁶ en el cual narra lo que aconteció al respecto en las postrimerías del siglo XVIII. A consecuencia de la Revolución Francesa, abandonó su parroquia y murió en Italia en 1796. Fue testigo de los “ataques” a la religión por la Revolución francesa.

Con el designio de restablecerá, compuso esta Obra sin ánimo de imprimirla [...] en breve tiempo se sacaron varias copias, hasta que en fin, muerto ya su autor, se imprimió y fue recibida con tanto aplauso, que en el discurso de cinco años se volvió a imprimir hasta tercer vez en Roma. Un ejemplar de esta tercera edición llegó a mis manos [del editor] por la bondad de un amigo, [...] (Prólogo del traductor).¹⁷

Con la Revolución Francesa, los cambios en lo eclesiástico tuvieron sus repercusiones en la curia romana. Los ideales liberales consideraban un cisma de la Iglesia católica al querer construir una iglesia que no estuviera alienada a las decisiones del Papa. No hay duda que

corporaciones eclesiásticas sobre bienes raíces, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1856. AHAM, *Episcopal, Secretaría Arzobispal*, serie oficios de gobierno, caja 93, exp. 15.

¹⁵ Básicamente se trata de la excomunión a quienes atentaron contra las prerrogativas políticas, económicas u sociales de la Iglesia, y de la exigencia de la retractación para recobrar el estado de comunión.

¹⁶ Juan Natividad Costa, *Manual del misioneros, o ensayo sobre la conducta que pueden proponerse observar los sacerdotes llamados al restablecimiento de la religión en Francia*. s.p.i. Palma en la imprenta de Brusi, 1813.

¹⁷ *Ibidem*.

al triunfo del movimiento, muchos religiosos salieron de sus monasterios. Para quienes lo hicieron sin el consentimiento de sus superiores “y por su capricho dexaron el habito” se les consideró apóstatas, al igual que los que aceptaron parroquias o funciones de gobierno por parte de los “obispos intrusos” Para ellos, la excomunión fue la resolución que el Papa anunció en el Breve del 19 de marzo de 1792, pero salvaba de este entredicho a quienes no hubieran aceptado a convivir con religiosos de diferentes órdenes; quienes “desertaron” de su orden o ministerio para salvar la vida a causa de la persecución que se dio en contra de religiosos y a “Aquellos que por temor o por flaqueza han hecho el juramento cívico o el de la libertad, y de la igualdad, sin participar en el cisma, y sin declara[r] que ya no eran religiosos, haciendo conocer por el contrario, que permanecían adheridos a su estado”. Y el Papa otorgó a los obispos la posibilidad de absolverlos, lo que anteriormente estaba reservado para él. Para otorgar este perdón a los religiosos, estos debían cumplir con varias condiciones, entre las que sobresalían reparar el daño por el escándalo causado y una retractación “Exigiendo el Papa la abjuración de estos errores”.¹⁸

Otros “errores” que a juicio de Roma pudieran cometer algunos religiosos, fue presentar “el juramento de la libertad y de la igualdad”, iconos de la Revolución francesa y que fueron declarados “parte heréticos, parte cismáticos” por el Breve del 13 de abril de 1791. Para no caer en esta pena, el Papa consideraba que este juramento debía hacerse en los siguientes términos: “Juro guardar fidelidad a la nación, defender la libertad y la igualdad, o morir en su defensa”, sin embargo, de acuerdo con Costa, a partir de 1793 se publicó en Saboya un decreto que hacía obligatorio un juramento a la Constitución, en caso contrario, “[...] bajo la pena de privación y destierro, sin admitir explicación ni reserva.”¹⁹ El problema de haber hecho los primeros dos juramentos (a la libertad y a la igualdad) dependía de la intención y del conocimiento de las consecuencias, pues hubo quienes lo hicieron sin conocer a cabalidad los “errores” en la fe. En estos casos no había pecado, pero quienes conocían los “vicio[s] de este juramento” o quienes colaboraban o se unían con los cismáticos, se les debería considerar como cismáticos y excomulgados *ipsosfacto*. Si tal era el caso, bastaba una declaración “limpia y precisa de sus sentimientos” para disipar el escándalo provocado por su acto (pudiendo ser verbal o por escrito), y no una retractación, esta sería reservada para aquellos que habían actuado de mala fe, o jurado la Constitución. El otro artilugio por el cual se aminoraban temporalmente las consecuencias era el miedo, el temor, pues las autoridades eclesiásticas consideraban que este paralizaba el entendimiento, pero una vez que pasaba la emergencia y se podía reflexionar, se anulaba esta atenuante y en consecuencia sí debía retractarse, o si al momento de prestar el juramento uno hacía alguna reserva mental para jurar de manera externa como se lo exigían las resoluciones papales. Ya desde Alejandro VII, a mediados del siglo

¹⁸ Costa, *op. cit.*, pp. 133-135.

¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

xvii, eran claras respecto a que esta forma de reserva no liberaba de culpa ni de pecado²⁰, pues se les consideraba, por su naturaleza misma, como pecados exteriores.²¹

En consecuencia, la simulación, es decir, declararse partidarios de estos juramentos por temor o cualquier otra razón, y aunque sus actos no hayan contribuido a fortalecer a los enemigos, tampoco era recomendable, pues la simulación se basaba en la mentira, mala intrínsecamente. Por todo lo anterior, la única forma que no dejaba dudas para alcanzar la reconciliación, el perdón y la absolución sería la retractación, que debería ser “por escrito en seguida de un memorial [...] En una palabra la darán en el fuero exterior, y con formalidades que puedan hacer constar la reconciliación de los que la recibirán”.²² Esta obra también trata de los legos que adquirieron los bienes de los que fue despojada la Iglesia por parte del Estado, y advierte que “Aun cuando la Iglesia por el bien de la paz eximiera de la restitución a todos los que han cooperado a despojarla, no serían por esto menos culpables del pecado ya cometido por esta usurpación”.²³

LA JURA A LA CONSTITUCIÓN DE 1857 Y A LAS LEYES DE REFORMA

Las juras a las constituciones no eran un asunto novedoso para mediados del siglo xix, hay suficientes registros, desde las constituciones de Cádiz de 1812, la de la monarquía constitucional de 1820 y la primera de la República de 1824, entre otras, de la obligatoriedad impuesta por los gobernantes a los ciudadanos para que las jurasen.

También se expidieron formulismos civiles (ritualizados) que combinaban aspectos religiosos y civiles. Dependiendo de los contextos, la jura de una constitución podría traer beneficios inmediatos. Por ejemplo, los reos de la cárcel pública solicitaron a las autoridades el indulto por la publicación de la Constitución de 1824 y se comprometían a su juramentación respectiva.²⁴ Para ese mismo cuerpo jurídico, se establecieron formas precisas

²⁰ *Ibidem*, pp. 140-147. Invocar la ignorancia para atenuar la pena religiosa debía cumplir muchas condiciones, las cuales se encuentran en las páginas siguientes de esta obra. El autor expone otros supuestos, como el “juramento con restricciones mentales, o con designio de no cumplir”, a quienes considera de entrada como perjuros, y que causaban a la Iglesia escándalo y sobre los cismáticos que se unían de forma pero no de corazón, incurrían en la misma pena, pues este pecado era externo, pero era más grave si persistían “formal y obstinadamente en el error”.

²¹ Para ilustrar los alcances de este tipo de pecado, Costa lo ejemplifica con la negación que Pedro hizo de su maestro en la Pasión de Cristo, pues aunque no quiso desconocerlo de corazón “mas no por eso tuvo menos culpa de haberle renunciado”. *Op. cit.*, p. 146.

²² *Ibidem*, p. 150.

²³ *Ibidem*, p. 191. Es interesante la argumentación al respecto, pues es prácticamente igual a la que esgrimió el obispo de Sonora con la expropiación de bienes eclesiásticos en México en 1847 y también manda discreción sobre tratar estos asuntos en público, y buscar los espacios de la confesión para encausar a lo que pecaron al adquirir los bienes de la iglesia.

²⁴ AGN, *Justicia, Justicia*, vol. 19, exp. 21. Es interesante observar que los reos hicieran esta petición a cambio de que jurarían la nueva Constitución y sujetarse a esta.

para darle “solemnidad al acto” y también los obispos giraron sus “cordilleras” para que en todas las iglesias de su jurisdicción se realizara, donde se precisaba el ceremonial del acto;²⁵ o la carta que fray Luis Carrasco envió a un convento dominico donde estipulaba la orden para la jura, adjuntándole un ejemplar de la Constitución de 1824.²⁶ Obviamente esto responde a que esta constitución no atentaba contra los derechos de la Iglesia, al contrario, la consideraba como la única y oficial del naciente país. También se publicó el bando respectivo en donde se estableció el protocolo para la ceremonia en la cual el presidente y vicepresidente de la república, tomarían el juramento a la Constitución de 1824.²⁷

Sobre la Constitución de la Monarquía española de 1820, misma que fue jurada por la Corte ibérica, se esperaba que siguieran su ejemplo los súbditos en México. Como lo muestra la cordillera que envió el arzobispo de México a sus curas dando las indicaciones de la “solemnidad” para jurarla.²⁸ Y resulta todavía más interesante que esta constitución de 1820 otorgaba a los insurrectos independentistas el indulto general si la juraban como lo había hecho el rey.²⁹

En consecuencia exigir el juramento a la de 1857 no parecía fuera de la tradición de este tipo de actos, sin embargo la gran diferencia fue el contenido del instrumento jurídico pues la Iglesia católica la consideró atentatoria en su contra. Si bien, como ya hemos visto, la presión y razones que presentaron desmembraron el artículo 15 del proyecto de constitución; en el texto final, seguía siendo peligroso, pues entre otras cosas dejaba abierta las puertas para el respaldo al ingreso y profesión de otros credos (algunos ya asentados y protegidos en el país por el Estado), y la “espada de Damocles” suspendida sobre sus bienes, ambas cosas se cumplieron en el transcurso de pocos años. Antes de la Constitución de 1857 se promulgaron diversos ordenamientos que desplazaban a la Iglesia católica. Entre ellos podemos mencionar la desamortización de 1847 a la que ya hemos hecho referencia; la ley Juárez de 1855, en la cual se abolían los tribunales eclesiásticos y con ello “nivelaban” a los ministros y sacerdotes con los ciudadanos para ser juzgados por tribunales civiles; la Ley Lerdo sobre la posesión de corporaciones ya fueran civiles o religiosas. Después de la Constitución de 1857 siguieron la Ley del Registro Civil de 27 de enero de 1857 que desafiaba los sacramentos; la Ley Iglesias del 11 de abril de 1857 sobre los derechos que debía cobrar las parroquias por sus servicios “espirituales”, coronando con la ley Juárez de 1860 sobre la libertad de cultos.³⁰

²⁵ AGN, *Regio Patronato Indiano*, vol. 13, exp. 10.

²⁶ AGN, *Gobernación*, vol. 74, exp. 26, fs. 1-3.

²⁷ AGN, *Colección documentos para la historia de México*, vol. 10 bis, exp. 81.

²⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 729, exp. 30. Es interesante que dicho documento está fechado en 1821.

²⁹ AGN, *Reales Cédulas originales y duplicadas*, vol. 223, exp. 393.

³⁰ Robert J. Knowlton, “La iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados”, en *Historia Mexicana*, vol. 18, núm. 4 (abr-jun) 1969, pp. 516-534: 519-520, México, El Colegio de México. Dublán, *op. cit.*; Tena, *op. cit.*; Rabasa *op. cit.*

Ya en el texto constitucional dos fueron los artículos que permitirían la avalancha de reformas contrarias a la Iglesia católica: el 13 y el 27. El primero incorporó la Ley de Juárez de enero de 1857 referente al Registro Civil y el segundo sobre los bienes comunales.³¹

ARTÍCULOS QUE ATENTABAN EN CONTRA DE LA IGLESIA

Por lo anterior, “jurar” cumplir y hacer cumplir la Constitución de 1857 fue visto por la iglesia católica como una afrenta. Para continuar con la tradición de este protocolo, el presidente interino Ignacio Comonfort, dictó para su publicación al entonces ministro de gobernación, Ignacio de la Llave, el decreto del 17 de marzo de 1857 en el cual se estipulaba la forma en que debía hacerse este acto, atendiendo al artículo único transitorio de la Carta Magna recién promulgada por el Constituyente.

Este decreto consta de diez artículos. El primero estipulaba que dos días después de emitido, es decir, el jueves 19 de marzo, el Presidente tomaría el juramento a “los Secretarios del despacho, los Presidentes de la Suprema Corte de Justicia y de la Marcial, del Tribunal Superior del Distrito, el gobernador del Distrito, el Jefe de la Plana Mayor, los Directores de cuerpos facultativos y el Comandante general”.³² El artículo segundo ordenaba que los que habían cumplido su juramento ante el presidente, remitidos en el artículo anterior, recibieran el de sus subalternos, así como a las demás autoridades. El artículo cuarto decretaba que el día en que se llevase a cabo la ceremonia de la jura, se consideraría como “festividad nacional”. Curiosa mención el artículo séptimo, en el que ordenaba a los “Ayuntamientos de las Capitales de los Estados y Territorios, jurarán por sí y á nombre de las poblaciones que representan [...]”³³ y el octavo establecía la forma de jurar la constitución.³⁴

El noveno menciona la forma de hacer llegar al ministerio de gobernación las actas donde constara las juras respectivas, y finalmente el temido y último artículo, el décimo que a la letra decía: “Los funcionarios, autoridades, y empleados comprendidos en la presente ley, que no presten el juramento correspondiente, no pueden continuar desempeñando las funciones públicas que les competen”.³⁵

Después de promulgarse la Constitución y el decreto para jurarla, la reacción de la Iglesia y de los conservadores se hizo enérgica. El clero mexicano, “iluminado” por

³¹ Knowlton, *op. cit.*, p. 521.

³² AGN, *Gobernación*, vol. 458, exp. 11. Decreto del 17 de marzo de 1857; Instrucción gubernamentales: épocas moderna y contemporánea, *Colecciones de documentos para la historia de México*, vol. 6 bis, exp. 194. Circular de Ignacio de la Llave que transcribe el decreto de 17 de marzo de 1857.

³³ *Ibidem*.

³⁴ “La fórmula del juramento será la siguiente: —¿Jurais guardar y hacer guardar la Constitución política de la República Mejicana, expedida por el Congreso Constituyente en 5 de febrero de 1857? — Sí juro. —Si así lo hiciéreis, Dios os lo premie y si nó, él y la Nación os lo demanden. —Respecto de los que no ejerzan autoridad, se suprimirán las palabras— *hacer guardar*”. *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

las disposiciones del entonces papa Pío IX (véase lo relativo al *Syllabus*), reaccionó casi de inmediato, y además de condenar por diversos medios (opúsculos, cartas pastorales, sermones, etcétera) el arzobispo de México, Lorenzo De la Garza y Ballesteros, emitió una “cordillera” dirigida a todos los curas de su jurisdicción donde indicaba que la autoridad eclesiástica estaba “resuelta á no jurar la Constitución aun cuando se le exija, y que tampoco es lícito á los fieles jurarla [...]” y se hacía del conocimiento público para que nadie pudiera alegar ignorancia sobre esta disposición. En este documento, fechado el 12 de marzo de 1857 y firmado por J. Primo de Rivera, secretario del arzobispo, deja clara desde temprano la postura de la Iglesia. Primeramente hace referencia a que el día 10 de ese mes el arzobispo recibió del gobernador del distrito un oficio donde se le solicitaba que se dieran las órdenes pertinentes para que se hiciera un “pabellón de la nación” en la catedral y se tocasen las campanas. Al día siguiente, el arzobispado de México a través de su secretario contestó que después de haberse reunido con los demás obispos, hacía constar las protestas que en varias ocasiones había manifestado al estar en contra de diversas disposiciones de la Constitución y que su grey estaba de acuerdo con él, “espero, que V. E. no llevará á mal, no dé yo las órdenes de que me habla, las que bien podrían interpretarse como aprobación de los artículos reclamados”. Continúa diciendo el comunicado, que en consecuencia no darían las órdenes requeridas ni prestar el juramento aunque se lo exigieran. Marcó copia a los curas del Sagrario Metropolitano así como a los párrocos del Arzobispado de México.³⁶

El domingo 15 de marzo, dos días antes de que se promulgara el decreto para La Jura de la Constitución de 1857, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros arremetió contra la Carta Magna y pronunció en el Sagrario de la Catedral Metropolitana un célebre sermón (del cual no hay manuscrito)³⁷ en donde indicaba que los católicos no debían jurar la Constitución y si lo hicieren, serían excomulgados.

Un día después de que se llevara a cabo la jura por las altas esferas del poder político, el arzobispo de México envió una nueva circular en la que incorporó las sanciones a las que se harían acreedores todos los fieles que decidieran hacer la “jura a la constitución”, pues no podrían ser absueltos en “el tribunal de la penitencia”. En la circular, hace mención de que el día de ayer las autoridades llevaron

[...] el juramento público de empleados, con excepción de muchos que rehusaron jurarla, ha creído conveniente manifestar á V. que cuando los que hicieron el juramento de la Constitución se presenten al tribunal de la penitencia, los confesores, en cumplimiento de su deber, han de exigirles previamente que se retracten del

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Se tiene la certeza de este sermón pronunciado el domingo 15 de ese mes y año porque está referido en la cordillera que mandó el arzobispo a todos los curas de su jurisdicción. AHAM, Episcopal, Secretaría Arzobispal. Además del impreso al que se hace referencia en el mismo archivo está el manuscrito de esta circular. AHAM *Episcopal, Secretaría Arzobispal*. Además, se publicaron reseñas del mismo en la prensa capitalina.

juramento que hicieron; que esta retractación sea pública del modo posible, pero que siempre llegue al conocimiento de la autoridad ante la que se hizo el juramento, ya sea por el mismo interesado, ya á cargo suyo por los particulares ante quienes la hubiese hecho.³⁸

Asimismo, recomendaba a los curas y párrocos que “ni en las conversaciones privadas ni mucho menos en el púlpito se toquen por V. asuntos políticos, reduciéndose exclusivamente al cumplimiento de su ministerio”. Y remata el documento: “Hecha en tiempo oportuno la anterior declaración, nadie que preste juramento de cumplir y hacer cumplir la nueva Constitución, podrá alegar ignorancia de las disposiciones eclesiásticas.”³⁹

Los castigos que anunció la iglesia católica contra los que habían jurado la Constitución pesaron en su feligresía. Así lo deja ver una circular en la que el arzobispo contesta al vicario foráneo dos cuestiones. La primera, con fecha del 12 de septiembre de 1857 en la que libera del castigo referido en la circular del 20 de marzo, a todos aquellos fieles que la hubieran jurado a excepción de los artículos que fueran en contra de la religión, y “[...] los que hayan firmado semejantes actas deben retractarse.”

Más interesante resulta la contestación que el arzobispo de México dio el 13 de noviembre de 1857 al vicario foráneo en la que resuelve sobre dar sepultura cristiana y en camposanto o espacio consagrado para el entierro a quienes hubieran jurado la Constitución o haber comprado los bienes expropiados con la Ley de Desamortización y muerto sin emitir la retractación correspondiente o haber manifestado su intención de hacerlo en cuanto la salud se los permitiera; que no se recibieran limosnas que tuvieran como objetivo “hacer bien por el alma” de quienes no se retractaron.⁴⁰

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. En el mismo AHAM se localiza también el manuscrito de esta circular.

⁴⁰ “[...] Contéstese al Sr. Vicario foráneo: 1º. Que con respecto a la sepultura de los juramentados que con arreglo a nuestra circular de 20 de marzo no se hubiesen retractado, debe tenerse pasivamente, como para iguales casos lo tiene declarado la Sagrada Penitenciaría en 5 de septiembre de 1855, y que por lo mismo no debe darles sepultura eclesiástica. 2º. Que tampoco puede recibir limosnas por las almas de los que así mueran, no hacerse oficios no oraciones en la Iglesia, y mucho menos si la autoridad civil o militar usando de su poder, diesen sepultura a los cadáveres en lugar sagrado. 3º. Que con respecto a los que cumplieron con la dicha circular de 20 de Marzo del modo posible, y hubiesen dado señales manifiestas y claras de arrepentimiento, u que por cualquier motivo hubiesen podido confesarse ni ser absueltos, constándole al Sr. Vicario foráneo de semejante retractación y arrepentimiento, no por puras presunciones, sino por datos ciertos, en este caso podrá absolver á los difuntos con arreglo al ritual y darles sepultura eclesiástica, etcétera, para todo lo cual tendrá presentes los capítulos 28 y 38 de *sententia excommunicationis*, la Clementina 1ª de *sepulturis* y otros lugares canónicos. 4º. Que las mismas prevenciones guarde con los adjudicatarios con respecto a su sepultura, oficios de entierro, limosnas y oraciones en la Iglesia si llegasen á morir sin haber desistido de sus adjudicaciones, pedido la cancelación de escrituras y manifestado ser su ánimo dejar las fincas en el estado que tenían antes de la adjudicación. 5º Que cuando sea llamado para confesiones de juramentados o adjudicatarios, por

Sin embargo esta no fue la primera vez que de la Garza y Ballesteros manifestara su desafío al poder civil. El 1 de julio de 1856, lo retó en los siguientes términos:

Bien sé que debo obediencia a las leyes públicas de mi patria: lo sé y juré guardarlas; mas esta obediencia no solo consiste en cumplir, sino también, cuando esto lícitamente no se pueda, en sufrir buenamente lo que ellas dispongan cuando no se cumplan: no puedo ni debo cumplir con la de que se trata: estoy pronto a lo otro, y esto sin la más ligera resistencia.⁴¹

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA JURA A LA CONSTITUCIÓN DE 1857

Para la grey católica que se vio en la encrucijada producto del enfrentamiento entre los poderes civil y religioso, el dilema entre hacer u omitir podría traer consecuencias en los ámbitos espirituales o materiales. Para efectos de esta exposición, nos enfocaremos a dos aspectos de la disyuntiva: la jura de la Constitución de 1857; la adquisición y ocupación de los bienes perdidos por las leyes de desamortización o la aplicación de los preceptos legales contrarios a la Iglesia.

Siguiendo las repercusiones que impuso el Estado mexicano, todos los funcionarios tenían la obligación de realizar el compromiso de jurar cumplir y hacer cumplir la Constitución de 1857. La disposición estaba dirigida desde los primeros mandos, como el presidente de la República, ministros y secretarios de Estado, hasta empleados sin capacidad de tomar decisiones como conserjes y trabajadores en general y estipulaba que quien no hiciera dicho juramento, sería separado de su encargo, cosa que sucedió repetidas veces, como veremos a continuación.

Para efectos de la presente exposición, dividiré en dos tipos las consecuencias, las meramente laborales, las cuales serán mostradas a partir de dos casos en los cuales los omisos al juramento perdieron su trabajo y solicitaron después que se les devolvie-

ningún motivo puede lícitamente confesarlos son que le conste que han hecho la retractación o desistimiento correspondiente, así como no puede lícitamente confesar al que públicamente tiene la mancha en su casa si antes no la despide: y 6º que en los lances repentinos en que el juramento o adjudicatario pierde el habla y ya no puede dar señales ciertas de la disposición de su corazón, aunque juzgando piadosamente se les absuelva bajo de condición, deberán guardarse las dichas prevenciones, porque semejante absolución es puramente condicional, que solo Dios Nuestro Señor sabe el resultado interno, y en lo externo y ante la Iglesia todo quedó en el estado en que estaba el que así muera, no habiendo él dado antes señales ciertas de su arrepentimiento, no retractándose ó desistido.

Lo decretó y rubricó el Ilmo. Sr. Arzobispo. —Una rúbrica. — Dr. José Joaquín Uria, prosecretario.”

⁴¹ *Op. cit.*, AHAM, *Episcopal, Secretaría Arzobispal*, serie oficios de gobierno, caja 93, exp. 15. Años más tarde, en el gobierno de Juárez, el arzobispo de México fue expulsado del país, refugiándose en Cuba de donde siguió enviando opúsculos y escritos en contra de la Reforma.

ra; otros dos más darán cuenta del dilema moral que decidieron resolver decenas de años más tarde.

Dentro del primer grupo, tomaremos como ejemplo de esta “terrible” situación las consecuencias que tuvo un par de trabajadores del Gobierno. Ambos expedientes resguardados en el Archivo General de la Nación. En el primero, podemos ver que don Bernardino Carvajal, quien había fungido como escribano del tribunal de circuito en la ciudad de Puebla presentó su renuncia, con fecha de 19 de julio de 1857, “[...] por haberme negado a prestar el impío juramento, que en aquélla época se exigió a favor de la funesta constitución del mismo año de mil ochocientos cincuenta y siete a todos los empleados, me vi en la precisión de renunciar al que se me había conferido prefiriendo la miseria a gravar mi conciencia.”⁴² Al parecer, un año después Bernardino Carvajal se sumó a la “amnistía” que había otorgado el golpista Félix Zuloaga mediante decreto del 28 de enero de 1858, en donde estipulaba que los funcionarios que no hubieren jurado la Constitución, podrían ser restituidos en sus puestos: “Todos los funcionarios y empleados públicos que solo por no haber jurado la Constitución de 1857 hubieren sido separados de sus destinos, sin otra causa legalmente probada y sentenciada, volverán al ejercicio de sus respectivas funciones.”⁴³

El argumento que expuso el ex escribano Carvajal el 3 de julio de 1858 era que además, el puesto del que había sido destituido, estaba ocupado todavía de manera interina, “[...] en la persona que en aquella época prestó el juramento”. Desafortunadamente para el quejoso el ministro de justicia de Puebla le negó la restitución el 16 de julio de 1858 y quedó en el desempleo.

De igual manera, Ángel María Durán, le solicitó al presidente Zuloaga le repusieran el cargo de escribano segundo del ministerio de justicia, el cual había ocupado desde 1855 y del que fue despedido por negarse a jurar la Constitución de 1857.⁴⁴

Otro caso de interés de pérdida de empleo por no jurar la Constitución de 1857 fue el de don Jacobo Diez Barroso, quien en los primeros meses de 1858 solicitó que se le reinstalara como capataz de obras públicas del Ayuntamiento de México. Este caso fue llevado para su resolución al presidente interino de la República pues presentaba, además de la omisión del juramento a la Constitución de 1857, que no había desempe-

⁴² AGN, *Justicia*, vol. 604, exp. 46, fs. 274-277.

⁴³ AGN, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. 6 bis, exp. 204, f. 478. Se trata de una circular del ministro de gobernación, José Hilario Elguero, en la cual transcribe el decreto mencionado. Ese mismo día, Zuloaga, dio marcha atrás mediante diversos decretos a las disposiciones de la enajenación de bienes eclesiásticos de la ley del 25 de junio de 1856; sobre las obvenciones parroquiales y la restitución de los fueros eclesiásticos y militares. Otro ejemplar de la circular impresa se encuentra en AGN, *Justicia, gobernación siglo XIX, Gobernación y política*, vol. 467, exp. 22; Véase también: Arrillaga Basilio José, *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes y otras autoridades de la República Mexicana*, México, Imprenta de A. Boix, á cargo de M. Zornoza. 1864 pp. 25-28.

⁴⁴ AGN, *Justicia, Justicia*, vol. 624, exp. 90, fs. 426-428.

ñado el cargo por motivos de salud. A lo largo del expediente que contiene este caso, puede observarse pequeños detalles y argumentaciones de la época que se presentaron en casos extraordinarios y supuestos que no quedaron plasmados en las leyes, sino que se trataron y resolvieron de manera individual. En noviembre de 1856 Diez Barroso obtuvo un ascenso en el Ayuntamiento, en donde llevaba más de 20 años trabajando, siendo nombrado capataz, pero debido a su enfermedad no se prestó a “despachar” en su nuevo cargo, situación que solventó adecuadamente por tener suficiencia su argumentación y pruebas mostradas: “ya sea por la misma enfermedad; y ya también, por que a los cuatro meses de expedido, se le destituyó del referido empleo a consecuencia de no haber jurado la Constitución de 1857”. Con respecto a la omisión del juramento, argumentó que no había desafiado a la autoridad, simplemente que no estaba en funciones. Además invocó el principio que como no era empleado “nuevo”, sino que tenía una antigüedad considerable, no estaba sujeto a prestar el juramento.

En la argumentación original, resumió así su posición:

Y si por tal motivo de enfermedad no se me debió exigir mi prestación, se necesita dar tortura a la razón y a la justicia, para presentar indirectamente como una omisión que no se requisitará el despachar repetido, supuesto que en fines de Noviembre se me expidió el despacho estando al principio de mi enfermedad, y en Marzo se me exigió el juramento y se me destituyó por mi negativa ¿cuándo se ha debido aun que estaba yo expedito para correr aquéllos trámites puramente económicos, y para que, si después se me lanzó del empleo?

Este asunto lo conoció primeramente el Ayuntamiento, y antes de resolver, pidió opinión y consulta al ministro de Gobernación, quien una vez discutido con el presidente de la República, aconsejó al Ayuntamiento que se le restituyera, a lo cual esta instancia lo reinstaló como sobrestante mayor de obras públicas municipal en el mes de abril de 1858, menos de dos meses después de haber presentado su asunto a la justicia.

Sin embargo los desacatos a las disposiciones tanto estatales como religiosas referentes a la jura de la Constitución de 1857 y a las Leyes de Reforma, fueron diversas, como ya hemos visto, la pérdida del empleo, pero existe otro caso bien documentado que nos remite a la pertinaz actitud que un “defensor de la fe” que inclusive perdió su libertad.

Se trata del caso de un presbítero radicado en San Luis Potosí quien desafió al Estado y cuyas consecuencias enfrentaron al poder religioso con el político. Este último dejó sentir su supremacía, además de que mandó un claro mensaje a la Iglesia católica en cuanto al cumplimiento de las leyes civiles que aún fueran en contra del poder romano.

Este asunto se remonta al año de 1860, apenas tres años después de la promulgación de la Constitución y fue promovido contra el presbítero Florencio Yañez por haber cometido el “delito de infracción de la ley de 4 de Noviembre de 1858.”⁴⁵ Los

⁴⁵ AGN, *Justicia, Justicia*, vol. 612, exp. 61, fs. 276-290 (contenedor 124).

hechos que cometió el cura de San Luis Potosí se refieren básica e inicialmente a haberse negado a suministrar el sacramento del matrimonio al licenciado José María Undiano, en virtud de que el contrayente no hizo la retractación que la jerarquía eclesiástica mexicana había solicitado a sus fieles para redimirse de la excomunión que el arzobispo De la Garza y Ballesteros había decretado contra los que habían adquirido bienes de la desamortización o jurado la Constitución de 1857.

En ambos casos caía el licenciado Undiano: juró la mencionada constitución pues había ocupado un cargo público y adquirió bienes que habían pertenecido a la Iglesia católica y que fueron comprados de acuerdo con la Ley de Desamortización. Esto motivó al clérigo Yañez para negarle su casamiento.

En el proceso que se llevó a cabo por el incidente, al cura se le instruyó causa criminal por “haber cometido faltas en el desempeño de su ministerio contra el orden público y leyes vigentes”. En el expediente se hace la mención que no había constancia contundente de la condicionante del cura a la retractación, pero mencionó que era necesario para administrar el sacramento. En la declaración del cura en su defensa dentro del proceso se descubrió que incluso sacaron de la iglesia de San Francisco (donde se llevaría a cabo el matrimonio), el cáliz, elemento indispensable para el oficio religioso para que no se pudiera realizar el acto. También prohibió a los eclesiásticos Don Felipe de Jesús Pedraza, capellán de la Brigada de Durango y a Don Andrés Zannettini para que no celebrasen el acto litúrgico, argumentando que carecían de la documentación correspondiente. Asimismo, el inculpado reclamó la limitación de jurisdicción civil que las mismas Leyes de Reforma amparaban a la Iglesia la independencia para llevar a cabo sus atribuciones. Sin embargo, los argumentos de las autoridades civiles consideraban que los religiosos que exigían la retractación pública como la había solicitado el arzobispo de México, atentaban contra el orden público y que era un arma política empleada para desprestigiar “la causa de la Libertad y de la Reforma”, además de acrecentar el odio fratricida entre mexicanos que estaban en pro de la Iglesia o del Gobierno, “fomentándose de esta manera la guerra civil que tantos males ha causado a la sociedad”.⁴⁶

Por su parte, el cura Yañez manifestó de manera expresa que estaba resuelto a exigir a los juramentados la retractación correspondiente, además de la devolución de los bienes desamortizados. La respuesta gubernamental era que esta postura incitaba al desobedecimiento de las leyes, por lo que de acuerdo con diversas disposiciones legales como los artículos tercero y quinto del Decreto del cuatro de noviembre de 1858, dictaron sentencia contra el cura Florencio Yañez, la cual consistía en dos años “de destierro o confinamiento al lugar que el Supremo Gobierno determinare”. La sentencia fue apelada y ratificada por un tribunal de circuito en Celaya el 31 de octubre de 1860. En el resolutivo se confirmó que el licenciado Undiano tuvo que hacer la retractación de acuerdo con la “circular diocesana fecha 22 de julio de 1859” y que el inculpado intentó demostrar que este acto fue hecho por la “libre y espontánea voluntad del Señor

⁴⁶ *Ibidem*, fs. 280r-v.

Undiano”, lograron demostrar que el propósito y resolución del reo era “no administrar los sacramentos a los juramentados sin que proceda la violación de la fe del juramento constitucional, en cuya alternativa debe haberse colocado al Licenciado Undiano”.

La ratificación de la sentencia por el tribunal celayense, hizo cinco considerandos: el primero apeló a la independencia entre Iglesia y Estado (art. 3º de la ley del 12 de julio de 1859), pero que no autorizaba a los ministros de culto para que:

[...] empleando como una arma de partido la retractación del juramento constitucional, alteren el orden público, Negando la administración de los sacramentos a los ciudadanos que se rehúsen hacerla, ocasionando con esto la alarma de las conciencias y la aversión de las leyes y disposiciones emanadas de los Supremos Poderes de la Unión.⁴⁷

Resultan interesantes los siguientes considerandos de la ratificación de la sentencia, pues en el segundo considerando, discurrieron que en el caso que se tomase en cuenta a los que habían hecho el juramento que estaban en pecado, bastaba que acudieran “al tribunal de la penitencia”, es decir, a la confesión, “bajo el sigilio sacramental”, en privado y no en acto público y no hacerlo “constar en un acta firmada con testigos lo que debería ser materia fundamento de pecado”. El cuarto acusa la falta de cumplimiento del deber de los eclesiásticos de cumplir su ministerio e impedir la unión de los esposos (casados por el registro civil), “minando a la sociedad en su base más esencial que es la organización de las familias”; además de desvanecer los argumentos del cura Yañez, ya que el documento de la retractación del licenciado Undiano, era prueba de la coacción moral ejercida por el primero; y la quinta, que los otros dos eclesiásticos implicados, Pedroza y Zannentini sobre la celebración de las misas, no se consideraba que habían traspasado sus facultades, por lo que la sentencia emitida la fundamentó en tres puntos: el primero ratificaba la sentencia del juez de primera instancia en la que condenó a Yañez a dos años de destierro; el segundo que se hiciera del conocimiento al obispo de esa sentencia; y tercero, que se ejecutara la sentencia.⁴⁸

El 24 de noviembre de 1860, la autoridad correspondiente destinó la Villa de Camargo, en el estado de Tamaulipas, como el lugar donde el reo Florencio Yañez, debía extinguir la condena, por lo que se envió al jefe de la Brigada de plaza el resolutivo correspondiente, quien acusó de recibido el 28 de noviembre.

Pero el cura Yañez mantuvo la beligerancia contra las leyes civiles, y mientras se resolvía su situación y estaba en la plaza de San Luis Potosí esperando la respuesta del tribunal de Celaya, el jefe de la plaza potosina, José J. Álvarez envió una misiva en la que manifestó que mientras se resolvía la segunda instancia, el eclesiástico continuó exigiendo la retractación para administrar los sacramentos católicos, como ejemplo, mencionó la negativa del cura a administrarle un sacramento a cambio “de exigirle la requerida

⁴⁷ *Ibidem*, f. 284v.

⁴⁸ *Ibidem*, fs. 284r-285r.

retractación [...] y que jurase no volver a tomar las armas contra la causa que sostenía el Presbítero”, por lo que se informó al juez de distrito esta nueva conducta del reo pues los había incitado a desertar de las fuerzas armadas, además de que seguía exigiendo las retractaciones y la devolución de los bienes desamortizados, además de que le negó a un soldado herido en una batalla, el auxilio espiritual al que estaba obligado a brindarle condicionándose a la retractación y le obligó “a que jurase no volver a tomar las armas contra la causa que sostiene el clero [...]”⁴⁹.

A pesar del actuar del cura Yañez, su madre, la señora doña Anselma Hernandez, suplicó mediante un escrito desde el 16 de enero de 1861 al Supremo Gobierno, tuviera clemencia e indultara al cura rebelde. Primeramente lo hizo ante el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública; al Supremo Magistrado de la Nación, sin embargo no le respondieron, motivo por el cual envió otro escrito, este con fecha del 13 de junio de 1861, y :

[...] haciendo uso del derecho de petición expongo que declarada la independencia entre el Estado y la Iglesia [...] que el juramento y sus retractaciones no son de incumbencia de las leyes; interpongo este recurso [de indulto] a fin de que así como fue motivo para la formación del proceso seguido contra mi hijo haber exigido la retractación del juramento constitucional [...] hoy que ya no es materia de la ley esa retractación, bien puede entenderse que cesan los efectos del art. 2 [...] Por tal motivo, y teniendo presente lo dispuesto en la circular de 2 de marzo último y el tiempo de prisión mi referido hijo ha sufrido ya, A. V. S. suplico [...] elevar esta mi solicitud al superior conocimiento de el E. Señor Presidente de la República implorando como imploro la clemencia de este Supremo Magistrado [...] me sea concedida la que pudo, indultándolo del tiempo que le falta para extinguir la condena a que fue sentenciado”⁵⁰

Al parecer, la petición de la madre de Yañez surtió efecto de acuerdo con el artículo 9 la ley general de 4 de diciembre de 1860 y no existen más registros al respecto.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 290.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 50.

CONCLUSIONES

Como hemos podido observar, la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, fueron un verdadero partagüas que enfrentó a la Iglesia con el Estado, ambos emplearon diversas estrategias que fueron desde apelar a la conciencia religiosa o a la civil, a contraponer los logros liberales frente a la pérdida de privilegios de los jerarcas católicos, legados coloniales. Las armas fueron la excomunión y la pérdida de la salvación o la privación de la libertad y del empleo, por lo que los ciudadanos se vieron atrapados en la aterradora disyuntiva de escoger entre el castigo terreno o el del más allá que, según la Iglesia, auguraba los más terribles, intensos y eternos castigos que los que podía imponer el poder civil.

Por lo tanto, formalizar a través de un juramento (en una sociedad en la que la palabra tenía una significación que comprometía la honorabilidad), cumplir con este nuevo cuerpo legal y hacerlo cumplir, significó para los católicos un caso de conciencia muy grave, pues lo que ponían en juego era su salvación eterna. Algunos de ellos se negaron, como hemos visto, y entre las consecuencias se encontraba el desempleo o la cárcel. Otros más prefirieron jugar con el tiempo y realizaron el acto protocolario, pero cuando su conciencia se los reclamó, hicieron público su repudio; otros más para poder recibir algún sacramento como el matrimonio. Esto refleja un episodio de gran relevancia en la historia de México y que significó el inicio y consolidación del proyecto liberal, mismo que el día de hoy nos garantiza algunas libertades y derechos en materia religiosa y que sin lugar a dudas perfiló la política del Estado mexicano hacia los cultos religiosos, la tutela de la libertad de cultos y las relaciones con las iglesias. Sin embargo, estas libertades logradas se cimentaron en el dolor, angustia y rabia de la mayoría católica mexicana de mediados del siglo XIX, y esas voces que se levantaron y no pudieron impedir las reformas del Gobierno liberal, hoy vuelven a escucharse para mostrarnos el otro lado de esta lucha, muchas veces acalladas por la historia oficial que sobrepone los logros alcanzados en materia de libertad religiosa y no supeditación del Estado a ninguna iglesia a pesar del sentir de parte de un pueblo mayoritariamente católico tuvo que decidir, en diferentes momentos e intensidades entre la vida pública, las libertades y su conciencia y apego a las normas de su religión. En este sentido los derechos y libertades no fueron populares, el Estado las impuso aun en contra de la aclamación o sentir de la inmensa mayoría de la población, pero abrió la posibilidad de ir consolidando con el tiempo al México plurirreligioso que aún hoy día padece las desaveniencias de la preferencia de ejercer algún culto diferente al de la todavía mayoría católica.

Fuentes consultadas

Archivo General de la Nación (AGN)

Gobernación siglo XIX, vol. 458, exp. 11; vol. 74, exp. 26, fs. 1-3.

Colección de documentos para la historia de México, vol. 6 bis, exp. 204, f. 478; vol. 10 bis, exp. 81; vol. 6 bis, exp. 194.

Justicia, Justicia, vol. 467, exp. 22; vol. 19, exp. 21; vol. 612, exp. 61, fs. 276-290; vol. 624, exp. 90; vol. 604, exp. 46.

Reales Cédulas originales y duplicadas, vol. 223, exp. 393.

Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 729, exp. 30.

Regio Patronato Indiano, vol. 13, exp. 10.

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Episcopal, Secretaría Arzobispal, serie oficios de gobierno, caja 93, exp. 15.

Bibliografía

Arrillaga Basilio José, *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes y otras autoridades de la República Mexicana*, México, Imprenta de A. Boix, á cargo de M. Zornoza. 1864.

Bazant, Jan, “La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856”, en *Historia Mexicana*, México, vol. xxxv, 1985, pp. 93-109.

Bravo Ugarte, José, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana (1821-1943)*, México, Editorial Jus, 1949 2 tomos; t. I.

Costa, Juan Natividad, *Manual del misioneros, o ensayo sobre la conducta que pueden proponerse observar los sacerdotes llamados al restablecimiento de la religión en Francia*. s.p.i. Palma en la imprenta de Brusi, 1813.

De Lavastida y Dávalos, Pelagio Antonio, *Carta Pastoral del Ilustrísimo Sr. Sr. D. Pelagio Antonio de Lavastida y Dávalos, Obispo de Puebla de los Ángeles, dirigida a todos sus diocesanos acompañada de la Protesta que hizo contra varios artículos de la constitución mexicana del 5 de febrero de 1856*, París, Establecimiento tipográfica del señor Adrianbo Le Clere, 1857.

De la Garza y Ballesteros, Lázaro, *Bienes de la Iglesia. Opúsculo escrito por el Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros, Obispo de Sonora, quien lo dedica a sus diocesanos*, Culiacán, (5 de abril), Imprenta de Andrade y Escalante; reimpresa en Morelia por Ignacio Arango, 1847.

De la Garza y Ballesteros, Lázaro, *Representación del Illmo. Sr. Arzobispo de México al supremo gobierno, pidiendo la derogación del decreto sobre desaparición del dominio y posesión que hasta ahora han tenido las corporaciones eclesiásticas sobre bienes raíces*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1856.

- _____, *Cuarta carta pastoral del Illmo. Sr. Arzobispo de México Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros dirigida al v. clero y fieles de este arzobispado con motivo de los proyectos contra la Iglesia publicados en Veracruz por D. Benito Juárez, antiguo presidente del Supremo Tribunal de la Nación*, México, Impr. De J. M. Lara, 1859.
- Derechos del Pueblo Mexicano. México a través de sus constituciones. Tomo II Historia Constitucional 1847-1917*, México, XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1967.
- Dublán Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana, o, Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república ordenada por Manuel Dublán y José María Lozano*, México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, 1877. 42 t.
- Knowlton, Robert J., “La iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados”, en *Historia Mexicana*, vol. 18, núm. 4 (abr-jun) 1969, pp. 516-534: 519-520, México, El Colegio de México.
- Posa y Morera, Andrés, *Colección de las Alocuciones Consistoriales, Encíclicas y demás Letras Apostólicas citadas en la Encíclica y el Syllabus de 1864 con la traducción castellana*, Editor Tejado, Barcelona, 1865.
- Rabasa, Emilio O., *Historia de las Constituciones mexicanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Soberanes Fernández, José Luis, *Los bienes eclesiásticos en la historia constitucional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del sumo pontífice, junto con la encyclica *Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864, México, Escalerillas, 1874.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*, México, Porrúa, 1997.

SEGUNDA PARTE

EDUCACIÓN

PROPOSICIONES ESCANDALOSAS EN EL PÚLPITO DE MÉRIDA. EL CASO DE NICOLÁS GREGORIO CARRIÓN (1680)

Marisol Ramírez García¹

La prédica del sermón era de gran importancia en la época novohispana, pues por medio de él se transmitieron ideas que influenciaron a una sociedad en la que predominaba la comunicación oral. En el siguiente texto se presenta el caso del clérigo² Nicolás Gregorio Carrión, llevado ante el Santo Oficio por proposiciones en un sermón que predicó en la catedral de Mérida en 1680. Año en el que además se dictaminó la secularización de numerosas doctrinas que estaban en manos de franciscanos. Por lo cual se pretende analizar la relevancia y el impacto que tuvieron sus palabras en el entorno yucateco, así como observar por qué y quién lo denunció. Es decir, qué había detrás de tal acción, si fue por cuestiones relativas a algún error en los pronunciamientos cristianos o existían otros intereses de por medio, como pugnas de poder; lo que nos permitirá vislumbrar algunos aspectos internos de la región de Yucatán.

EL PREDICADOR Y EL SERMÓN

La prédica del sermón se realizaba durante la misa dominical y en celebraciones solemnes, tales como, las fiestas del santoral católico, las exequias del rey u obispo, la entrada de virreyes, etc. La tarea era de gran importancia pues la sociedad novohispana tuvo una comunicación eminentemente oral. A través de la pieza oratoria se transmitieron ideas religiosas, políticas y valores, convirtiéndose en uno de los intermediarios culturales más importantes, debido a que puso en contacto las reflexiones de los teólogos con una feligresía no siempre letrada.³

El objetivo de la oratoria sagrada era el de instruir, deleitar y persuadir, *docere, delectare y movere*; es decir, se pretendía inculcar la fe y mover a la virtud y devoción, buscando

¹ UNAM-FES Acatlán.

² El término clérigo se refiere a los miembros de clero secular.

³ Jorge E. Traslosheros, H., “Sermones manuscritos en honor de la Virgen de Guadalupe”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22, México, UNAM-IIIH, 2000, p. 141. En <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo22/0323.pdf> [19/12/2014].

deleitar para que los feligreses oyeran con gusto las verdades cristianas.⁴ Además con estos discursos se inculcaron modelos de santidad para poder moldear las mentalidades, estimulando las virtudes, desalentando los vicios y las tentaciones.⁵ Por ello, a partir de la regulación en la exposición de los sermones, se procuró guiar la conducta de la feligresía y mantenerla no solo por el buen camino sino en paz social, debido a que en el púlpito, los ministros aconsejaban la obediencia y el respeto a las autoridades.

La actividad no era sencilla, ya que el predicador debía reunir una serie de características, por ejemplo una voz sonora y agradable, una excelente pronunciación, un claro entendimiento de las Sagradas Escrituras y una buena memoria.⁶ Aunado a ello, la preparación era fundamental y se veía reflejada en el estudio de numerosas materias como la gramática, el latín, la retórica, la filosofía, la teología, la geometría, la aritmética, la astrología, la música, los cánones, etc. Pero no era suficiente, pues a la par, tenía que llevar a cabo la oración y mostrarse como un buen ejemplo de vida para la comunidad.⁷

A todo esto se le sumó el cumplimiento de normativas establecidas en concilios y leyes, las cuales las encontramos principalmente en el Concilio de Trento. Una de las primeras cuestiones que se estableció fue que la disertación que se debía decir en “la lengua vulgar”⁸ de cada región para facilitar la interacción de los clérigos y frailes con la feligresía. Igualmente se procuró que los oradores no dijeran a la gente común cosas difíciles ni inciertas que las pudiesen confundir.

Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, o que tienen vislumbres o indicios de falsedad. Prohíban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad, o superstición, o tienen resabios de interés o sórdida ganancia.⁹

⁴ Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII, Vol. 1*, España, Fundación Universitaria Española, 1996, p. 165.

⁵ Karina Clissa, “El valor de la confesión en sermones coloniales”, en Ana María Martínez de Sánchez (comp.), *Oralidad y escritura: prácticas de la palabra: los sermones*, Argentina, Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 102.

⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁷ Blanca Alejandra Garduño Bocanegra, “La anatomía de Dios. El imaginario medieval del cuerpo en los sermones novohispanos”, México, Tesis de Licenciatura en Lenguas y Literatura Hispánicas, UNAM-FFL, p. 48-49. En: <http://132.248.9.195/ptd2013/junio/0696412/Index.html> [27/11/2013].

⁸ *Concilio de Trento*, p. 135. en <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> [16/01/2015].

⁹ *Ibidem*, p. 135.

A la par se indicó que los oradores tenían que enseñar lo necesario para la salvación de acuerdo con la clase, calidad y condición de los oyentes, de esa manera debían decir claramente los vicios que habían de evitar y las virtudes a practicar, para lograr la felicidad eterna y evitar las penas del infierno.¹⁰ En la enseñanza se debía enunciar la Sagrada Escritura de acuerdo con la interpretación aprobada por la Iglesia, los santos padres y doctores, sin torcerlas acorde a la invención personal.¹¹

En el Concilio de Trento también se asentó que tenían que evitarse errores y escándalos incitados por el clero y en caso de que algo sucediera, el castigo era prohibirles el uso de la prédica. Pero si manifestaban herejías se procedería conforme a lo establecido en el derecho o de acuerdo a la costumbre del lugar y según fuera el caso, el obispo procedería con autoridad apostólica y como delegado de la Santa Sede.¹² Tales estatutos se vieron reflejados en la obsesión de los clérigos y religiosos por acumular citas, pues de ese modo justificaban y aseguraban que lo dicho en el púlpito estaba fundamentado en textos aprobados.

Por su parte, el III Concilio Provincial Mexicano (1585) a pesar de que retomaba varios puntos de Trento sobre la prédica, también estipuló asuntos específicos, como la forma de amonestar a obispos y a magistrados. Sobre esto mencionó que se debía hacer en privado y exhortar al pueblo a obedecer a los que estaban al mando, aun cuando estos fueran “díscolos”,¹³ (inquietaos o alborotadores). Además al reprender los vicios de la feligresía se debía ser cauto para no ofender a nadie, aspectos de importancia y que no siempre se cumplieron como veremos más adelante. Por último se recomendó confirmar la doctrina con un buen ejemplo de vida.¹⁴

Otra disposición que también se vería trasgredida en el siguiente caso la encontramos en la *Recopilación de Leyes de Indias*, en ella se decía que los oradores sagrados no podían hablar contra ministros oficiales y debían abstenerse de palabras escandalosas, tocantes al gobierno público y universal, de las que se pudiera proseguir pasión o dife-rencia.¹⁵ Dicha cuestión se reafirmó por medio de las instrucciones de virreyes del siglo XVII. La mención se hizo a partir del virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey (1595-1603) y continuó, con leves cambios en la redacción, hasta José Sarmiento de Valladares, conde de Moctezuma y de Tula (1696-1701). En ella se señalaba que:

¹⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹¹ *Ibidem*, p. 8.

¹² *Ibidem*, pp. 20-21.

¹³ “III Concilio Provincial Mexicano”, en Pilar Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM-IIIH, 2004, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵ *Recopilación de Leyes de Indias*, I, 12, 19, citado en Alejandro Mayagoitia, “Los abogados y jueces en la Nueva España vistos a través de sermones y elogios fúnebres”, en *Anales de Jurisprudencia*, Sexta Época, segunda etapa, número 256, México, marzo-abril, 2002, p. 327. En: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/anjuris/cont/256/pr/pr8.pdf> [11/01/2015].

Con dichos prelados seculares y regulares tratareis y procureis que tengan cuidado de prevenir a los predicadores que no digan en los pulpitos sobre negocios públicos y universales, cosa de que pueda resultar en los ánimos de los que oyeren poca satisfacción ni otra manera de inquietud, a lo menos sin advertir primero a los que gobernaren en mi nombre de cualquier cosa que les parezca tiene necesidad de remedio, por ser este medio el más seguro y conveniente para que se alcance. Si teniendo esta prevención todavía hubiere alguno que se desmande procuraréis luego el remedio con sus prelados con la prudencia, suavidad y buenos medios que de vos confío; y no aprovechando, si los casos fueren tales que requieran mayor remedio, usareis del que os pareciere más convenir.¹⁶

Con lo anterior vemos que las disposiciones no se limitaban a lo dictado por las autoridades eclesiásticas, sino también incluían a las reales, lo que nos permite observar la importancia y el alcance de las palabras pronunciadas en el púlpito. Así como el cuidado que se debía tener en lo que se decía, ante quienes y dónde.

YUCATÁN EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Durante la época novohispana, Yucatán era considerada una región carente de fuentes de riqueza, en lo que a metales respecta; donde la encomienda desempeñaba un papel fundamental en lo económico, político y social,¹⁷ incluso eran señores de armas,¹⁸ pues acudían a la defensa del territorio.

De igual manera es de resaltar que la población maya fue la figura central de las preocupaciones sociales y económicas, pues el tributo y trabajo indígena fueron “los principales motores de la economía y el mercado regionales”.¹⁹ Lo que también significaba adversidades, pues era mayor número de indígenas respecto a los españoles, junto a la existencia de territorios no sometidos, que sirvieron de refugio a los sediciosos. Por lo que el control de la población fue una inquietud constante para las autoridades

¹⁶ Ernesto de la Torre y Villar, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*. Tomo II, México, Porrúa, 1991, p. 752.

¹⁷ Victoria González Muñoz, “Andrés Rojo de Truilova: un hidalgo guipuzcoano en Yucatán”, en *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 14, número 14, México, 1994, p. 39. En <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn14/EHN01403.pdf> [14/01/2015].

¹⁸ “Es decir, tener el derecho y la obligación de mantener uno o dos caballos bien equipados armas suficientes y escuderos para acudir a la defensa del territorio”. Adriana Rocher Salas, “Clero y élites en Yucatán durante el período colonial”, en Laura Machica Gallegos (coord.), *Grupos privilegiados en la península de Yucatán, siglos XVIII y XIX*, México, CIESAS, 2014, p. 24. En https://www.academia.edu/9869663/Clero_y_elites_en_Yucat%C3%A1n_durante_el_per%C3%ADodo_colonial [25/05/2015].

¹⁹ Adriana Rocher, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (coord.), *La Iglesia Hispanoamericana, de la colonia a la república*, México, UNAM-IIUE / Pontificia Universidad de Chile, 2008, p. 71.

virreinales, que se buscaría paliar mediante las doctrinas de indios, donde los curas franciscanos “tuvieron facultad para intervenir en los gobiernos espiritual y temporal de sus beneficios”.²⁰ De esa forma, los regulares accedieron a la mano de obra y tributo, aunado a los recursos obtenidos por las limosnas y obtenciones parroquiales, provocando disputas entre ellos y el clero diocesano.

A mediados del siglo xvii, la provincia vivió una crisis provocada por el descenso demográfico de los mayas y por ende el deterioro de la rentabilidad de la encomienda, pues afectó el tributo y el trabajo indígena; por lo que en la búsqueda de nuevos ingresos, los encomenderos incursionaron con mayor interés en la ganadería y comercio.²¹ Asimismo, este grupo tenía una estrecha relación con los miembros del cabildo civil, debido a que varios eran encomenderos o bien familiares. Ante ello, tuvieron la predisposición de concentrar el poder en un núcleo familiar, principalmente por medio de la endogamia, aunque también establecieron relaciones con “los funcionarios de alto rango y los inmigrantes distinguidos [quienes] participaron de estos enlaces, debido a la influencia, privilegios y nombre que podían aportar”.²² Todo eso era importante, ya que les permitía conservar los cargos y, al ocupar oficios públicos como miembros del cabildo, podían orientar a su favor la política de abasto y defender sus intereses económicos y políticos.

En lo religioso, a grandes rasgos, se puede decir que los franciscanos actuaron sobre la población indígena y los clérigos, en poblados urbanos como Mérida, y las villas de Campeche y Valladolid. Debido a lo anterior, los frailes fueron actores principales en el avance en el territorio de Yucatán y en la búsqueda del sometimiento de los indígenas de montaña, lo que los convirtió en el enlace entre ellos y el régimen colonial.²³ Su influencia y poder se fortaleció en la provincia, ya que eran los que tenían injerencia y relación con los naturales y sus productos, beneficiándose del tributo y los tratos.²⁴ Por su parte, algunos seculares estaban emparentados con las familias de encomenderos, pero no fue la misma situación para otros, debido a que “las condiciones materiales de vida no fueron las mismas para todos [...] ni siquiera para aquellos afortunados poseedores de un beneficio parroquial o de la titularidad de una capellanía; incluso es de dudarse que todos los miembros del cabildo catedralicio pudiesen presumir de su suficiencia económica”.²⁵

²⁰ *Idem.*

²¹ González Muñoz, *op. cit.*, p. 40.

²² Rocher Salas, “Clero y élites en Yucatán...” *op. cit.*, p. 24.

²³ Adriana Rocher Salas, “La política eclesiástica y sus efectos en la diócesis de Yucatán”, en *Revista Complutense de Historia de América*, volumen 30, Madrid, 2004, p. 60. En https://www.academia.edu/4016917/La_pol%C3%ADtica_eclesi%C3%A1stica_regia_y_sus_efectos_en_la_di%C3%B3cesis_de_Yucat%C3%A1n [24/05/2015].

²⁴ Rocher Salas, “Clero y élites en Yucatán...” *op. cit.*, p. 25.

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

Al mismo tiempo, los clérigos comenzaban a ganar terreno a los frailes, lo anterior se demostró cuando el obispo de Yucatán, Juan de Escalante Turcios y Mendoza²⁶ llevó a cabo, la secularización de catorce doctrinas en 1680 por mandato real,²⁷ finalizando así un largo litigio de alrededor de ochenta años, con el que se reflejaron las constantes disputas entre ambos cleros y donde se pretendían las doctrinas de indios debido a los beneficios económicos que eso significaba. Por lo que los clérigos acusaban a los franciscanos de maltratar a los indios, así como de cobrarles excesivos derechos parroquiales; a su vez los religiosos se defendían arguyendo la continuidad del trabajo misionero que realizaban.²⁸ Los frailes acudieron a la Real Audiencia, incluso al rey para que se diera marcha atrás, pero esto no sucedió.

Otro aspecto fundamental sobre esta región fue su defensa, debido a que desde mediados del siglo xvi las costas de la península de Yucatán fueron asediadas por piratas franceses e ingleses, cuya situación se agravó con la toma de Jamaica por parte de los ingleses en 1655. Sus incursiones eran constantes, incluso se apoderaron de la Laguna de Términos y una zona en la costa oriental, denominada Zacatan, la cual había quedado abandonada por los gobernantes de Yucatán, por lo complicado de la evangelización y del sometimiento de los indígenas.

Ante esta situación, el gobernador y capitán general de Yucatán, Antonio de Layseca y Alvarado,²⁹ emprendió varios intentos para repeler a los piratas, pero fueron

²⁶ Era natural de Andalucía “obtuvo varias Prebendas en esta Santa Iglesia de Yucatán, donde fue Comisario de Cruzada, Provisor y Vicario General del Obispado; y siendo deán fue electo Arzobispo de la Isla de Santo Domingo el año de 1671, y el de 1676 promovido a Yucatán, visitó todo el Obispado, y al regreso de la Visita de la Provincia de Tabasco murió en el Pueblo de Umán en el año de 1681”. Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, vol. 5, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1789, p. 413. En https://books.google.com.mx/books?id=xLjbSb4688cC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [11/01/2015].

²⁷ Esa fue la culminación de un enfrentamiento entre clérigos y franciscanos que empezó en 1602, cuando el Consejo de Indias entregó a los seculares cuatro de diez provincias que habían reclamado. Lo que desató una serie de recusaciones, cartas en las que se acusaban mutuamente e involucró a la sociedad yucateca como testigos. Las doctrinas entregadas a los seculares fueron: Hocabá, Ichmul, Tixchel, Tixcocab, Tizimín, Homún, Umán, Hunucmá, Hecelchakán y Champotón, reclamadas en primera instancia. Además de Calotmul, Sahcabchén, Mama y Tecoh, las cuales se adjudicaron a los clérigos, pues se decía que habían sido visitas de los curatos secularizados. Rocher, “Las doctrinas de indios...”, *op. cit.*, pp. 83-85.

²⁸ Rocher, “Las doctrinas de indios...”, *op. cit.*, p. 84.

²⁹ Nació en España alrededor de 1639 y murió en 1688. Llegó junto al obispo de Escalante y Turcios en noviembre de 1677. Era marino y poseía una encomienda en Valladolid. A su paso a Yucatán, el rey Carlos II le indició que se le prohibía sacar de las cajas de comunidad de los indios, además de que no se podía obligar a los mayas a prestar servicios. Fue gobernador de Yucatán de 1677 a 1683, pero en 1679 se le suspendió de su empleo y fue enviado como visitador Juan de Aréchiga. La causa concluyó en 1680, absolviéndosele de culpa a Layseca y Alvarado

infructuosos. Este personaje al mismo tiempo se enfrentó a la poca disposición de ayuda del arzobispo- virrey fray Payo Enríquez de Rivera.³⁰ No obstante, a principios de 1680 el gobernador resolvió armar una expedición en Campeche con las fuerzas de la provincia para desalojar a los ingleses de la Laguna de Términos. De esta manera nombró comandante de la expedición al capitán Felipe de la Barrera y Villegas, quien ya ostentaba el cargo de capitán general de esa villa y puerto. Días después Felipe de la Barrera, en Jueves Santo, logró desalojarlos, pero en dos meses los piratas volvieron y no fue sino hasta 1716 que finalmente los expulsaron. Aun así el gobernador Layseca ganó honores y Carlos II lo hizo conde de la Laguna de Términos en 1686.³¹

Años antes, en 1678 el gobernador se enfrentó a la rebelión de los indios del Pepenate, parte cercana al Usumacinta, en la que mataron al encomendero y a catorce españoles. Posteriormente varios indios del pueblo de Sahcabchén, distrito de Champotón, se unieron a los sediciosos para incursionar en los pueblos del rumbo. Ante la situación, el gobernador envió tres expediciones para someterlos, cuyos miembros pertenecían al clero secular.³² Sin embargo, en 1680, en un pueblo recién fundado en el Peten Itzá, los indígenas se rebelaron y mataron a cuatro españoles.³³

De esta forma se observa que había diversas preocupaciones respecto al territorio de Yucatán, todas de gran importancia para las autoridades virreinales, pues atentaban contra su gobierno y la estabilidad social. En ese entorno se llevó a cabo la presentación del sermón de Nicolás Gregorio Carrión.

y fue restituido en su cargo. Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán durante la dominación española*. Tomo II, Mérida de Yucatán, Imprenta de la lotería del estado, 1910, pp. 288-290. En http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018081_C/1080018082_T2/1080018082_MA.PDF [18/10/2015].

³⁰ Fue virrey del 13 de diciembre de 1673 al 7 de noviembre de 1680, obispo de Guatemala de 1657 a 1667, y arzobispo de México de 1668 a 1691.

³¹ José Ignacio Rubio Mañé, *El Virreinato II: Expansión y defensa. Primera parte*, México, UNAM / FCE, 2005, pp. 116-117.

³² Sergio Quezada, *Los pies de la República. Los mayas peninsulares, 1550-1750*, México, CIESAS, 1997, pp. 100-102. En https://books.google.com.mx/books?id=16FaptejDKUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [17/10/2015].

³³ Juan Francisco Molina Solís, *op. cit.*, pp. 291-299.

Corría el año de 1680 cuando Iñigo de Mendoza³⁴ y Pedro de Garrastegui y Olega,³⁵ encomenderos, regidores perpetuos de la ciudad de Mérida, y diputados, denunciaron ante Nicolás de Salazar, comisario del Santo Oficio, en nombre del cabildo, justicia y regimiento, un sermón pronunciado el 12 de abril durante el sexto viernes de cuaresma,³⁶ en la catedral de la ciudad de Mérida. La acusación la presentaron cuatro días después, por el escándalo que provocó entre los moradores. Pues de acuerdo con la opinión de los denunciantes, mostraba una doctrina poco ajustada a lo que debía ser la práctica de la prédica y un contenido contra personas señaladas, dirigido a calumniar al superior, es decir al cabildo civil, eclesiástico y al gobernador y capitán general. Los delatores consideraron que las proposiciones por su individualidad y claridad:

Componen un libelo infamatorio indigno de tan sagrado puesto, así contra el superior gobierno como contra los cabildos eclesiásticos, y secular por ser poco ajustados a la verdad, pues en lugar de ser doctrina para remedio de las almas, ha sido ocasión de mucho ruido en conversaciones y corrillos en donde se ha afeado el estilo poco atento, descortés y vulgar de dicho sermón.³⁷

Así, de acuerdo al carácter de la denuncia, se distingue que se trataba del delito de proposiciones, que referían expresiones o dichos que “reflejaban puntos contrarios a los artículos de fe, a los mandamientos de la Iglesia y a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras”.³⁸ Las palabras podían ser expresadas por medio de la duda, negación o

³⁴ Hijo de Sebastián Mendoza de la Cruz y María Magaña Solís. Regidor desde 1652, encomendero, estanciero y benemérito, es decir criollo con antepasados conquistadores y notables, en su caso eran de línea materna. Se casó con Paula de Vargas Pacheco y tuvo varios hijos, uno de ellos también llamado Iñigo, no obstante considero que se trata del padre, debido a que el hijo ostentó cargos de procurador general y alcalde ordinario, hasta 1690 y 1694 respectivamente. Victoria González Muñoz, *Cabildos y grupos de poder en Yucatán (siglo XVII)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994, pp. 304 y 344.

³⁵ Español nacido en 1650 en la Villa de Mondragón, Guipúzcoa, España, al parecer tuvo varios méritos militares. Se casó con Micaela de Villamil, hija del capitán y capitular Antonio Maldonado de Aldana y Juana de Vargas. Fue alcalde ordinario en 1681 y tesorero general de la Santa Cruzada de 1676 hasta 1697, también fue mercader cuyo centro de operaciones estaba en Mérida. Para 1689 recibió el título de Conde de Miraflores. Ana Isabel Martínez Ortega, *Estructura y configuración socioeconómica de los cabildos de Yucatán en el siglo XVIII*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1993, p. 186. González Muñoz, *Cabildos y grupos de poder en Yucatán...*, *op. cit.*, pp. 86, 302 y 346.

³⁶ También se puede identificar como el viernes de Dolores.

³⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 497, fs. 45r-v.

³⁸ Georgina Indira Quiñones Flores, “La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos XVI y XVII”, Zacatecas, Tesis de doctorado en Historia, Universidad Autónoma de Zacatecas, p. 3.

contradicción sobre los temas sagrados. Lo que hacía grave al delito era el alcance que estos dichos podían tener, como la confusión, la inquietud, la duda y el desconcierto de los oyentes. Esto último es relevante debido a que en la acusación contra el clérigo se destacó que durante la misa estaban presentes el obispo, el cabildo eclesiástico y el civil. Además de que el discurso del orador provocó conmoción en los cuarteles y cuerpos de guardia, e incluso consideraban los denunciantes, podría llegar a producir alteraciones en “la gente dócil y apacible” y que los súbditos tuvieran poca estimación a quien los gobernaba y representaba al rey.³⁹ Contrario a lo que se pedía que fuera la prédica del sermón.

Por lo anterior, Mendoza y Garrastegui solicitaron que se recogiera el sermón, expurgándose las proposiciones y corrigiéndolas, ya que con tales palabras podía sembrar alguna herejía y ocasionar un motín de la plebe. Incluso explicaban que si el Tribunal no hacía la demostración de que el orador compareciera ante él, la ciudad estaría expuesta a algún alboroto y tumulto, por ser la gente “muy novelera”⁴⁰ y porque el gobernador y capitán general Antonio de Layseca y Alvarado estaba fuera de la ciudad, atendiendo el desalojo de los piratas ingleses de la Laguna de Términos. En cierta medida su temor y preocupación se veía justificada en que la población indígena era superior en número, además de que había zonas no controladas que sirvieron de refugio a indios no sometidos ni evangelizados y a los que huían de las cargas de trabajo. Así como en los levantamientos en otras zonas de Yucatán que vimos anteriormente. Lo que convirtió “en asunto prioritario su control y vigilancia, responsabilidad que en buena parte recayó sobre los curas doctrineros”.⁴¹

El comisario Nicolás de Salazar visitó la sacristía de la catedral y al ver la tabla de los sermones, autorizada por Juan de Escalante Turcios y Mendoza, obispo de Yucatán, se dio cuenta que el encargado del sermón del Concilio había sido el bachiller Nicolás Gregorio Carrión. El clérigo nació alrededor de 1652, era natural y vecino de la ciudad de Mérida, además de sacerdote, vicario y cura doctrinero interino de Chansenote, con licencia para predicar desde 1675.

El 17 de abril, el comisario fue a la casa del bachiller y le solicitó el sermón de nueve fojas. El Evangelio que siguió el autor fue el de Juan 11:47, y el asunto era *Collegerunt Pontifices, et Pharisei concilium adversus Iesum*, es decir “los sacerdotes y los fariseos se reunieron en Concilio contra Jesús”. Este pasaje sucede al de la resurrección de Lázaro y trata sobre que algunos judíos contaron a los fariseos lo que Jesús hizo, por lo que los jefes convocaron el consejo y se preguntaron qué hacer, pues si lo dejaban seguir todos iban a creer en él por lo que intervendrían los romanos y destruirían el lugar sagrado. Así que habló Caifás, sumo sacerdote de aquel año, y dijo que era mejor que muriera un solo hombre por el pueblo y no toda la nación; y desde ese día decidieron matarlo.⁴²

³⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 497, f. 45v.

⁴⁰ *Ibidem*, fs 55v-56.

⁴¹ Rocher Salas, “La política eclesiástica y sus efectos...”, *op. cit.*, p. 63.

⁴² Juan 11:47, *Biblia de Jerusalén vs Vulgata latina*. En <http://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalén-vs-neo-vulgata-latina/juan/11/> [12/01/2015].

Considerando lo anterior, según las palabras del predicador, su intención fue dirigir la disertación “a reprehender a los murmuradores y juntas que se suelen hacer de hombre ocioso contra el gobierno de los superiores así eclesiásticos como sean laicos y en general reprehendiendo otros vicios, que por la fragilidad humana se suelen cometer”.⁴³ Para sustentar su discurso, mencionó a san Bernardo y al doctor Juan Solorzano, aparte de dos pasajes de la Biblia, de Isaías y Lucas, y a pesar de ello no lo formó apropiadamente, ya que en el caso de los dos primeros no dijo la obra y en los lugares de la Biblia no fue adecuada su referencia.

No obstante la ausencia y fallos se explicaban porque Gregorio Carrión dijo que compuso su pieza a partir de un sermón manuscrito que pronunció, hacía algunos años en Campeche, el bachiller Juan de Espínola, presbítero y vecino de esa villa, y que al parecer estaba en la provincia de Tabasco. Su otra fuente fue un impreso del padre Vieira, de la Dominica sexagésima.⁴⁴ Este punto es muy interesante, debido a que en otros casos los clérigos y religiosos se basaban y citaban principalmente a las autoridades como San Juan Crisóstomo, San Agustín, Santo Tomás, etc., y no tanto sermones escuchados en otras iglesias, aunque bien pudieron haberlos utilizado como inspiración.

Pero ¿de qué trataba la pieza oratoria? A grandes rasgos, en el discurso el predicador habló con gran encono contra el Concilio y sus miembros, a Caifás lo tachó de cruel, tirano, malvado, sin entendimiento ni razón; en general, como una persona que desacreditaba el obrar con el fin de atropellar lo bueno. Por su parte, sobre los miembros de la junta, pensaba que se rendían a la lisonja y muchas veces seguían conveniencias propias. Todo esto provocaba la ruina de las provincias y reinos, y acentuó que, apartados de la buena intención: “veréis algunos con el sombrero debajo del brazo y las manos cruzadas, teniendo igual dulzura en sus palabras [que] con el veneno de sus malvadas entrañas [e] infernales corazones, con una afectada modestia cuando el interior está lleno de malicias diabólicas y falsedades endemoniadas”.⁴⁵

De igual manera, Gregorio Carrión discurrió sobre la avaricia y cómo para lograr algunas monedas se podían dar testimonios falsos; también habló sobre la ingratitud de los hombres por los beneficios que Dios les había dado. Siguiendo esa línea expresó que las personas valoraban más los bienes temporales respecto a los eternos y espirituales y al hacerlo faltaban a misa y dejaban de confesarse, poniendo un sinfín de pretextos. A la par, criticó la situación en la que se encontraba la provincia, pues dijo que había graves ofensas contra los naturales, quienes eran maltratados, incluso por los que debían de remediar sus males. Ante ello pedía ayuda a Dios y temía que en Yucatán triunfara el vicio sobre la virtud. Es decir, en el sermón el autor habló de Caifás y del Concilio como una referencia al cabildo, entre ellos varios encomenderos, y al gobernador, para reprenderlos y remitir a lo que sucedía en Yucatán, donde los indígenas eran los más afectados.

⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 497, f. 88.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 88v.

⁴⁵ *Ibidem*, fs. 48r-v.

El primero de junio de 1680 se ordenó dar el sermón a los calificadores Antonio Núñez de Miranda, jesuita; fray Francisco Muñiz y fray Agustín Dorantes, ambos dominicos. En general los tres concluyeron que el contenido era picante, mordaz, satírico y detractorio de la dignidad eclesiástica, además de injurioso y ofensivo para los encargados del gobierno secular, lo que era causa de discordia y hablillas contra ellos.

Antonio Núñez de Miranda especificó que el orador usó como alegoría el Concilio y las palabras pontífice, cabildo y capitulares, para hablar mal de las autoridades, principalmente porque ellos asistieron a la misa. El calificador empezó a observar esas alusiones desde el inicio del texto, pues pensó, insinuaba que el cabildo de la ciudad murmuraba contra una persona inocente como el Concilio lo hizo contra Jesús. Por otro lado meditaba que introducía elementos violentos y forzosos como “presidente cruel, cabeza violenta, torcida, votos forzados o lisonjeros”.⁴⁶ A la par, el calificador consideró como alusiones a lo que sucedía en Mérida, en la frase que decía, “juez tirano que es eterno, a que no ha de hacer residencia”, así como cuando dijo el orador:

No faltaran testigos que por cuatro pesos juren en mi abono, no faltaran escribanos que me den testimonios falsos para santificar mis sin razones y canonizar mi grosero hablar y obrar, no faltaran letrados de que a costa de mi sangre, y a costa de muchos riesgos he adquirido tanta hacienda, como sí faltaran ojos que vieran, y oídos que escucharan los clamores, las blasfemias, las desesperaciones y reniegos que hay en estos pueblos.⁴⁷

Pero la expresión que le acusó mayor conmoción fue: los “pobres naturales”, en la que el autor reseñaba que los indígenas ante las enormes cargas que sufrían y debido a lo que observaban, estos se desesperaban, se iban al monte o se ahorcaban.⁴⁸ Lo que también pudo aludir al gobierno de los franciscanos sobre los indígenas, ya que en ese tiempo, a pesar de los reveses, continuaban teniendo preeminencia en los curatos indígenas, así como a los encomenderos quienes tenían bajo su cargo a otros tantos mayas.

Por otro lado, Núñez de Miranda calificó de escandalosa la que decía “Y poco importa que el murmurador se condene, que al mordaz se lo lleve el Diablo”;⁴⁹ ya que siempre se debía procurar por la salvación de las almas y no considerar que no tenían remedio. Además, le resultó inadmisibile que Gregorio Carrión expusiera:

Los daños que se continúan en ésta desdichada y mísera provincia tan sin enmienda contra estos pobres, miserables y desvalidos naturales [...] y como los que debían remediar son los autores de mayores daños consienten en tan graves exce-

⁴⁶ *Ibidem*, f. 58.

⁴⁷ *Ibidem*, f. 49v.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 59. En el documento la frase va subrayada.

sos y cooperan en tan inicuas insolencias; mas debe de ser castigo que padecen el habernos Dios elegido por castigo de sus idolatrías.⁵⁰

A la cual se le sumó la siguiente: “que sólo en Yucatán pudiera verse triunfante el vicio y aprisionada la virtud, ajada la nobleza y victoriosa la iniquidad, ensalzada la soberbia y abatida la humildad y pues amoroso dueño con mis delitos”.⁵¹ Con las cuales Gregorio Carrión continuaba la crítica a las autoridades tanto eclesiásticas como civiles, quienes por su actuar habían perjudicado tanto a la población, que para él se centraba en los indígenas. Asimismo indicaba que los otros eran los del error, pero no mencionaba qué era lo que él estaba haciendo y de cierta forma se ponía como solo un observador que se indignaba por lo que sucedía y tal vez como uno de los agraviados.

Luego de haber visto esas proposiciones, el jesuita expresó que por el contexto y las presunciones insinuadas:

Se puede juzgar y censurar de cláusulas ofensivas gravemente a personas señaladas especialmente cabezas, así eclesiásticas como seculares, detracciones escandalosas insinuaciones picantes, denigrativas del próximo, irreverentes a los superiores y por eso ofensivas a la debido obediencia del pueblo y sociedad; y también [...] ofensivas, sediciosas ocasionadas a rumores discordias y sublevaciones en la plebe contra las cabezas, (todo en presunción a lo que parece sólida) por las cuales calidades parece pertenecer su juicio y quedar sujeto a la corrección del Santo Tribunal.⁵²

Por su parte, fray Agustín Dorantes recalca que tales proposiciones estaban comprendidas en la Regla XVI del Expurgatorio, esta decía:

[...] Débense expurgar cualesquier palabras de la Sagrada Escritura, aplicadas impiamente para usos profanos; y aquellos cuyo sentido y declaración se parta de la unánime esposición [sic] y sentidos de los Padres y Doctores, se deben borrar tambien [sic] [...] las cláusulas detractorias de la buena fama de los prójimos, y principalmente las que contienen detracción de eclesiásticos y príncipes, y las que se oponen á las buenas costumbres y á la disciplina cristiana. [...] [Las] que son contra la libertad, inmunidad y jurisdicción eclesiástica [...]⁵³

Respecto a la difamación del obispo o cabildo, el calificador dijo que los doctores de la Iglesia advertían que se tenía que reprimir el abuso y celo indiscreto de los predicadores,

⁵⁰ *Ibidem*, f. 53.

⁵¹ *Ibidem*, f. 53v.

⁵² *Ibidem* f. 59.

⁵³ *Índice de libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española*, Madrid, Editorial Maxtor, 2001, pp. 46-47. En https://books.google.com.mx/books?id=kup8ySPxc5YC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [23/09/2014].

debido a que podía provocar que el pueblo “rudo y licencioso” menospreciara a los preladados y disponía al error e impiedad de los luteranos y herejes modernos. También indicó que Gregorio Carrión torcía las pruebas y no citaba bien los textos sagrados, de los cuales, algunas quizá se debían al yerro y descuido, mas que a la malicia, es decir en parte reducía importancia a ese error. Finalmente pensó que en toda la pieza oratoria había:

Grave y notoria injuria del ministerio sagrado del púlpito y de la divina escritura profanando la doctrina sobrenatural del Santo Evangelio por intento profanos y particulares pasiones, en que le hace gravemente sospechoso el desahogo precipitado en hablar y la indecencia de las voces injuriosas que repite, como son desvergonzadas, ignorantes, necio, insolente, sangriento codicioso, etc.⁵⁴

Todo lo cual era perjudicial a las cabezas tanto civil como eclesiástica, por el peligro de alboroto e inobediencia en los súbditos.

Considerando los pareceres fray Joseph de Omaña Pardo y Osorio, inquisidor que actuó como fiscal, indicó el 26 de junio que por las proposiciones anteriormente mencionadas se juzgaba que:

El sermón casi todo es pícaro, mordaz, detractorio del prelado y cabildo eclesiástico y de la potestad secular gravemente ofensivo a su dignidad y autoridad y por esa misma causa ofensivo de la piedad cristiana y piadosas oídas escandaloso detractivo, sedicioso y causa de discordias y habilllas y sublevaciones en la plebe contra las cabezas como más las gravemente consta de dichas censuras y sermón de que hace presentación.⁵⁵

Según el fiscal en tal disertación, Nicolás Gregorio Carrión contravino cédulas referentes al estilo de los predicadores y a la decencia con que se habían de portar con los ministros del Rey,⁵⁶ al igual que concilios, pues aparte de aludir al de Trento también lo hacía al Lateranense de 1516, sobre el respeto con que se tenía que hablar a los obispos; y al V Concilio de Letrán. A la par apuntó que el orador no debía actuar como juez en casos particulares, ni reprehender en el púlpito los vicios a personas en particular aunque fueran escandalosos, a excepción de la herejía.

Otra cuestión que se le censuró al predicador fue el incluir varios elementos que aludían al gobernador, en los que se valió de “violentas y falsas citaciones de la sagrada escritura abusando de ella y de sus lugares”.⁵⁷ Además, el fiscal reprendía que las pala-

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 497, f. 60v.

⁵⁵ *Ibidem*, f. 62.

⁵⁶ El fiscal indicaba que se viera la ley con fecha de 25 de enero de 1531, libro primero de los impresos, foja 163, pues aunque esta cédula solo hacía mención a las audiencias, se debía entender también de los obispos y demás personas, eclesiásticos y seculares.

⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 497, f. 64.

bras de Gregorio Carrión pudieran motivar que los súbditos desconfiaran, desobedecieran y menospreciaran a sus ministros; disponiendo al error en partes en que era nueva la fe católica, donde la población se componía de “gente rústica,” como indios y mulatos. Por lo anterior, Omaña Pardo y Osorio incitaba a que se censurara con urgencia para la quietud de la provincia y de esa manera frenar a tales oradores, es decir que probablemente había otros que andaban predicando cosas similares. Finalmente recomendó que se mandara llamar al bachiller y se le confiscaran los bienes.⁵⁸

El inquisidor José Gómez de Mier mandó comparecer al acusado, al tiempo que Nicolás Gregorio Carrión estaba administrando, en ínterin, el partido de Chansenote, en la villa de Valladolid, por lo que fue necesario que por orden del obispo se le relevase del cargo en septiembre de 1680. El clérigo compareció ante el comisario en Yucatán el 14 de octubre, donde dijo que obedecía lo mandado por el Santo Oficio, pero era pobre, sin los medios necesarios para ese viaje, a pesar de ello se dice en el documento que se mandaría al bachiller a la brevedad.

El 26 de noviembre de 1680 durante la audiencia de la mañana, frente al inquisidor Juan Gómez de Mier, se presentó el bachiller y se le ordenó que tuviera la ciudad de México por cárcel hasta que se mandara otra cosa. El cinco de diciembre tuvo audiencia y, en el interrogatorio Gregorio Carrión indicó que presumía haber sido llamado por el sermón predicado el 12 de abril, ya que luego de salir de misa, se enteró que en aquel día los alcaldes ordinarios de la ciudad llamaron a cabildo contra él, pues les habló muy claro durante la prédica.

El orador pensaba que no había dicho proposiciones contra la fe, a no ser que por su ignorancia no las entendiera, pues refería que su ánimo nunca fue decir algo contra la doctrina católica ni costumbres. Incluso antes de predicarlo, lo compartió con el doctor Diego de Gamboa,⁵⁹ cura de la catedral de la ciudad, quien le dijo que era bueno, pero que la doctrina podría parecer agria al auditorio. Asimismo se lo dio a revisar al doctor Fernando Delgadillo de la Cerda,⁶⁰ cura de la villa de Valladolid y al

⁵⁸ *Ibidem*, f. 64v.

⁵⁹ Era cura de españoles desde 1674, aproximadamente. Tenía numerosos méritos y era doctor en Teología, además de sacristán mayor de la iglesia de Yucatán; así como provisor y vicario general, examinador general, juez comisario y predicador notable. En enero de 1685 fue considerado en tercer lugar para una ración en la iglesia de Yucatán y otra para el año siguiente. En 1691 fue considerado en tercer lugar para maestro escuela y para canonjía y en 1695 de nuevo para canonjía en segundo lugar. Archivo General de Indias (AGI), INDIFERENTE, 133, N. 125. En http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=241083&fromagenda=N [17/10/2015].

⁶⁰ Fue propuesto en tercer lugar para la ración de la iglesia de Yucatán en junio de 1687. En 1691 fue concedida en tercer lugar para la ración de la iglesia de Yucatán así como en 1697. AGI (Archivo General de Indias), *indiferente*, 205, N. 119. En http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=2699420&fromagenda=N [17/10/2015]. Sobre las rentas y congruas que recibía Delgadillo de la Cerda del curato de Valladolid. *Vid*

doctor Simón de Arguez, cura del partido de Navalón, quienes le comunicaron que no hallaron cosa contra la fe. Tal información nos indica que el autor se preocupó por avalar su texto con personas preparadas, pues todos ellos eran doctores, además de clérigos quienes probablemente tenían inquietudes similares sobre lo que sucedía en Yucatán y estuvieron de acuerdo en que predicara aquel sermón.

En audiencia del 16 de diciembre, ante el inquisidor Juan Gómez de Mier, se le leyó la querella del fiscal y las censuras dadas por los calificadores. El bachiller manifestó que las censuras y proposiciones leídas eran las mismas que predicó, pero nos las expresó “con ánimo de injuriar a persona alguna ni nunca llegó a entender pudiesen caer sobre dichas proposiciones y sermón las censuras referidas lo cual atribuye a su ignorancia”.⁶¹ Este punto es a resaltar ya que el alegato de ignorancia en ocasiones servía para paliar y matizar los cargos. También el acusado dijo que estaba arrepentido por lo predicado; reconoció los excesos y defectos, y suplicó misericordia, considerando el estado en que se encontraba, debido a que el viaje había sido largo por tierra y mar, hallándose pobre y en tierra extraña.

El 23 diciembre se le leyó el auto, por medio de él se le reprendió grave y severamente por los arrojos y excesos que cometió al decir el sermón y se le advirtió que en adelante se abstuviera de expresar proposiciones similares, ya que si hiciere lo contrario se procedería contra él con todo rigor de derecho. Igualmente el inquisidor indicó que por dos años no podría predicar dentro de la ciudad de Mérida de Yucatán, pero sí en cualquier otra parte, y se le manifestó que a pesar de comparecer ante el Tribunal, no le contraería para poder obtener cualquier oficio público y de honor,⁶² finalmente se le levantó la cárcel.

Posterior a esa sentencia se sabe poco de la vida del clérigo, entre algunos datos que se rescatan está el que siguió siendo nombrado cura beneficiado en poblaciones de la región, como en 1703 en Tizimín en la villa de Valladolid, pues se le menciona en un cuadro sobre los “Repartimientos de los alcaldes de Valladolid incautados en Pueblos bajo la administración secular, allí de 1703”.⁶³ Dicho cargo continuó en 1704, debido a que se le menciona en la “Denuncia de un hombre mestizo contra su esposa, por adúltera y bigama”.⁶⁴ En adelante no se sabe más del bachiller.

Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán*, México, CIESAS, 2005, pp. 150-156. En https://books.google.com.mx/books?id=molMTk0NgBkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [18/10/2015].

⁶¹ AGN, *Inquisición*, vol. 497, f. 90.

⁶² *Ibidem*, fs. 90v-91.

⁶³ Gabriela Solís Robleda, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco 1540-1730*, México, CIESAS / Instituto de Cultura de Yucatán / INAH, 2003, p. 165. En https://books.google.com.mx/books?id=kW_6AgKrNZEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [12/10/2015].

⁶⁴ Chantal Melis, *et al.*, *Documentos lingüísticos de la Nueva España. Golfo de México*, pp. 322-323. En <http://www.iifl.unam.mx/publicaciones-digitales/dlne-altiplanocentral/#/283/zoomed> [2/06/2015].

CONSIDERACIONES FINALES

Como pudimos observar, las palabras que Nicolás Gregorio Carrión profirió se alejaron de lo que era el fin de la prédica, torció sentidos y a pesar de incluir proposiciones no precisamente referentes a elementos teológicos, sí se valió de textos y de una actividad sagrada para hablar mal de las autoridades, tanto reales como eclesiásticas, además de criticar y llamar la atención sobre cuestiones sociales que sucedían contra los indios. A pesar de ello es de resaltar que solo los miembros civiles mostraron una severa molestia y una gran preocupación ante el peligro de que lo expresado por el orador pudiera desatar un tumulto.

También tomando en cuenta la complicada situación que se vivía en la provincia con los piratas y los indígenas que no podían someter y el temor de que se pudieran rebelar, considero que el caso se atendió con la mayor prontitud posible a pesar de la distancia que había entre la ciudad de México y Mérida, debido a que en menos de un año se dictó sentencia. A pesar de ello no se puede dejar pasar que la sentencia no fue tan grave viendo lo fuerte que fueron sus palabras, las consecuencias que podían tener en la población y lo establecido en el Concilio de Trento y el III Concilio Provincial, donde se pedía cuidado con lo que se decía en el púlpito y en el tratamiento a las autoridades. Además del hecho de que se insinuó que el proceso no le afectaría en su carrera y que continuó ostentando cargos, tal vez ya no en Mérida, pero sí en uno de los curatos secularizados en 1680.

Igualmente es de resaltar que al tocar temas que pudieran alterar la paz pública, nos refleja la importancia que tenía lo que dijeran los clérigos en el púlpito y cómo lo dicho por el predicador podía afectar la fama y la credibilidad de una persona.

Otro aspecto que pudimos vislumbrar a partir de este caso, es una de las funciones del Santo Oficio como aparato de control social, donde su accionar, permitía conservar la paz, regular la conducta y vigilar las buenas costumbres.

Considerando las palabras que Gregorio Carrión expresó en su sermón, sobre la situación de Yucatán, tal vez no estuvieran del todo alejado a lo que sucedía, tomando en cuenta que en 1669 se le hizo un juicio de residencia al gobernador Rodrigo Flores de Aldana. Por medio del cual se supo que en 1667, durante la visita a los pueblos por parte del gobernador en lugar de velar por los derechos de los indígenas, en la práctica no supuso ningún bien, “pues fueron tantos los agravios que con motivo de la visita recibieron los naturales, que la provincia entera se conmovió y alzó sus quejas contra un gobernador que abusaba de la manera más arbitraria e impune de su autoridad”.⁶⁵

De igual forma por lo que expresó Nicolás Gregorio Carrión, se observa que se

⁶⁵ Manuela Cristina García Bernal, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1978, p. 181. En https://books.google.com.mx/books?id=HYfY8H8P4VUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [17/07/2015].

manifestó como un espectador de lo que sucedía y quizá, como uno de los tantos agraviados por las acciones de los cabildos y el gobernador. Pero que al mismo tiempo había alzado la voz y denunciado todos los atropellos a los indígenas, quienes eran la riqueza de la provincia, por el tributo y mano de obra. Además de que en cierta medida tenía el apoyo de otros clérigos con inquietudes e intereses similares.

FUENTES DE CONSULTA

Archivo General de la Nación (AGN), vol. 497, ff. 43-91 v.

Archivo General de Indias (AGI), INDIFERENTE, 133, N. 125. En http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt_id_desc_ud=241083&fromagenda=N.

Archivo General de Indias (AGI), INDIFERENTE, 205, N. 119. En http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt_id_desc_ud=2699420&fromagenda=N.

Bibliografía

Alcedo, Antonio de, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, vol. 5, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1789, p. 413. En https://books.google.com.mx/books?id=cESceV3r3k0C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Biblia de Jerusalén vs Vulgata latina. En <http://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen-vs-neo-vulgata-latina/juan/11/>.

Carrillo y Ancona, Crescencio, *Cuadro cronológico de los obispos de Yucatán desde el tiempo de León X hasta el de León XIII*, México, 1889. En http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016645/1080016645_08.pdf.

Clissa, Karina, “El valor de la confesión en sermones coloniales”, en Ana María Martínez de Sánchez (comp.), *Oralidad y escritura: prácticas de la palabra: los sermones*, Argentina, Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 97-119.

Concilio de Trento. En <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>.

Garduño Bocanegra, Blanca Alejandra, “La anatomía de dios. El imaginario medieval del cuerpo en los sermones novohispanos”, México, Tesis de Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. En <http://132.248.9.195/ptd2013/junio/0696412/Index.html>.

García Bernal, Manuela Cristiana, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Editorial CSIC-CSIC, Press, 1978, en https://books.google.com.mx/books?id=HYfY8H8P4VUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

González Muñoz, Victoria, *Cabildos y grupos de poder en Yucatán (siglo XVII)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

_____, “Andrés Rojo de Truilova: un hidalgo guipuzcoano en Yucatán”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM-IIIH, Volumen 14, Número 14, 1994, pp. 39-60, en <http://www.ejournal.unam.mx/ehh/ehh14/EHN01403.pdf>.

Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.

- Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII, Vol. 1*, España, Fundación Universitaria Española, 1996.
- Índice de libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española, Madrid, Editorial Maxtor, 2001, pp. 36-45. En https://books.google.com.mx/books?id=kup8ySPxc5YC&prints=ec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Martínez, Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Historia política y económica de la Iglesia en México, 2004. Disco compacto.
- Mayagoitia, Alejandro, “Los abogados y jueces en la Nueva España vistos a través de sermones y elogios fúnebres”, en *Anales de Jurisprudencia*, Sexta Época, segunda etapa, Número 256, México, marzo-abril, 2002, pp. 319-371, en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/anjuris/cont/256/pr/pr8.pdf>.
- Melis, Chantal, et al., *Documentos lingüísticos de la Nueva España. Golfo de México*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2008. En <http://www.iifl.unam.mx/publicaciones-digitales/dlne-altiplanocentral/#/283/zoomed>.
- Molina Solís, Juan Francisco, *Historia de Yucatán durante la dominación española. Tomo II*, Mérida de Yucatán, Imprenta de la lotería del estado, 1910. En http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018081_C/1080018082_T2/1080018082_MA.PDF.
- Quezada, Sergio, *Los pies de la República. Los mayas peninsulares, 1550-1750*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997. En https://books.google.com.mx/books?id=16FaptejDKUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Quiñones Flores, Georgina Indira, “La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos XVI y XVII”, Zacatecas, Tesis de doctorado en Historia, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Rocher Salas, Adriana, “Clero y élites en Yucatán durante el período colonial”, en Laura Machica Gallegos (coord.), *Grupos privilegiados en la península de Yucatán, siglos XVIII y XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014, pp. 21-54. En https://www.academia.edu/9869663/Clero_y_elites_en_Yucat%C3%A1n_durante_el_per%C3%ADodo_colonial.
- _____, “La política eclesiástica y sus efectos en la diócesis de Yucatán”, en *Revista Complutense de Historia de América*, Volumen 30, Madrid, 2004, pp. 53-76. En https://www.academia.edu/4016917/La_pol%C3%ADtica_eclesi%C3%A1stica_regia_y_sus_efectos_en_la_di%C3%B3cesis_de_Yucat%C3%A1n.
- _____, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (coord.), *La Iglesia Hispanoamericana, de la colonia a la república*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, Pontificia Universidad de Chile, 2008.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El Virreinato II: Expansión y defensa. Primera parte*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Solís Robleda, Gabriela, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzado indígena en el sistema colonial yucateco 1540-1730*, México, Centro de Investigaciones y Estudios superiores

- en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, INAH, 2003. En https://books.google.com.mx/books?id=kW_6AgKrNZEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- _____, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán*, México, CIESAS, 2005. En https://books.google.com.mx/books?id=molMTk0NgBkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Torre y Villar, Ernesto de la, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos. Tomo II*, México, Porrúa, 1991.
- Traslosheros, H., Jorge E., “Sermones manuscritos en honor de la Virgen de Guadalupe”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2000, pp. 141-163 en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo22/0323.pdf>.

LA BÚSQUEDA DE LA SANTIDAD A TRAVÉS DEL CASTIGO CORPORAL: SOR MARIANA DE SAN JOSÉ (1737-1750)

Norma Anabel Barrera¹

*Cuerpo miserable, sin el alma eres un
saco de hediondez; con ella eres algo;
sin el alma ni aun los perros te quieren ver;
con ella los Ángeles del cielo
guerran [sic] ser tus amigos,
y compañeros: si sirves al cuerpo
pasarás en el infierno, donde tu cuerpo
y tu alma se abrazarán, mientras [...],
si sirves al alma, irás a la gloria; donde
tu alma y tu cuerpo serán
eternamente dichosos.²*

En la enfermería del Convento de Santa Rosa de Puebla de los Ángeles³, en una de las camas, con cómodo colchón y suaves sábanas de lienzo —como lo mandaba la regla y las constituciones en el cuidado de las monjas enfermas—,⁴ reposaba el cuerpo en-

¹ UNAM-FES Acatlán.

² Sermón anónimo y sin título. En: AGN (México), *Bienes Nacionales*, V. 425, exp. 5, Año 1798, f. 4, *apud* Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, *Sentidos e Ilustración. El cuerpo, los sentidos y el espacio sagrado en el catolicismo. Nueva España 1771-1823*, México, Tesis para optar por el título de Maestra en Historia, UNAM-FFL, 2007, p. 26.

³ La enfermería de Santa Rosa se localizaba en la planta alta, contaba con una botica, una sala donde había un altar y dos habitaciones amplias y claras para las enfermas, una de ellas tenía una tronera o ventanita con puerta, esta caía en dirección del cuarto de cocina, en la planta baja, y por medio de una carretilla y un canastillo se subía lo necesario sin tener que salir de la enfermería. Cristóbal de Escalona Matamoros, ACSRP Archivo del Convento de Santa Rosa de Puebla *Fundación del religiosísimo y muy ejemplar Beaterio de Santa Rosa de Santa María del Sagrado Orden de Predicadores y erección en convento formal bajo la nota del segundo orden más estrecho*. Transcripción mecanografiada del original de 1746, t. I, lib. 1, cap. XVIII, pp. 116-1117.

⁴ ACSRP Regla y Constituciones de las religiosas de la gloriosa Virgen Santa Rosa María de Lima, nuevamente fundada en la Ciudad de la Puebla de los Angeles, en virtud de la Bula expedida por N. M. S. P. Clemente XII, de feliz memoria, en Roma en Santa María la Mayor, a 22 de mayo de 1739. Lleva al fin el modo de dar el hábito y profesión a las que entran y profesan, conforme a la observancia de sus estatutos, México, Imprenta de doña María de Rivera, y por su original en Puebla en la Imprenta Nacional, 1826, p. 42.

fermo, cansado y maltrecho de sor Mariana de San José, por las duras penitencias, los constantes ayunos y las largas jornadas de trabajo a que fue sometido por varios años.

Sor Mariana se encontraba en el umbral de la muerte, ella sabía que era el momento en el cual se decidiría la salvación o condenación de su alma. ¿Sería premiada con el cielo? o ¿castigada en el infierno? Era el momento de hacer el balance de su vida. ¿Qué tanto combatió con las armas de la virtud y los valores morales al pecado y a la tentación? ¿Qué tanto despreció su naturaleza corporal para atender las cosas del espíritu? ¿Qué pasaría con su alma?

Le fueron administrados los sacramentos de la confesión y la extremaunción.⁵ El padre capellán la absolvió de sus pecados quedando su alma liberada de culpas; acto seguido le ungieron, con el santo oleo, el pecho, espalda, boca, oídos, ojos, nariz, manos y pies.⁶ Le fue puesto un crucifijo en las manos y su lecho fue rociado con agua bendita para alejar a las fuerzas del mal.⁷ Entre tanto, sus hermanas de hábito, hincadas, con sus velos sobre el rostro y con velas encendidas en las manos, rezaron por la salvación de su alma.⁸ Mediante este ritual, el cuerpo de sor Mariana de San José fue santificado y su alma quedó lista para ir al encuentro definitivo con su “Divino Esposo”.

Fue auxiliada a “bien morir”, y tal vez, antes de exhalar el último suspiro, cuando el alma empezó a desprenderse del cuerpo, las palabras que pudo haber pronunciado fueron: “Señor, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

En el *Libro de defunciones* del Convento de Santa Rosa de Lima de Puebla, encontramos registrado que el 8 de junio de 1760, de edad de 47 años, murió sor Mariana de San José.⁹

Iniciamos este estudio con la referencia a este episodio final de la vida de Sor Mariana para ubicar el tema central que se abordará en las siguientes páginas: la elección del castigo corporal como camino hacia la santidad. Este relato breve nos pone en contacto con el mundo de las ideas, las creencias, los valores y los prejuicios vigentes que sobre el cuerpo se tenía en las comunidades religiosas femeninas novohispanas del siglo XVIII.

⁵ Agradezco al padre Luis Rolando Valerdí Sánchez S.D.B. (Siervo de Don Bosco) su clara y amplia explicación sobre el sacramento de la extremaunción.

⁶ María Concepción Lugo Olín, “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, CONACULTA-INAH-ENAH, 2011, pp. 48 y 51-52; de la misma autora, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, INAH, 2001, pp. 25-26 y 84-90.

⁷ Ma. Concepción Lugo Olín, “Los sacramentos...”, *op. cit.*, p. 52; Alma Montero Alarcón, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica”, en Miguel Fernández Félix (coord.), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, CONACULTA-INAH-MNV, 2003, p. 61.

⁸ *Regla y Constituciones...*, *op. cit.*, p. 45.

⁹ ACSRP, *Libro de defunciones del convento de Santa Rosa de Santa María*. Manuscrito, sin paginar, ¿1710?.

La actitud de sor Mariana de San José hacia su cuerpo representa una forma de comportamiento que fue apreciada socialmente y comprensible para la mentalidad¹⁰ religiosa de su tiempo. Este análisis busca comprender y explicar la motivación que la llevó a la práctica del autocastigo corporal como sistema de mortificación, lo que nos ayudará a entender el sentido de la violencia que se impuso a sí misma.

Aunque su comportamiento es un caso particular, no es aislado pues la lectura de los manuscritos confesionales de monjas novohispanas de los siglos XVII y XVIII —autobiografías, biografías y diarios espirituales—¹¹ nos revelan los comportamientos que hacia su cuerpo tuvieron otras mujeres con hábito que decidieron recorrer el camino del sufrimiento y dolor corporal en su búsqueda de la santidad.¹²

Para este estudio contamos con un manuscrito, que pertenece al género de la escritura femenina espiritual, particularmente interesante por la riqueza de su información sobre la vida de mortificaciones corporales que sor Mariana de San José, por voluntad propia, decidió llevar cotidianamente, su *diario espiritual*.

Cabe señalar que en dicho diario encontramos dos voces narradoras, la de sor Mariana de San José, la protagonista del relato, y la de su padre espiritual, el mercedario fray Juan Tirado, que como tal tenía la responsabilidad de valorar su avance espiritual, censurarla según el caso y modelar su comportamiento a través de ordenarle la práctica de la oración, la meditación, el ayuno, las disciplinas, la penitencia y la mortificación¹³. En este manuscrito intervinieron dos plumas, la de ella, que por mandato de obediencia daba cuenta de su intensa vida religiosa llevando el registro de sus crisis espirituales y emocionales, de sus rutinas de oración y de mortificaciones corporales, de sus achaques, de sus experiencias extraordinarias y sucesos sobrenaturales que vivía cotidianamente como sus visiones, los constantes ataques del enemigo/demonio para hacerla caer en pecado saliendo victoriosa espiritualmente pero con su cuerpo exhausto, y sus diálogos con Jesús, la Virgen María, los Arcángeles y otros seres celestiales que la consolaban en sus momentos de angustia y la guiaban en su búsqueda de la santidad. Por su parte, fray Tirado, pasaba a la palabra escrita lo que oralmente le era narrado y leía los escritos que su hija espiritual le entregaba, dándose

¹⁰ Retomamos la idea que sobre la mentalidad señala Pilar Gonzalbo como: “aquel complejo de ideas que comparten los individuos de cualquier nivel en una sociedad y en determinada época”. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2006, p. 24.

¹¹ Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, en *Estudios Humanísticos. Historia*, n° 5, León, Universidad de León-Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 93-119.

¹² Vid Asunción Lavrin y R. Loreto López (eds.), *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispano-americanos, siglos XVI-XIX*, Puebla, BUAP-ICSH / Universidad de las Américas, 2006, y, de las mismas autoras, *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla / AGN, 2002.

¹³ Rosalva Loreto López, “Los manuscritos...”, *op. cit.*, pp. 102-103.

a la tarea de examinar y determinar la naturaleza ortodoxa, herética o falsa de las vivencias espirituales de sor Mariana de San José. Fue Tirado quien organizó los relatos siguiendo una secuencia temporal. El resultado fue este diario espiritual que inicia el 16 de diciembre de 1737 y llega al mes de julio de 1750, periodo que abarca este estudio.¹⁴

Pasemos a conocer a sor Mariana de San José, que en la mortificación corporal encontró la forma de santificarse para alcanzar la salvación eterna de su alma.

LA PROTAGONISTA

El cronista de las *místicas rosas*,¹⁵ Cristóbal de Escalona Matamoros, narra el ingreso a la clausura del grupo de las primeras profesas dominicas del recién fundado Convento de Santa Rosa de Santa María,¹⁶ según su relato, encabezó:

[...] la hermana Sor María Ana de San José que era la leguita menos antigua, le fueron siguiendo todas, una por una, y yendo en pos del Esposo coronadas sus sienes de hermosas guirnalda de rosa y flores [en la] mano, acompañándolas por los lados, los eclesiásticos, sus padrinos, quienes liberales y gustosos desparramaron dinero por la ventana al concurso que se había juntado en la calle [...].¹⁷

¹⁴ Contamos con una transcripción manuscrita del diario original, hecha por sor Rosa de Santa María Zapán Aguilar O. P. en 1998. El escrito está dividido en siete cuaderno —cinco son agendas y dos son libretas de hojas blancas y de rayas—; presenta letra legible y cursiva; las hojas están numeradas con la anotación en la parte superior derecha, en algunas hay error en la secuencia llegando a 1932 páginas pero al enumerarlas por nuestra cuenta resultaron 1579 en total. Aunque se presenta una secuencia temporal en la escritura de los años 1741, 1742, 1743, 1744 y 1745, faltan los de 1746 y 1747, y a partir de 1748 hasta 1750 los escritos son esporádicos. Lo anterior se explica porque fray Juan Tirado, en julio de 1744, fue enviado a Atlitxco y aunque visitaba a sor Mariana de San José cuando iba a Puebla de los Ángeles, sus ocupaciones y viajes cada vez menos frecuentes no le permitieron continuar con su dirección espiritual.

¹⁵ A lo largo de su crónica afectuosamente llama *místicas rosas* o *humildes corderitas* a las dominicas del Convento de Santa Rosa. Cristóbal de Escalona Matamoros, *op. cit.*

¹⁶ La orden femenina dominica fundó nueve conventos en la época virreinal, de los cuales tres se edificaron en Puebla: Santa Catalina de Siena (1568), Santa Inés de Montepulciano (1626) y Santa Rosa de Lima (1740). El origen de este último se remonta a 1671, cuando el dominico fray Bernardo de Andía instituyó la cofradía de Santa Inés de Montepulciano. Más tarde, Andía decidió que la hermandad se transformara en beaterio, el cual fue fundado en 1683 y puesto bajo el patronazgo de Santa Rosa de Lima, terciaria dominica que había sido canonizada en 1671. Con la idea de convertir el beaterio en convento, la familia Rabozo compró el solar donde se construyeron la iglesia y el claustro. Tuvieron que pasar varios años [aproximadamente sesenta y nueve años] para obtener la licencia real y canónica que permitiera que el otrora beaterio se erigiera en un convento de religiosas recoletas dominicas. El 12 de julio de 1740, a las 4.30 de la mañana, 25 beatas hicieron su profesión solemne. Norma Anabel Barrera, “De una mística cocinera del Convento de Santa Rosa de Lima de la Puebla de los Ángeles”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, México, CEHM, Fundación Carlos Slim, 2013, p. 334.

¹⁷ Cristóbal de Escalona Matamoros, *op. cit.*, t. 2, lib. 2, cap. XVII, p. 237.

La lega sor Mariana de San José, en el siglo llevo por nombre María Ana Villalva Gómez. El matrimonio formado por Fernando de Villalva y María Josefa Gómez, originarios de Huamantla, procrearon ocho hijos, entre ellos Mariana que nació en Tlaxcala el 26 de julio de 1713. La familia Villalva era de escasa fortuna pero poseía una *hacienda de campo*.¹⁸

Para fray Tirado su hija espiritual “desde muy niña el Señor le había inspirado el género de vida” que había de tomar.¹⁹ La pequeña rezaba el rosario, practicaba la caridad y catequizaba a las indígenas de su localidad.²⁰ A la edad de tres años ya experimentaba visiones, como aquella en la que: “Su Majestad le hacía infinitos favores; hacíasele visible en la forma de un niño pequeñito, hermosísimo y agraciado, con quien la niña Mariana gasta muchos ratos en amorosísimos coloquios; [...]”²¹ Otra singular experiencia la tuvo a los seis años cuando Mariana al perder una llave con la que se abría una arca, temerosa de ser azotada por su madre se encomendó al alma del obispo- virrey de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, quien se le apareció entregándole una, que aunque no era la misma, abrió sin dificultad.²² A los ocho años hizo su primer voto de castidad formalizándose cuando, en otra visión que tuvo, el “Niño [Jesús] le adornó su mano dándole un anillo de oro en el que estaba engastada una piedra verde de extraño y singular resplandor”.²³

Al igual que las santas Catalina de Siena y Rosa de Lima, Mariana buscaba la soledad para orar y meditar. Esta actitud de tener el menor contacto con la gente también la tuvo con sus hermanos, con los que no jugaba para evitar “tocamientos”, comportamiento que su madre le reprendía.²⁴

Fue Mariana una joven “tan bien parecida y hermosa” que aunque al salir de casa iba con el rostro cubierto con un manto y siempre acompañada de su madre, “con todo eso [había], por la calle, los mozos ociosos, escandalosos y nada recatados, lo que es

¹⁸ Juan Tirado, *Escritos que pertenecen a Sor Mariana de San José O.P. profesa de velo blanco que fue del beaterio y luego profesó en el Convento de Santa Rosa de Puebla de los Ángeles. Escrita en el año de 1738 por fray Juan Tirado de la orden de mercedarios. Transcrita por Sor Rosa de Santa María Zapán Aguilar O.P. en el día 11 de febrero de 1998. (A los doscientos sesenta años que han pasado. Se transcribe para provecho de las rosas)*. ACSRP, Transcripción manuscrita del original, 1738, cuaderno I, p. 2 y 288. Fray Tirado en el diario anota como año de nacimiento de su hija espiritual 1718, pero a lo largo del manuscrito menciona otras fechas, por lo que decidimos basarnos en el *Libro de defunciones* que registra que sor Mariana de San José murió en 1760, de cuarenta y siete años.

¹⁹ *Ibidem*, cuaderno II, p. 696.

²⁰ *Ibidem*, cuaderno VII, p. 1577.

²¹ *Idem*.

²² *Ibidem*, cuaderno VI, pp. 1434-1435.

²³ *Ibidem*, cuaderno VII, p. 1579. Esta experiencia recuerda el desposorio místico de Santa Rosa de Lima con el Niño de la Virgen del Rosario. *Vid* Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, FCE, 2005, 2ª. ed.

²⁴ Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno VII, pp. 1577-1578.

común en semejante gente ya de afectuosos cariños, ya de amores y requiebros envueltos todos con el veneno de palabras lascivas, provocativas y solicitantes”.²⁵ Tuvo varios pretendientes, uno en especial la estuvo cortejando durante ocho meses. Era un joven rico y con el cargo de alcalde mayor pero “no mereció, de Mariana, el caballero que lo mίrase, digo lo mίrase una vez siquiera al rostro, ni jamás le admitió papel, dádiva, ni lo que vale medio real, ni correspondió ni aun por señas a sus cariños y galanteos; [...]”.²⁶ La familia consideraba conveniente que contrajera matrimonio con este joven que contaba con bienes de fortuna pero Mariana no lo aceptó y el dicho pretendiente se retiró.

La joven quería ser monja pero su madre, enemiga de este deseo, trató de apartarla de tal fin. Cierta día llegó a Tlaxcala una imagen de Santa Rosa de Lima, tanto la impactó que decidió ingresar a la orden tercera de Santo Domingo, como lo habían hecho Catalina de Siena y Rosa de Lima.

Mariana había decidido su destino, la vida religiosa. Ni los maltratos de su madre, ni la oposición de su familia doblegaron su voluntad. En un momento de desesperación intento huir de su casa y tomar camino a Puebla de los Ángeles pero se contuvo. Esperaría una oportunidad que le permitiera ir a solicitar su ingreso al beaterio de Santa Rosa de Lima. Sucedió que a su madre se le ofreció ir a visitar a un pariente enfermo a la Angelópolis. La acompañó Mariana que, con su permiso, visitaba a las beatas de Santa Rosa. Las circunstancias se acomodaron a su favor encontrando el apoyo del franciscano José de María. Y aconteció a Mariana que tuvo una visión en la cual se vio en el coro de Santa Rosa vestida con el hábito de lega.²⁷

El ocho de septiembre de 1737, la joven María Ana Villalva Gómez ingresó al beaterio de Santa Rosa y vistió el hábito de lega el 9 de diciembre del mismo año.²⁸ En enero de 1739 hizo su profesión de votos simples²⁹ y el 12 de julio de 1740 de votos solemnes.

Al interior de los conventos se reproducía la jerarquía del mundo exterior. El voto de pobreza se suponía que igualaba a las monjas, pero no fue así, pues existía la distinción entre las monjas de velo negro y las de velo blanco o legas-indias, mestizas y excepcionalmente criollas o españolas. A grandes rasgos, las primeras pagaban dote y su

²⁵ *Ibidem*, cuaderno VI, p. 1351.

²⁶ *Ibidem*, cuaderno VI, p. 1353.

²⁷ *Ibidem*, cuaderno I, p. 5.

²⁸ *Libro en que se escriben las entradas y tiempo en que toman el hábito las religiosas de Santa Rosa de Santa María. Se comenzó este libro en este año de 1697 a 22 de febrero. Siendo priora de este convento de Nuestra Madre Santa Rosa de Santa María la madre María Margarita de la Encarnación por cuyo mandato lo escribió la hermana Ma. Teresa de Santa Catarina, maestra de novicias*, Manuscrito, 1697, p. 6. (ACSRP) Tomar el hábito significaba iniciar el noviciado, este período de prueba duraba un año, después del cual se podía hacer la profesión. *Vid El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, MDCCCLXXXV (1785), 2ª. ed., Sesión XXV, Cap. xv, p. 501. Centro de Estudios de Historia de México CARSO (CEHM).

²⁹ Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno I, p. 8.

principal obligación era rezar el Oficio Divino en el coro, por su parte, las segundas, por ejercicio de humildad o no poder cubrir la dote, profesaban como legas y eran las que se ocupaban de los “oficios corporales”, es decir, como bien lo señala Manuel Ramos, “en realidad eran las criadas del convento, pero con hábito”.³⁰ Sor Mariana de San José estaba consciente del lugar que ocupaba dentro de su comunidad y que era lo que se esperaba de ella: “una lega no ha menester más que saber cocinar, barrer, fregar, servir a la comunidad y en ella a Dios.”³¹

En su diario dio cuenta de cómo se relacionaba con su cuerpo, un cuerpo tan achacoso que ella mismo dijo: “ya no sé qué siento o qué me duele”³².

EL CONTEXTO

Apresuraos...
pisotead los placeres de la carne.
Es como el heno.
Su gloria es vana como la flor del heno.³³

La historia de la humanidad da cuenta de cómo cada sociedad y cada época ha tenido una forma diferente de concebir y relacionarse con el cuerpo.³⁴ En el caso del virreinato de la Nueva España, el conjunto de ideas y prácticas religiosas en relación con el cuerpo tuvieron su origen en la Edad Media.

La institución encargada de formar una conciencia corporal en los individuos fue la Iglesia católica que consideraba que el hombre poseía dos naturalezas, la corporal —corruptible y perecedera—, y la espiritual —el alma que es incorruptible y eterna—. Su cuerpo podía ser un instrumento de salvación o de condenación pues al estar en contacto con el mundo exterior a través de los sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) que estaban relacionados con el placer, estos lo inclinaban al pecado, por lo que tenía que luchar cotidianamente contra las tentaciones para mantener santificado su cuerpo, templo de su alma.

La Iglesia, como institución educativa, a través de la doctrina difundió, en aulas, púlpito y confesionario, su percepción del cuerpo y dio las pautas de cómo experimen-

³⁰ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, UIA, 1990, p. 132.

³¹ Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno III, p. 921.

³² *Ibidem.*, cuaderno II, p. 556.

³³ En el siglo X, un monje francés con estas palabras exhortaba a despreciar la carne y sus placeres. *Apud* Vito Fumagalli, *Solitud carnalis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, Editorial Nerea, 1995, p. 17.

³⁴ Sobre la historiografía del cuerpo, en Europa y en México, *vid* Marco Antonio Viniegra Fernández, “(Re) escribiendo el cuerpo: historiografía de una experiencia”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, *op. cit.*, pp. 13-39.

tarlo.³⁵ Pero su concepción era negativa pues el cuerpo era carne y como tal era débil y ponía en riesgo la salvación eterna del alma.

Al cuerpo se le asoció con el pecado y el miedo.³⁶ Pecado porque el hombre tenía que combatir con la tentación de “tocar”, es decir, de acariciar la carne y experimentar placer, por ello eran mal vistos los tocamientos entre hombres y mujeres. Además, el “tocar” estaba relacionado con el sexo, con el pecado de la lujuria.³⁷ Para la Iglesia la sexualidad practicada fuera del matrimonio buscaba la satisfacción y por ello era pecado porque se salía de su objetivo, la procreación.³⁸ Respecto al miedo, fundamentalmente era al cuerpo femenino. El catolicismo consideraba a la mujer inferior, débil y frágil de espíritu, la asociaba con el pecado, con la tentación, con la lujuria, por lo mismo era un “peligroso agente de Satán”.³⁹ Por su naturaleza inestable e irracional lo conveniente era que estuviera sujeta al hombre, emblema del espíritu mientras que ella del cuerpo.⁴⁰ Los cuerpos femeninos había que tenerlos vigilados y controlados —como esposas o como monjas—, ya que como apunta Estela Roselló: Estos cuerpos frágiles eran proclives a la lascivia y al deseo, ya que la naturaleza fría de los mismos los movía a buscar la unión carnal con los hombres”.⁴¹

En el evangelio de San Juan (1,14) leemos: “el Verbo se hizo carne”.⁴² Para el catolicismo el hijo de Dios se había hecho hombre y su cuerpo tuvo que ser agredido, atormentado y humillado para cumplir con su misión redentora. Este Dios encarnado, imagen del sufrimiento físico, ofrece como modelo de comportamiento a seguir, practicar la mortificación corporal pues es la fuente de santificación y salvación del hombre.

Si bien el cuerpo podía ser un obstáculo para llegar a Dios, también podía ser un medio de unión con él mediante su imitación.⁴³ El hombre que buscaba la santidad tenía como gran enemigo su propia naturaleza corporal. Había que domarla, privarla de los

³⁵ Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Jacques Gélis, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en Alain Corbin, Jean-Jacques, *et. al.* (dir.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, vol. 1, p. 28.

³⁷ Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, *op. cit.*, pp. 109-110.

³⁸ Adriana Rodríguez Delgado, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, en Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM-IIIH, 2011. (Serie Historia Novohispana, 86), p. 80.

³⁹ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 471-531.

⁴⁰ Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, UNAM / FCE, 2006, p. 192.

⁴¹ Estela Roselló Soberón, “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la historia de salvación del siglo XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 42, México, UNAM-IIIH, enero-junio 2010, p. 65.

⁴² *Sagrada Biblia*, México, Editorial del Valle de México, 1999, p. 1029.

⁴³ Jacques Gélis, *op. cit.*, p. 53.

placeres, disciplinarla, castigarla, hacerla sufrir. La doctrina católica le dio al sufrimiento un sentido purificador y redentor, recorrer este camino hacia ganar méritos para la otra vida,⁴⁴ resistir las tentaciones y asemejarse a Jesucristo que padeció el dolor corporal.⁴⁵

La Iglesia difundió entre sus fieles una serie de modelos de comportamiento virtuosos a través de sermones, textos e imágenes de hombres y mujeres que castigaron su cuerpo para evitar caer en la tentación siguiendo una vida cotidiana de mortificaciones imponiéndose severos ayunos, flagelándose, trabajando incansablemente, pasando noches en vigilia y durmiendo en camas de tablas duras y ásperas.

Este conjunto de ideas, creencias, valores, prejuicios y prácticas con el cuerpo, en pocas palabras, el no tocarse y autocastigarse, fue el discurso católico que arribó a la Nueva España. El catolicismo al ser la religión predominante en este reino, propuso un prototipo religioso femenino que tenía como pauta de actitud hacia lo corporal, el ascetismo. El cuerpo por ser carne era débil, era peligroso, había que domarlo a través de las prácticas de la privación de ciertos placeres como el alimenticio, el sueño y el sexual, y llevar a cabo actos de caridad y de humildad, pero una humildad entendida como un desprecio por la propia valía. Siguiendo una vida de abstinencia y violencia o castigo hacia sí mismo, se buscaba someter al cuerpo para santificarlo y acceder a la salvación eterna del alma.⁴⁶ Los conventos eran los espacios adecuados para aquellos hombres y mujeres que voluntariamente decidieran llevar una existencia retirada del mundo de las vanidades y los placeres y de disciplinamiento corporal.

Este modelo de comportamiento religioso ascético estuvo inmerso en la cultura barroca que predominó en la Nueva España de la segunda mitad del siglo xvi a la primera del xviii.⁴⁷ El barroco fue un estilo de vida en donde la sociedad vivió envuelta en una atmosfera religiosa en la cual habitan los milagros y los hechos prodigiosos en donde el bien —Dios— y el mal —Satán— luchaban, triunfando la virtud sobre la tentación. Los contrastes, los extremos y la exageración también formaron parte de este ambiente cultural, por un lado, las prácticas ascéticas y, por el otro, la exaltación de lo sensual y de la opulencia; el castigar al cuerpo, padecer el sufrimiento, para obtener un premio: gozar de la gloria; la devoción a los santos y el culto a sus reliquias y el gusto por las detalladas descripciones de sus dramáticas vidas y muertes. En los sermones se exaltaron las virtudes de estos hombres y mujeres que alcanzaron la santidad, la finalidad fue manipular las emociones de los espectadores para cautivarlos y persuadirlos a la imitación.⁴⁸ En

⁴⁴ Antonio Rubial García, *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Ediciones de Educación y Cultura, Trama Editorial, 2011, p. 171.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 218-219.

⁴⁷ Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁸ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM-FFL / FCE, 1999, pp. 38-42 y pp. 51-54.

el arte la Iglesia tuvo un medio eficaz para encender el fervor religioso de la sociedad novohispana con grandes templos ricamente decorados, con pinturas donde se representaban pasajes evangélicos, martirios y alegorías místicas y con esculturas cargadas de dramatismo y sensualidad.

Sor Mariana de San José fue una monja representativa de esta espiritualidad barroca. ¿Cómo percibió su cuerpo? ¿Cómo se relacionó con él? En su diario espiritual encontraremos las respuestas a estas interrogantes.

SOY UNA POBRE LEGA TONTA⁴⁹

La vida cotidiana y la religiosa dentro de los conventos estaban regularizadas por la Regla y las Constituciones. La finalidad era que, dentro del marco de la disciplina, la comunidad funcionara ordenadamente. Antonio Rubial sintetiza en el siguiente párrafo lo que implicaba este tipo de existencia:

Una vez hechos los votos, la religiosa entraba a un tren de vida minuciosamente reglamentado y regulado por el tañido de las campanas que llamaban a la oración, a las labores, a los descansos, a los sepelios o a las profesiones. Esas normas abarcaban todo lo que la monja debía hacer y pensar: cuándo y cómo se ayunaba y cuáles disciplinas, de azotes o cilicios, tener; dónde había de guardar silencio y en qué lugares se podía hablar; la manera de dormir, con el hábito puesto y una lámpara encendida; con quién se podía charlar y que se debía leer.⁵⁰

La finalidad al ingresar al claustro y vestir un hábito, de someterse a una disciplina y regulación de las actividades temporales y espirituales era alcanzar la perfección religiosa siguiendo esta vía en la que:

[...] cada religiosa tendría la oportunidad de desarrollar las virtudes que se lograban en la vida conventual: puntualidad en el cumplimiento de las obligaciones tanto de su vida espiritual como temporal, perseverancia en la oración y el recogimiento interior, comunión frecuente y confesión efectiva. Así también podría excusar la ociosidad y practicar la penitencia, la pobreza, la humildad, la obediencia y la caridad, la templanza y la modestia, todas virtudes esenciales de su estado.⁵¹

⁴⁹ Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno II, p. 521.

⁵⁰ Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, CONACULTA, 1998, p. 154.

⁵¹ Asunción Lavrin, "La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos", en *Historia y gráfica*, núm. 14, México, UIA, 2000, p. 191.

La celda⁵² de sor Mariana de San José tenía una ventanita, con su reja de hierro, que miraba a la huerta y por la cual se asomaba una higuera; como objetos había una imagen del Niño Jesús y una calavera de marfil.⁵³ Este fue el escenario nocturno de sus continuas vigiliat. Su cuerpo cansado por la diaria jornada de quehaceres lo tendía en un *penitente lecho* de palos nudosos, el cual escondía debajo de la cama reglamentaria para disimular por si llegaba a entrar la priora o alguna otra monja.⁵⁴ La incomodidad no le permitía dormir y le causaba dolencia en la cabeza y la espalda.⁵⁵ También solía permanecer despierta toda la noche orando en la tribuna o velando el Santísimo Sacramento hasta el amanecer.⁵⁶ Pero a las cuatro de la mañana⁵⁷ iniciaba Sor Mariana su día; cuando le tocaba el oficio de campanera, con la matraca⁵⁸ despertaba a su comunidad y con la campana anunciaba la primera oración del día.

A través de la palabra, la letra y la imagen el clero católico enfatizó la importancia de que el hijo de Dios ofreciera su cuerpo para ser atormentado y, con ello, salvar al hombre. Entonces, Jesucristo se convirtió en el primer modelo de comportamiento a emular para alcanzar la perfección religiosa y con ella la santificación. La educación que se impartió al interior de los muros conventuales femeninos reforzó esta idea y actitud mediante los textos que se leían en comunidad —refectorio y sala de labor— e individualmente.⁵⁹ Las descripciones dramáticas, en textos y en imágenes, del sufrimiento por el que paso el Salvador fueron recibidas y aprehendidas por las monjas, pero algunas se identificaron con el “Divino Esposo” a tal grado que desearon vivir la Pasión como él. En esa búsqueda de la santidad padeciendo dolor corporal, tenemos una experiencia de

⁵² Las celdas de las profesas del convento de Santa Rosa —veinticinco—, estaban localizadas en la planta alta, unas con ventanas enrejadas que miraban al claustro principal y otras a la huerta. De acuerdo a lo dispuesto por la Regla y las Constituciones, eran aposentos sencillos con una cama de tablas que tenía su manta, sábanas y una almohada de lana, se les permitía tener una cruz de palo, un par de estampas y algunos libros espirituales. Cristóbal de Escalona Matamoros, *op. cit.*, t. 1, lib., 1, cap. XVIII, p. 117; *Regla y Constituciones...*, *op. cit.*, pp. 50-51; Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno II, p. 412.

⁵³ Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno II, pp. 456-457 y cuaderno VII, p. 1458.

⁵⁴ *Ibidem*, cuaderno I, p. 45 y cuaderno II, p. 412.

⁵⁵ *Ibidem*, cuaderno III, p. 1014.

⁵⁶ *Ibidem*, cuaderno I, p. 220 y cuaderno II, p. 540.

⁵⁷ *Regla y Constituciones...*, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁸ *Matraca*: instrumento de madera con unas aldabas o mazos con que se formaba un ruido estruendoso. La usaban los religiosos para anunciar los *Maitines* y servía, en lugar de la campana, en los días de Semana Santa. Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, (edición facsímil), Madrid, Editorial Gredos, 1963, vol. 2, p. 514.

⁵⁹ Rosalva Loreto López, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 23, México, UNAM, 2000, pp. 75-83.

sor Mariana de San José en la que observamos como somatizó lo que escuchó y vio repetidamente. Fray Juan Tirado registró que el 16 de marzo de 1742, “día de los Dolores de Nuestra Señora”⁶⁰, que su hija espiritual solicitó a Dios “que la crucificase consigo y le diese a sentir en todo su cuerpo algo de los dolores [que] su Majestad padeció en el suyo cuando estaba pendiente de la Cruz;” Sor Mariana llevó a tal grado su estado psíquico que llegó al 23 de abril “con los dolores de los pies, manos y costado, de suerte que aunque todo el cuerpo está sumamente dolorido [...] son los dolores más agudos en la cabeza, mejilla izquierda, el hombro, cintura y pies, manos y costado [...]”.⁶¹

La idea religiosa de condenar lo físico en sí mismo, es decir, despreciar la corporeidad por considerarla un obstáculo para ocuparse de las cosas del espíritu, hizo que algunas monjas recurrieran a la mortificación del adversario en el que habitaban, su cuerpo. Voluntariamente decidieron castigarlo con violentas penitencias. El papel del confesor consistía en regular estas prácticas. Fray Tirado reconoce que su hija espiritual: “es muy tirana con su cuerpo y lo trata como a su mayor enemigo”.⁶² Y en ocasiones le daba por aplicarse *cruelísimas penitencias*, viendo esta actitud violenta hacia sí misma, se le tenían prohibidas las “disciplinas de sangre en la espalda y que se clavara en la cabeza una corona de espinas”.⁶³

El 16 de marzo de 1742, en la espalda, se aplicó una “cruelísima disciplina de sangre con [...] anzuelos y garfios [...]”⁶⁴ En plena Semana Santa, el lunes y miércoles, hizo otra disciplina “también de sangre y muy inhumana [...], su cuerpo todo vestido de asperísimos cilicios de púas, [que] lo ha traído todos estos días”.⁶⁵

En los días de la Pascua de 1742, la disciplina que se impuso fue observar un régimen de ayuno, no dormir en su cama, traer ceñidas cruces de púas en la espalda y pecho, y cilicios en los muslos y brazos. Ante estas mortificaciones corporales su padre confesor anotó en el diario: y lo admirable es lo sana y fuerte que ha estado, porque pocas veces logra el beneficio de la salud”.⁶⁶

Sor Mariana frecuentemente se quejaba de amanecer desganada, con dolencia del cuerpo o golpeada, casi siempre por algún descuido de su parte. La escena que describe fray Tirado, del nueve de diciembre de 1741, nos permite conocer las prácticas religiosas al interior de los conventos, en este caso en Santa Rosa se tenía la costumbre de confesar las culpas en el refectorio, mientras la comunidad comía. Aconteció que

⁶⁰ Es el Viernes de Dolores o “Santo”, día de la crucifixión y muerte de Jesús en Semana Santa.

⁶¹ Tirado, *op. cit.*, cuaderno II, pp. 440-442.

⁶² *Ibidem*, cuaderno III, p. 880.

⁶³ *Ibidem*, cuaderno III, p. 1014.

⁶⁴ *Ibidem*, cuaderno II, p. 442.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibidem*, cuaderno II, p. 541.

a Sor Mariana le tocó hacer su penitencia declarando sus faltas mientras caminaba de rodillas, con una cruz auestas, y besando los pies de cada monja; al terminar la priora le mandó que fuera a comer, pero a Sor Mariana se le olvidó quitarse la venda que tapaba sus ojos y:

[...] se dio un golpe contra la pared, en la cabeza, tan fuerte que se lastimó mucho, como llevaba puesta la corona de espinas, unas se le clavaron en la cabeza, una de ellas le tocó clavarse en la sien y le hizo arrojar mucha sangre, que se tiñó la toca y la cara, que parecía un Cristo, aunque ella estaba muy alegre y risueña, me pondera que fue [vehementísimo] el dolor, pero que le parecía muy dulce por acordarse de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo y que su corazón y todo su interior se llenó de gozo espiritual y deleite; [...]⁶⁷

La enfermera fue por aguardiente para curarle las heridas de la cabeza pero Sor Mariana no permitió que le hicieran nada por considerar que no era de cuidado. Después de que la sangre se secó, se fue a comer.

En el sentido del gusto se encontraba la tentación de caer en el pecado de la gula, por lo que había que disciplinarlo y mortificarlo con el ayuno. En la doctrina católica la abstinencia de comer y saborear guisos condimentados y seguir un régimen a base de pan y agua, era una forma de purificar el cuerpo que quedaba preparado para las cosas espirituales. Dentro de la perfección religiosa estaba la frugalidad en la forma de comer, pues el exceso llevaba al desorden y la disipación. Si el cuerpo recibía alimento terrestre, al alma se le nutría con el ayuno y la oración.⁶⁸

Después de sus visiones, donde bebía la sangre del costado de Jesucristo⁶⁹ o la leche de los pechos de la Virgen María⁷⁰ o comulgaba espiritualmente, sor Mariana de San José perdía el sentido del gusto y quedaba “con tal desgano de comer que lo poquito que comía fue de notable mortificación y lo hizo por las grandes instancias de otras religiosas para que comiera”.⁷¹ Después de recibir el alimento espiritual no necesitaba del terrenal pero, en cierta ocasión, sus hermanas de hábito, al darse cuenta que no había comido le hicieron “beber unos pocos tragos de chocolate, aunque sin pan ni bizcocho ni otra cosa alguna, y gustó el chocolate tan desabrido y amargo que más le sirvió de mortificación [...]”.⁷² El 14 de octubre de 1742, fray Tirado apuntó que “ya habían pa-

⁶⁷ *Ibidem*, cuaderno I, pp. 322-324.

⁶⁸ Bayardo Rodríguez, *op. cit.*, pp. 102-109; Rubial García y Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Rubial García y Bieñko de Peralta (coords.), *op. cit.*, pp. 152-154.

⁶⁹ Tirado, *op. cit.*, cuaderno II, pp. 648-649.

⁷⁰ *Ibidem*, cuaderno I, pp. 49-50.

⁷¹ *Ibidem*, cuaderno VI, p. 1285.

⁷² *Ibidem*, cuaderno VI, p. 1431.

sado cinco días que [sor Mariana] no ha comido ni bebido cosa alguna porque ha estado tan satisfecha que no ha apetecido ningún pábulo”.⁷³

La mortificación tenía como intención regular las pasiones pero en ocasiones vencía la tentación. Sor Mariana se esforzó por seguir el modelo de perfección religiosa observando la práctica de la abstinencia, pero tenía una “flaqueza”. En un día del mes de diciembre de 1742 tuvo una visión en la cual su Jesús amado se le presentó enojado, la razón: “me ofreciste mortificar el gusto privándote de un apetito y lo has quebrantado y así sábet que todo eso son imperfecciones que me desagradan mucho y me ofenden [...]”.⁷⁴ Explica fray Tirado la falta que su hija espiritual le confesó:

[...] le había ofrecido al Señor que [como] le gustaba mucho comer pan caliente, por lo sabroso de la corteza doradita, de suerte que reservaba para después de comer una cortecita de pan y cuando la comía se recreaba en el buen gusto y sabor que tenía pues, como es sor Mariana inclinada a todo lo que es mortificación, renunció de ello y se privó ofreciéndoselo a Su Majestad, le duró un tiempo y volvió a comer faltando a la mortificación ofrecida, y de esto fue de lo que se quejó el Señor [...].⁷⁵

Antes de ingresar a la vida religiosa, le comentó a su confesor que era asquerosa y delicada del estómago, por ello como penitencia “lo que hacía para vencerse, que cuando era cocinera, iba juntando las sobras de los platos en otro plato sucio y esto era lo que ella comía y no más[...].”⁷⁶

Cuando sor Mariana de San José salía de su mundo de enfermedades, visiones y penitencias, la realidad que la aguardaba eran sus quehaceres que, como lega, tenía que cumplir, uno de ellos en la cocina de Santa Rosa.⁷⁷ La afectación

⁷³ *Ibidem*, cuaderno III, p. 904.

⁷⁴ *Ibidem*, cuaderno IV, p. 1069.

⁷⁵ *Ibidem*, cuaderno IV, pp. 1069-1070.

⁷⁶ *Ibidem*, cuaderno IV, p. 1096.

⁷⁷ El cronista Escalona nos dice que la cocina de Santa Rosa –la que hoy conocemos– era colectiva, muy clara, desahogada y contaba con dos fogones y con su tarima para las cocineras. Tenía dos ventanillas, inmediata la una a la otra, que se comunicaban a los dos refectorios por donde se servían los alimentos para la comunidad en general y para las religiosas enfermas. Contaba con una pila de agua limpia y corriente y con dos cuartos que pudieron ser utilizados, uno para alacena y el otro –por su humedad y temperatura fría– para guardar y que se conservaran algunos alimentos. Tenían un horno. En el patio, localizado a la entrada de la cocina, había un corral para gallinas y en un corralillo echaban la basura. El cuarto de cocina, con tres bóvedas que evitaban que se encerrara el calor, fue totalmente revestido de azulejos, patrocinando esta decoración □según Francisco de la Maza□ el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1743-1763), quien fue benefactor del convento de Santa Rosa. Cristóbal de Escalona Matamoros, *op. cit.*, t. 1, lib. 1, cap. XVIII, pp. 113-115; Juan Tirado, *op. cit.*, cuaderno III, p. 782, 901 y 1047; Fray Esteban Arroyo González O.P. y sor María de Cristo Santos Morales O.P., *Monasterio de Santa Rosa de Lima. Puebla de los Ángeles*, Provincia de Santiago de México, Instituto Dominicano de Investigaciones

del sentido del gusto repercutía en el desempeño de su oficio. Manifiesta en su *diario* que le daba:

[...] un desgano para comer y beber tal, que no quisiera que llegara la hora y lo que me mortifica es que soy cocinera y es preciso probar la comida y como he perdido totalmente el gusto, de milagro de Dios salen buenos los guisados; a una madre pedí que me los probara y me respondió que no era obligación suya, que lo hiciera yo pues era cocinera; [...].⁷⁸

En la religiosidad femenina novohispana, la humildad fue entendida y practicada como una actitud de desprecio por la propia valía. Cerramos este apartado con la percepción que de sí misma tenía sor Mariana de San José: “que soy frágil, miserable y mal agradecida a los beneficios de Dios”,⁷⁹ “[...] estoy tan llena de pecados y soy la creatura más ingrata, más vil y más despreciable del mundo”,⁸⁰ “[...] siendo una pobre lega tonta cocinera”.⁸¹

CONSIDERACIONES FINALES

Los modelos de comportamiento que sor Mariana de San José tomó para emular fueron los de las dominicas Catalina de Siena y Rosa de Lima que siguieron un sistema de mortificación del cuerpo con la creencia de alcanzar la salvación eterna. Estas mujeres voluntariamente recorrieron este sendero religioso de sufrimiento y dolor corporal, emocional y espiritual.

El *diario espiritual* de Sor Mariana fue una pequeña puerta que al abrirla nos introdujo a un espacio íntimo de su vida. Ese interior personal en donde la angustia por la salvación del alma fue el motor que movió su voluntad para llevar una existencia en la que día a día luchó contra su propia naturaleza corporal a la que concibió como fuente de pecado y perdición. Sus penitencias nos muestran la mentalidad socio-cultural y religiosa que condicionó su comportamiento hacia sí misma. En la actualidad estas actitudes nos parecen exageradas, violentas, enloquecidas, pero en su tiempo y espacio era aceptadas y admiradas. Se maltrataba al cuerpo para salvar el alma, de acuerdo con esa lógica podríamos decir que hoy se cuida el cuerpo y se desatiende el alma.

Históricas, MDCCXL, pp. 54-59; Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros de monjas en Puebla*, México, UNAM-IIE / Gobierno del Estado de Puebla, 1990, p. 40.

⁷⁸ Tirado, *op. cit.*, cuaderno III, pp. 903-904.

⁷⁹ *Ibidem*, cuaderno III, p. 908.

⁸⁰ *Ibidem*, cuaderno VI, p. 1301.

⁸¹ *Ibidem*, cuaderno III, p. 838.

Sor Mariana de San José fue una monja representativa de la religiosidad y espiritualidad femenina barroca novohispana. Su vida al interior de los muros conventuales de Santa Rosa fue intensa, vivió inmersa en una atmósfera de sermones moralizantes, de lecturas de vidas de hombres y mujeres que para llegar a la santidad tuvieron que padecer, de imágenes sublimes pero también dramáticas de la pasión de Jesucristo, a la que buscó asemejarse. Este entorno cultural y religioso reforzó el mensaje de rechazo a la parte material del ser humano, el cuerpo. Ella era mujer, por lo tanto el enemigo en el cual habitaba su alma era doblemente peligroso, había que someterlo a un permanente régimen de mortificaciones para alcanzar la salvación eterna, no vio otro camino. “El dolor y la muerte, y no el placer y la alegría, eran los medios de los que se podía disponer para obtener el premio en el más allá”.¹ ¿Lo habrá alcanzado sor Mariana de San José?

¹ Rubial García, *La justicia de Dios...*, *op. cit.*, p. 244.

FUENTES DE CONSULTA

Fuentes primarias

ACSRP

Libro de defunciones del convento de Santa Rosa de Santa María. Manuscrito, sin paginar, ¿1710?, *Libro en que se escriben las entradas y tiempo en que toman el hábito las religiosas de Santa Rosa de Santa María. Se comenzó este libro en este año de 1697 a 22 de febrero. Siendo priora de este convento de Nuestra Madre Santa Rosa de Santa María la madre María Margarita de la Encarnación por cuyo mandato lo escribió la hermana Ma. Teresa de Santa Catarina, maestra de novicias.* Manuscrito, 1697,

Tirado, Juan, *Escritos que pertenecen a Sor Mariana de San José O.P. profesa de velo blanco que fue del beaterio y luego profesó en el Convento de Santa Rosa de Puebla de los Ángeles. Escrita en el año de 1738 por fray Juan Tirado de la orden de mercedarios. Transcrita por Sor Rosa de Santa María Zapán Aguilar O.P. en el día 11 de febrero de 1998. (A los doscientos sesenta años que han pasado. Se transcribe para provecho de las rosas).* Transcripción manuscrita del original, 1738. 7 cuadernos. ACSR.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. 2ª. ed., Madrid, Imprenta Real, MDCCLXXXV [1785].

Escalona Matamoros, Cristóbal de, *Fundación del religiosísimo y muy ejemplar Beaterio de Santa Rosa de Santa María del Sagrado Orden de Predicadores y erección en convento formal bajo la nota del segundo orden más estrecho.* Transcripción mecanografiada del original de 1746. 2 tomos, ACSR.

Regla y Constituciones de las religiosas de la gloriosa Virgen Santa Rosa María de Lima, nuevamente fundada en la Ciudad de la Puebla de los Angeles, en virtud de la Bula expedida por N. M. S. P. Clemente XII, de feliz memoria, en Roma en Santa María la Mayor, a 22 de mayo de 1739. Lleva al fin el modo de dar el hábito y profesión a las que entran y profesan, conforme a la observancia de sus estatutos, México, Imprenta de doña María de Rivera, y por su original en Puebla en la Imprenta Nacional, 1826.

Bibliografía

Aguilar García, Carolina, “Vivencias de una capuchina oaxaqueña. La vida de sor María Coleta de San José a través de sus escritos”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Fundación Carlos Slim, 2013, pp. 193-209.

Arroyo González O.P., Fray Esteban y sor María de Cristo Santos Morales O.P., *Monasterio de Santa Rosa de Lima. Puebla de los Angeles*, Provincia de Santiago de México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, MDCCXL.

Barrera, Norma Anabel, “De una mística cocinera del Convento de Santa Rosa de Lima de la Puebla de los Ángeles”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual*

- femenina (siglos XVI-XIX)*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Fundación Carlos Slim, 2013, pp. 333-344.
- Bayardo Rodríguez, Lilia Esthela, *Sentidos e Ilustración. El cuerpo, los sentidos y el espacio sagrado en el catolicismo. Nueva España 1771-1823*, México, Tesis para optar por el título de Maestra en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002.
- Fumagalli, Vito, *Solitud carnalis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, Editorial Nerea, 1995.
- Gélis, Jacques, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en Alain Corbin, Jean-Jacques, *et. al., Historia del cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, vol. 1, pp. 27-111.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2006.
- Lavrin, Asunción, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, en *Historia y grafía*, núm. 14, México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 187-206.
- _____, y Rosalva Loreto López (eds.), *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Universidad de las Américas-Puebla, 2006.
- _____, *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla, Archivo General de la Nación, 2002.
- Loreto López, Rosalva, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México (CONDUMEX), 1995, pp. 541-555.
- _____, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 23, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 67-95.
- _____, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, en *Estudios Humanísticos. Historia*, núm. 5, León, Universidad de León-Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 93-119.
- Lugo Olín, María Concepción, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- _____, “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma”, en Antonio Rubial García y Doris Bieňko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 41-62.

- Maza, Francisco de la, *Arquitectura de los coros de monjas en Puebla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas / Gobierno del Estado de Puebla, 1990.
- Montero Alarcón, Alma, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica”, en Miguel Fernández Félix (coord.), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Museo Nacional del Virreinato, 2003, pp. 48-67.
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2ª. ed., México, Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Ramos Medina, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.
- Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, (edición facsímil), Madrid, Editorial Gredos, 1963, 3 vols.
- Rodríguez Delgado, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, en Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011. (Serie Historia Novohispana, 86), pp. 79-107.
- Roselló Soberón, Estela, “Cuerpo y curación. Espacios, solidaridades y conocimientos femeninos en torno a una curandera novohispana”, en Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011. (Serie Historia Novohispana, 86), pp. 135-158.
- , “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la historia de salvación del siglo XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 42, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, enero-junio 2010, pp. 57-79.
- Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 147-182.
- , *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Ediciones de Educación y Cultura, Trama Editorial, 2011.
- , *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica, 1999.

- _____, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Sagrada Biblia*, México, Editorial del Valle de México, 1999.
- Viniegra Fernández, Marco Antonio, “(Re) escribiendo el cuerpo: historiografía de una experiencia”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 13-39.

EL CATECISMO COMO MÉTODO DE ADOCTRINAMIENTO EN MÉXICO DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS COMO NACIÓN INDEPENDIENTE

José Trinidad Cázares Mata²

INTRODUCCIÓN

La presente investigación inicia explicando el origen del método catequístico y su uso en la instrucción religiosa. El catecismo se mostró en esta situación como un método eficaz, por lo que se adoptó como método, durante la Ilustración y la Revolución francesa, para la enseñanza y la difusión de ideas políticas, que no solo circularon en Francia sino que se trasladaron a España, donde se redactaron otros catecismos, sobre todo a partir de la promulgación de la Constitución de Cádiz. Estos llegaron pronto a las colonias americanas, donde ya desde el siglo XVI circulaban masivamente los catecismos de doctrina cristiana (en pictogramas y lenguas indígenas) empleados para la evangelización de la población nativa. A estos se incorporaron, años más tarde, varios catecismos de doctrina, de estos el más importante fue el del jesuita Jerónimo Martínez de Ripalda.

Con la llegada de las ideas de la Ilustración, la publicación de la Declaración de los Derechos del Hombre y de los catecismos de esa época (a los que se sumaron los del trienio liberal en España) a la Nueva España, se gestaron cambios en el pensamiento, sobre todo de la clase criolla, mismos que pronto impulsaron la independencia y propiciaron la construcción de nuevos proyectos políticos. En 1821 comenzaron a difundirse valiéndose también del método catequístico. Esto ha sido ampliamente estudiado en los países ibéricos y en América latina: en 1979, Anne Staples publicó en la revista *Historia Mexicana* el importante artículo “Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país”; en ese mismo número apareció el artículo “Las cortes de Cádiz y el desarrollo de la educación en México”, de Dorothy Tanck, en el que la historiadora también aborda de manera importante los catecismos políticos que hasta entonces no habían sido objeto de investigaciones; a principios de la década de los noventa estas mismas investigadoras dieron a conocer nuevos trabajos sobre este tipo de textos, cuyo impacto atrajo la atención de otros investigadores y el desarrollo de nuevos estudios. Entre ellos se encuentran Rafael Sagredo Baeza, Javier Ocampo López, María Adelina Arredondo López, Carlos Illades, José Antonio Razo Navarro, Margarita Moreno Bonett, Alicia Salmerón, Daniela Traffa-

² UNAM-FES Acatlán.

no y Marcela Zúñiga, quienes ampliaron el marco temporal de estudio, lo han focalizado de manera regional o han hecho estudios particulares sobre un catecismo, contribuyendo en la historia de la educación, de la lectura y de las ideas políticas. Además de ellos hay que mencionar a Eugenia Roldán Vera, quien además de estudiar los catecismos políticos ha puesto atención en la utilización del método para la enseñanza de otras disciplinas, lo que nos permite ver la importancia del método a lo largo del siglo XIX.³

³ Anne Staples, “Alfabeto y Catecismo, salvación del nuevo país”, en *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 1, México, julio-septiembre 1979, pp. 35-58; Anne Staples, “El catecismo como libro de texto en el siglo XIX”, en Roderic Camp, Charles A. Hale y Josefina Vázquez (eds.), *Los intelectuales y el poder en México. Memorias de la VI conferencia de historiadores mexicanos y estadounidenses*, México, COLMEX/UCLA Latin American Center Publications, 1991; Dorothy Tanck de Estrada, “Las cortes de Cádiz y el desarrollo de la educación en México”, en *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 1, México, julio-septiembre 1979, pp. 3-34; Dorothy Tanck, “Los Catecismos políticos de la revolución francesa al México independiente”, en Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (coords.), *La revolución francesa en México*, México, COLMEX/CEMCA, 1991; Rafael Sagredo Baeza, “Actores políticos en los catecismos patriotas y republicanos americanos, 1810-1827”, en *Historia Mexicana*, vol. 45, núm. 3, enero-marzo 1996, pp. 501-583; Rafael Sagredo Baeza, *De la colonia a la república. Los catecismos políticos americanos, 1811-1827*, Aranjuez, España, 2009; Javier Ocampo López, “Catecismos políticos en la independencia: un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad”, en *Credencial Historia*, núm. 85, consultado en: <http://www.banrepcultural.org/node/32486> [20/06/2015]; María Adelina Arredondo López, “El catecismo de Ripalda”, en http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_1.htm [20/06/2015]; María Adelina Arredondo López, “La formación de los ciudadanos de la primera República Federal Mexicana a través de un texto escolar (1824-1834)”, en Carmen Castañeda García, Luz Elena Galván Lafarga y Lucía Martínez Moctezuma (coords.), *Lecturas y lectores en la historia de la educación en México*, México, COLMICH/UAAEH/CIESAS, 2004; Carlos Illades, “Tres catecismos herejes”, en *Signos históricos*, vol. 1, núm. 1, México, junio 1999, pp. 183-192; José Antonio Razo Navarro, “De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el periodo 1820-1861”, en *Tiempo de educar*, vol. 1, núm. 1, México, enero-junio 1999, pp. 93-116; Margarita Moreno Bonett, “Del catecismo religioso al catecismo civil: la educación como derecho del hombre”, en María Ester Aguirre Lora (coord.), *Rostrros históricos de la educación. Miradas, estilos, recuerdos*, México, UNAM-CEU/FCE, 2001; Alicia Salmerón Castro, “De la instrucción en ‘verdades políticas’ a los rudimentos legales: los manuales políticos en el México del Siglo XIX”, en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, vol. II *Publicaciones periódicas y otros impresos*, México, UNAM, 2005; Daniela Traffano, “Educación, civismo y catecismos políticos: Oaxaca, segunda mitad del siglo XIX”, en *Revista mexicana de investigación educativa*, vol. 12, núm. 34, México, julio-septiembre 2007, pp. 1043-1063; Marcela Zúñiga, “Catecismos jacobinos: una trayectoria inquisitorial en Puebla de los Ángeles”, en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2912065>; Eugenia Roldán Vera, “el sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los primeros años de la república independiente de México”, en *Historia caribe*, vol. 2, núm. 7, Barranquilla, Colombia, 2002, en <http://www.redalyc.org/pdf/937/93720709.pdf> [20/06/2015]; Eugenia Roldán Vera, “Talking Politics in Print: Political Catechisms and the Development of Public Opinion in Nineteenth-Century Mexico”, *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'Histoire de la Révolution française* 1, París, septiembre 2009, enfile:///C:/Users/JOSE/Downloads/lrf-128-1-talking-politics-in-print-political-catechisms-and-the-development-of-public-opinion-in-nineteenth-century-mexico.pdf [2006/2015]; y Eugenia Roldán Vera, “Lectura en preguntas y respuestas”, en Laura Beatriz Suá-

Siguiendo sobre dicha línea de investigación, el presente trabajo se estructura en tres secciones. La primera define brevemente el catecismo como concepto y método de enseñanza; el segundo apartado explica los catecismos empleados en la doctrina religiosa, desde su origen hasta los impresos en México en las primeras décadas de vida independiente; en tercer lugar, se explica cómo el modelo fue adoptado a la doctrina política en Francia y España y el impacto que esto pudo causar en América, particularmente en México, de donde se hace el análisis de los catecismos políticos publicados entre 1821 y 1835, es decir, una vez que se consigue la independencia de España, durante el Primer Imperio y la Primera República Federal. Con base en ello, presento unas breves consideraciones, son “breves” porque son solo algunas apreciaciones a las que he llegado hasta ahora, en mi estudio actual de los catecismos políticos publicados en México a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX.

EL MÉTODO CATEQUÍSTICO O DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS

La palabra “catecismo” proviene del latín *catechismus*, que significa “instruir”, y este a su vez del griego *κατηχισμός* y *κατηχέω*, que literalmente significan “sonido hacia abajo”, es decir, aprender por sonidos y adoctrinar, aprender de manera oral siguiendo un método de repeticiones. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* en su primera acepción hace referencia al libro de doctrina religiosa, pero también dice que es la obra que contiene la exposición sucinta de alguna ciencia o arte; en ambos casos dice que son frecuentemente redactados con preguntas y respuestas. Por su parte, el *Diccionario de Autoridades* solo hacía referencia a los libros que contienen la doctrina de la fe cristiana, pues como han sostenido la mayoría de los estudiosos, su origen se encuentra en el método que siguieron los primeros cristianos en el siglo VIII para adoctrinar en su fe y doctrina a quienes no formaban parte del cristianismo. De ahí que se caractericen por ser libros de verdades absolutas que quien las leyera debía aprenderlas de memoria.⁴

Sin embargo, hay otro antecedente incluso más antiguo: los diálogos filosóficos escritos por Platón y Cicerón, que en el Renacimiento cobraron popularidad y se convirtieron en un importante género académico, cortesano y popular, empleado incluso para las disquisiciones científicas como las de Galileo Galilei y Robert Boyle.⁵ De acuerdo con Roldán Vera, este tipo de diálogos fueron empleados para “presentar opiniones en conflicto con el propósito de llegar a una verdad convincente –o por lo menos a un

rez de la Torre (coord.) y Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/UNAM-IIB, 2001, entre otros.

⁴ De acuerdo con María Adelina Arredondo López, “El Catecismo de Ripalda”, *ibidem*, los rudimentos que enseñaron los primeros cristianos fueron copiados en pequeños legajos. Por desgracia ninguno de estos ha llegado a nuestra época. De ahí que si bien se reconoce el uso del método, no se atribuye a ellos el catecismo más antiguo, sino a Martín Lutero y su reforma.

⁵ Roldán Vera, *op. cit.*, 2001, p. 329.

equilibrio de probabilidades-, así como para dar una apariencia de consenso distanciando al autor de la controversia”.⁶ En México, varios autores practicaron esta modalidad. Un exponente muy representativo en la época que abordó en esta investigación es José Joaquín Fernández de Lizardi, autor de varios diálogos breves y algunos más extensos, como la *Constitución política de una república imaginaria*.⁷

Los autores de catecismos los definieron de distintas maneras, coincidentes en gran medida y en su mayoría apegados al origen religioso del método —que hace evidente la gran influencia que tuvieron esos primeros catecismos—. Por ejemplo, en 1827 Victoriano Roa explica esto al anotar que no se dirige a los sabios, sino al pueblo, como indica la inclusión de la palabra catecismo en el título: “[...] yo no escribo para los sabios, y el título que pongo al frente de este tratado demuestra con evidencia que no puedo dirigirme a ellos. *Catecismo político* le llamo, porque su objeto es *catequizarlo* o instruir a los que ignoran aun los primeros rudimentos de la política”.⁸ Sin embargo, no todos los catecismos fueron escritos para el pueblo, como evidencia que haya entre ellos varios textos amplios y con lenguaje culto, aunque sí fueron más los que cumplieron con el propósito de ser accesibles al pueblo, en especial a los niños y jóvenes.

Otros catecismos tomaron distancia del origen religioso del método, como los famosos de Rudolph Ackermann, editor alemán que vivió en Inglaterra, donde publicó catecismos escritos por liberales españoles exiliados en Londres desde 1823 “con el expreso designio de que circulen en América... [para] la propagación de los conocimientos útiles”.⁹ De ahí que en una nota preliminar en sus catecismos explicara que la palabra “catecismo” aunque es aplicada generalmente a libros de religión no es exclusiva de dicha materia, “sino que indistintamente significa todo libro escrito en preguntas y respuestas. En este sentido se usa actualmente en todos los países cultos y católicos de Europa”.¹⁰

⁶ *Idem*.

⁷ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Constitución política de una república imaginaria*, México, H. Congreso de la Unión, 1991. Otro diálogo de este autor es el que escribió sobre el catecismo del Padre Ripalda, véase. “Dudas del pensador consultadas a doña Tecla, acerca del incomparable catecismo de Ripalda”, México, Of. de la testamentaria de Ontiveros, 1826. En México, Lizardi es el autor más representativo de carácter político. En tanto a lo religioso y anterior a él, destaca fray Bernardino de Sahagún, quien escribió los *Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, que aunque no fueron impresos, por la prohibición del rey Felipe II, se cree que fueron empleados por algunos franciscanos. Además, se sabe que se tradujeron al náhuatl en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

⁸ Victoriano Roa, *Catecismo político é instructivo de las obligaciones del ciudadano, para uso de los habitantes del Estado libre de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta del ciudadano Urbano Sanromán, 1823, pp. v-vi.

⁹ Rudolph Ackermann, *apud* Dorothy Tanck, *Ibidem*, 1992, p. 79. De acuerdo con Anne Staples, además de este editor, hubo otros, sobre todo londinenses, quienes a partir de la apertura comercial de las ex colonias españolas, introdujeron catecismos muy similares a los de este. *Ibidem*, p. 501.

¹⁰ Rudolph Ackermann, *Catecismo de historia de Grecia*, Londres, R. Ackermann, s/f, s/p.

Hubo otros catecismos, que hasta ahora son poco conocidos por su origen: las logias masónicas. Sin embargo, es muy probable que estos hayan circulado también en México durante el siglo XIX, cuando la masonería fue muy importante. Un ejemplo al respecto es un catecismo de 1825 conservado en la biblioteca del Instituto Mora, aunque impreso en Francia, además de otros dos de principios del siglo XX.¹¹

El catecismo, entendiéndose como el método de enseñanza mediante preguntas y respuestas, ha sido empleado en diversas materias, para públicos con distintos niveles de conocimiento e ideologías. En el siglo XIX, además de que siguieron publicándose catecismos religiosos y aparecieron los catecismos políticos, es posible encontrar catecismos de retórica, economía, mitología, militares, astronomía, química, agricultura, geografía, estadística e historia. Los de estas tres últimas materias y los políticos representan el mayor número de catecismos seculares que circularon en México a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Es posible hablar de diferencias entre los catecismos religiosos y seculares más allá de la materia que abordan: en los primeros la voz que pregunta es la del sacerdote o maestro, es decir, la persona que posee el conocimiento y evalúa mediante preguntas a su alumno. En los catecismos seculares, el rol ya no solo es este; por el contrario, disminuye de manera significativa y se desarrollan nuevas formas, en las que la voz que pregunta es la ignorancia que desea aprender y la de quien responde es impersonal. De esta manera se invita al lector a identificarse con ella.

Sin embargo los catecismos religiosos y políticos se distinguen por una misma característica: ambos promueven, respectivamente, la lealtad incondicional hacia Dios y la Iglesia, o hacia la forma de Estado con la que simpatizaba su autor.

Otro aspecto importante del método es que permite acceder al conocimiento sin la presencia permanente de un maestro e incluso de manera autodidacta, pues las preguntas y respuestas que lo conforman están estructuradas de manera secuencial de lo general a lo particular, lo que permite una fácil comprensión de los temas expuestos. Esto los hacía idóneos para las escuelas de enseñanza mutua o lancasterianas, tan populares durante el siglo XIX. Podemos definir el concepto, siguiendo a Roldán, como “el conjunto de convenciones discursivas y formales de un texto que orientan y condicionan su lectura”.¹²

¹¹ *El verdadero frampton o catecismo de los primeros tres grados de la masonería simbólica, según el rito escocés; Aumentado con un gran número de preguntas y respuestas simbólicas, de la explicación de los emblemas, y demuchas notas tan útiles como curiosas.* Burdeos, Imprenta de D.^a P. Beaume, 1825. Los otros dos catecismos se conservan en la Biblioteca Nacional.

¹² Roldán, *op. cit.*, p. 328.

LOS CATECISMOS COMO MÉTODO DE ADOCTRINAMIENTO RELIGIOSO

De acuerdo con Javier Ocampo,¹³ el primer catecismo para la instrucción del cristianismo es el del monje Ottiried. Sin embargo, además de Ocampo, no he encontrado ninguna referencia de su existencia. Es hasta el Concilio de Tortosa, en 1429, que se ordenó con carácter de urgente la redacción de un catecismo para el pueblo, aunque se ignora la existencia de dicho texto, lo que nos permite suponer que no fue escrito, pese a que en 1473, en el Concilio de Aranda de Duro, se ordenó la ampliación de dicho catecismo.

Así, fue en el contexto hispánico donde aparecieron los primeros catecismos, durante los últimos años del siglo xv, cuando se publicaron los de Jiménez de Cisneros, como apéndice al sínodo que se celebró en 1498, y la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que ha de saber todo cristiano* de Hernando de Talavera.¹⁴ Sin embargo, fueron catecismos muy locales, por ende con poca relevancia, además de que no siguieron el modelo de preguntas y respuestas.

En 1529 aparece el *Enchiridion: Der Kleine Catechismus*, del teólogo agustino Martín Lutero, quien por orden del emperador Federico III de Sajonia realizó un recorrido por las iglesias de la localidad, durante el cual se percató de lo poco instruido que estaba el pueblo en la doctrina de la Iglesia. Sirviéndose de la experiencia de los primeros cristianos, se dio a la tarea de escribir su catecismo. Una vez terminado, lo consideró extenso, difícil de leer y comprender por los no instruidos en las Sagradas Escrituras, así que realizó una segunda versión. Esto dio como resultado la publicación de dos versiones: el catecismo mayor, para los más instruidos, y el catecismo menor, para los ignorantes de las escrituras.

La aparición de estos catecismos se sumó al movimiento de reforma de la Iglesia que Lutero había iniciado en 1516, al pronunciar su primer sermón contra las indulgencias, y la traducción de la *Biblia* al alemán que inició en 1521, con el objetivo de que toda la población pudiera leerla. Estos acontecimientos, sumados a otros tantos, desembocaron en un movimiento de separación de la Iglesia romana y la creación de la Iglesia protestante, aunque este nunca fue el objetivo de Lutero.

Otro de los reformistas de la Iglesia fue el teólogo francés Juan Calvino, quien en 1541 dio a conocer su catecismo para niños, al cual tituló *Geneva Catechism*. Le siguió en 1563 el *Pequeño catecismo de Heidelberg*, de Zacharius Ursinos y Gaspar Oleviano, dos jóvenes teólogos protestantes discípulos de Calvino y Philipp Melanchthon.

Con estos catecismos, el movimiento protestante se acercó a la población y cobró presencia. Esto impactó en la Iglesia romana, que se reunió en concilio ecuménico entre 1545 y 1563 en la ciudad de Trento, al norte de la actual Italia. En este periodo sostuvo veinticinco sesiones, de las cuales desde la cuarta, en abril de 1546, cuando ya circulaban los catecismos de Lutero y Calvino, se abordó el tema de los *Libros canónicos* y

¹³ Javier Ocampo, *op. cit.*

¹⁴ Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanca, 1987, pp. 64-65.

las Sagradas Escrituras, y se propuso la escritura de un catecismo para uso del clero. Sin embargo, fue hasta el último periodo tridentino cuando se decidió formalmente componer un catecismo oficial del concilio. Para esto fue muy importante la comisión del *index*, ya que en sus tareas, además de elaborar uno nuevo, debía proponer los remedios para afrontar la literatura heterodoxa y herética, fue un trabajo largo y complejo. En 1566 se imprimieron los primeros ejemplares del *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos*, más conocido como *Catecismo del Concilio de Trento*, *Catecismo de San Pío V* o *Catecismo Romano*, aunque de estos tres últimos nombres el menos adecuado es el primero, ya que si bien se gestó en el concilio, su redacción tuvo lugar en Roma.¹⁵

El catecismo se publicó en latín, para 1600 comenzaron a aparecer las primeras ediciones en lengua vulgar (antes aparecieron las versiones para niños). Partiendo de estos, la Iglesia católica ordenó la producción de otros catecismos para niños y el común de la gente. Los primeros en aparecer fueron los de Pedro Canisio, en 1557; Edmundo Auger, en 1563; y Roberto Bellarmino, 1597.

En España, en 1591 el padre Jerónimo Martínez de Ripalda¹⁶ publicó su *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, y en 1599 el también jesuita Gaspar Astete dio a conocer su *Doctrina cristiana*, que es el catecismo con mayor número de ediciones en el mundo. Entre otros catecismos publicados en España está *El Catecismo de Estado: según los principios de la religión* (1793), de Joaquín Lorenzo Villanueva, el cual fue editado durante el siglo XIX en distintas ciudades americanas.

En Nueva España, los primeros catecismos de los que tenemos conocimiento son ilustrados. Solo contienen unas cuantas palabras escritas y su extensión es muy breve. Se les conoce como “testerianos”, por atribuirse a Fray Jacobo de Testera la idea de utilizar la escritura jeroglífica. Entre estos, el más conocido es el *Catecismo de doctrina cristiana* de Fray Pedro de Gante, publicado alrededor de 1525 con el título *Este librito es de figuras con que los Misioneros enseñaban a los Indios la Doctrina a el principio de la conquista de Indias*, acompañado de su firma autógrafa. Actualmente se conocen varios de estos catecismos, es probable que se hayan producido más, todos en pequeñas cantidades.¹⁷

Antes de 1539 la impresión de los catecismos debía hacerse en España, desde donde eran embarcadas a América. Esto representaba un importante negocio. Con el establecimiento de la imprenta en América, varias doctrinas fueron impresas a iniciativa del Arzobispo fray Juan de Zumárraga, quien con anterioridad solicitaba el envío desde

¹⁵ Pedro Rodríguez y Raúl Lanetti, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982, pp. 29-132.

¹⁶ Ripalda nació en Teruel, Reino de Aragón en 1536, y en 1551 ingresó a la Compañía de Jesús, fue rector de la Universidad de Salamanca, en donde tuvo a su cargo las cátedras de Filosofía y Teología. Otra de sus obras fue *Suabe coloquio del pecado con Dios*. Murió en Toledo a los 82 años.

¹⁷ De acuerdo con Pilar Gonzalbo se conservan veinte catecismos testerianos, distribuidos en bibliotecas europeas y americanas, véase Pilar Gonzalbo A, “La lectura de evangelización en la Nueva España” en *Historia de la lectura en México*, México, COLMEX, 1997, 2ª ed., p. 15.

España para dar cumplimiento a su tarea de evangelización. Entre estos textos sobresale la *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*, que dejó de imprimirse hasta 1599, cuando se descubrió que su contenido coincidía casi de manera exacta con la de Constantino Ponce de la Fuente.¹⁸

El Tercer Concilio Provincial Mexicano convocado por Pedro Moya de Contreras, entonces arzobispo de México y virrey de la Nueva España, en su cesión del 26 de enero de 1585, ordenó la redacción de un catecismo para facilitar y unificar la doctrina, mismo que se convirtió en texto único y oficial. Estaba conformado por: “a) una *cartilla*, que contendría un pequeño resumen de la doctrina cristiana, b) un *catecismo breve*, en preguntas y respuestas, dedicado a enseñar a niños y ‘rudos’; y c) un *catecismo mayor* para usos de ministros”.¹⁹ Para su redacción se nombró una comisión conformada por fray Pedro de Pravia, fray Melchor de los Reyes, el doctor Pedro Morales Ortiz de Hinojosa y el doctor Juan de la Plaza. Sin embargo, diversos estudios han concluido que fue redactado en su totalidad por el último.²⁰ Dado que el catecismo debió ser traducido al latín y enviarse a la Santa Sede para su aprobación, pasó el tiempo y el catecismo de Ripalda alcanzó una gran difusión. Por tanto, el catecismo del concilio no se imprimió sino hasta 1771, cuando el cuarto concilio le hizo algunas modificaciones.

También llegaron a Nueva España ejemplares del *Catecismo histórico: que contiene en compendio la historia sagrada y la doctrina Chistiana*, del Abad de Loc-Dieu Claude Fleuri, publicado en Francia en 1650, y del que tan solo en la Biblioteca Nacional de México se encuentran cuatro ediciones francesas, ocho españolas, una portuguesa y dos mexicanas del siglo XIX. También apareció el *Catecismo breve que precisamente debe saber el cristiano*, de Antonio Vázquez Gastelu, uno de los más traducidos a las lenguas indígenas por su brevedad, junto con el *Catecismo breve de lo que precisamente debe saber el cristiano*, del portugués Bartolomé Castaño, que no es otra cosa que una versión muy simplificada del de Ripalda.²¹ Este último catecismo es tan breve que, en 1809 la oficina de Mariano de Zuñiga sacó una edición de nueve páginas.²²

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹ María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández “El tercer concilio provincial mexicano (1585)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-IIIH / BUAP, 2005, p. 47.

²⁰ *Idem*.

²¹ Pilar Gonzalbo Arizpu, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989, p. 176. La doctora Gonzalbo ha hecho notar que desde el siglo XVIII, en algunas ediciones del catecismo de Ripalda se inició una costumbre de incluir las preguntas del padre Castaño como una especie de apéndice, costumbre que ha perdurado hasta mediados del siglo XX.

²² Arnulfo Uriel de Santiago Gómez, “Educar en el siglo XIX. Ediciones para culturas diferentes”, en *Intercultural Communication Studies*, vol. 22, no. 1, 2012, p. 57, en <http://web.uri.edu/iaics/files/07ArnulfoUrielDeSantiagoGomez.pdf> [9/06/2015].

Otros religiosos españoles también escribieron catecismos muy importantes. Tal es el caso de Santiago José García Mazo, autor de *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, o explicaciones del Astete que conviene también al Ripalda*,²³ catecismo señalado para la enseñanza de la doctrina cristiana por el gobierno de la Restauración en España. Vale la pena observar que estos autores reconocieron la importancia de los catecismos de sus predecesores, al grado de utilizarlos como fuente de información en vez de acudir al *Catecismo Romano*. El catecismo de García Mazo también llegó a México, donde para 1845 ya iba en su quinta edición. También apareció la *Explicación de la doctrina Cristiana: sobre el catecismo del P. Ripalda de la Compañía de Jesús: dispuesta en forma de coloquio entre cura y niño*, donde, en el proemio a los curas, se enumera entre sus fuentes a Juan Gil Trullench, el catecismo del padre Eusebio Nieremberg, Fray Juan de S. Thoma y al padre Puente, e indica “la abuja de marea es el Cathecismo del Padre Ripalda: el modo de Coloquio con preguntas y respuestas de Cura a Niño”.²⁴

Sin embargo, gracias al tercer y cuarto concilios mexicanos, en México circuló además del *Catecismo Romano* (del cual la Iglesia mexicana contó, desde el siglo XVI, con ejemplares en latín; y a partir del XVII con ediciones en español traídas de la península que se sumaron a la edición hecha en Nueva España en 1723) el catecismo del cuarto concilio mexicano.²⁵

No se debe perder de vista que eran obras grandes. Tan solo el del cuarto concilio superaba las 500 páginas. Y aunque estuvieran escritos en español, su lenguaje y exposición no eran comprensibles para las personas iletradas. De ahí que el catecismo del padre Ripalda se convirtió en el de doctrina cristiana más importante en Nueva España. Para dicho fin, fue traducido a varias lenguas indígenas, aunque hubo otros, como el *Cathecismo de la Doctrina Chritiana, en lengua zapoteca* (1776), de Fray Leonardo Levanto; y el *Catecismo de la doctrina cristiana en totonaco* de Francisco Domínguez, impreso en 1837. Ninguno alcanzó el número de ediciones que el de Ripalda,²⁶ ni fue traducido a más lenguas.²⁷ Ni siquiera el del jesuita mexicano Antonio

²³ Tan solo en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, se conservan quince ediciones distintas. La más antigua es del siglo XVI, aunque no se sabe con certeza el año de edición. A esta le sigue una edición de 1728. De estos catecismos, doce fueron impresos en España, uno en Portugal –en 1813– y dos en México, en 1852 y 1907.

²⁴ Juan del Campo Moya, *Explicación de la doctrina Chistiana: sobre el catecismo del P. Ripalda de la Compañía de Jesús: dispuesta en forma de coloquio entre cura y niño*, Madrid, Imprenta de Francisco Xavier García, 1767, p. s/n.

²⁵ Iglesia Católica Provincia de México, *Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Imprenta del Lic. Don Joseph de Jaúregui, 1772.

²⁶ La primera aparición del Ripalda en Nueva España fue en 1642 por Juan de Palafox y Mendoza dentro de una carta pastoral, *vid* Irma Conteras García, “Bibliografía catequística” en: <file:///C:/Users/JOSE/Downloads/451-1766-1-PB.pdf> [2106/2015].

²⁷ El estudio de las traducciones de los catecismos no es tema de la presente investigación y resulta muy interesante al respecto *vid* Elena Irene Zamora Ramírez, “Los problemas de traducción

Núñez de Miranda, publicado en 1680,²⁸ que logró competir con el de Ripalda, el cual fue el texto más importante no solo para adoctrinar en la religión sino también para enseñar a leer.

Consumada la Independencia y durante las primeras décadas de México como nación independiente, el catecismo de Ripalda continuó siendo empleado por la Iglesia mexicana para enseñar la doctrina, aunque surgieron otros catecismos. Además, fue empleado para enseñar a leer y escribir. Gracias a Elisa Luque²⁹ sabemos que entre 1810 y 1835 se imprimieron en México y en español cinco catecismos diferentes. El que tuvo mayor número de ediciones fue el del padre Ripalda, aunque esto sin contar las ediciones españolas y anteriores que continuaron circulando. Cabe mencionar que el editor poblano, Pedro de la Rosa, obtuvo del rey el permiso para editar y vender en exclusividad en la Nueva España el catecismo del jesuita Ripalda,³⁰ exclusividad que perdió con la independencia de México. Sin embargo, el catecismo no perdió su lugar como instrumento de enseñanza, continuó siendo empleado como texto escolar hasta 1861, cuando la *Ley General de instrucción pública para el Distrito Federal y Territorios* lo suprimió de los contenidos obligatorios, no obstante que en escuelas particulares continuó empleándose durante los siglos XIX y XX.

del catecismo en América en el siglo XVI” disponible en: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Zamora.pdf> [21/06/2015].

²⁸ Antonio Núñez de Miranda, *Cartilla de la Doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de Jesus: para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para Monjas; y desean serlo con toda perfeccion. Sácala a luz; en obsequio de las llamadas a Religión, y para alivio de las Maestras, que las instruyen, el Licdo. Francisco de Salzedo, primer Capellán de las Señoras Religiosas de Santa Theresa, en su Convento de San Joseph de esta Corte, y Prefecto de la Purísima. Dedicada a las mismas dos Niñas parca cuyo provecho, y dirección principalmente se dispuso*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1680.

²⁹ Elisa Luque Alcaide, “Catecismos mexicanos de las primeras décadas de independencia (1810-1849)” en [file:///C:/Users/JOSE/Downloads/Dialnet-CatecismosMexicanosDeLas-PrimerasDecadasDeIndependencia-2592927%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/JOSE/Downloads/Dialnet-CatecismosMexicanosDeLas-PrimerasDecadasDeIndependencia-2592927%20(2).pdf) [21/06/2015].

³⁰ De los catecismos de Ripalda impresos por Pedro de la Rosa el más antiguo que se conserva en la Biblioteca Nacional de México es de 1758; *vid* María Adelina Arredondo, *op. cit.*

Tabla 1. Catecismos de doctrina cristiana publicados en México entre 1810 y 1835

Año	Ediciones	Autor	Título
1810	1810, Pedro de la Rosa 1814, sin datos 1815, Pedro de la Rosa 1822, Mariano Ontiveros 1826, sin datos 1828, sin datos 1830, sin datos	Jerónimo Martínez de Ripalda	<i>Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana</i>
1816	1816, sin datos del editor (solo se sabe que fue reimpreso en Puebla)	Pedro Barrera y Lombera	<i>Nuevo catón christiano y catecismo de la Doctrina cristiana para educar y enseñar a leer a los niños</i>
1817	1817, Mariano de Zuñiga y Ontiveros	Roberto Francesco Romolo Bellarmino	<i>Explicación mas copiosa de la doctrina christiana breve que de orden del Papa Clemente VIII compuso para los niños y los adultos no instruidos en los misterios de nuestra santa fe católica</i>
1818	1818, Alexandro Valdes 1821, Oficina de Arizpe	Cayetano de San Juan Bautista	<i>Explicación de la doctrina cristiana según el método con que la enseñan los padres de las escuelas pías a los niños que frecuentan sus escuelas</i>
1819	1819, Calle de Sto. Domingo y esquina de Tacaba	Bartolomé Castaño	<i>Catecismo breve de lo que precisamente ha de saber el cristiano</i>

Fuente: Biblioteca Nacional de México, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada y Elisa Luque Alcaide

LOS CATECISMOS COMO MÉTODO DE ADOCTRINAMIENTO POLÍTICO

En Francia y España comenzaron a elaborarse los primeros catecismos de tipo político. Seguían como modelo los catecismos religiosos que habían sido ampliamente utilizados en la península y por extensión en la Nueva España, donde, como se ha explicado, fue muy importante el catecismo del padre Jerónimo Martínez de Ripalda.

El catecismo, por su estructura de preguntas y respuestas sencillas, secuencialmente conectadas entre ellas, yendo de lo general a lo particular, exponiendo verdades absolutas, se convirtió en el modelo de instrucción idóneo durante los últimos años del siglo XVIII y buena parte del XIX. En Francia, entre 1787 y 1792, se publicaron varios catecismos que plantearon la conveniencia de convocar a los Estados Generales, y sobre la forma en la que debían representarse los tres estamentos. Algunos de estos catecismos son: el *Catéchisme patriotique par une bonne citoyenne*, el *Catéchisme des Parlemens* (ambos de autor anónimo) y el *Catéchisme du tiers-état, á l'usage de toutes les provinces de France, et spéciaement de la Provence*, del aristócrata revolucionario Pierre-Antoine Antonelle, los tres de 1788.³¹

A estos le siguieron muchos más, con el objetivo de ser empleados en la educación, para ser leídos por niños, jóvenes y adultos, por lo que los hubo de distintas extensiones y lenguaje. Muchos de ellos explicaban los derechos del hombre y la constitución

³¹ Véase María Ángeles Sotés Elizalde, “Catecismos políticos e instrucción política y moral de los ciudadanos (Siglos XVIII y XIX) en Francia y España”, en *Educación XXI*, 12, 2009, UNED -Facultad de Educación, pp. 204-205.

francesa, o la forma de gobierno. No faltaron en varios de ellos las citas del *Contrato social*, de Rousseau, ni las alusiones al *Emilio*, del mismo autor.

Varios de estos catecismos cruzaron los pirineos y se encontraron en forma de manuscritos dese 1789 en distintas ciudades españolas. Ese mismo año, el Santo Oficio de la Inquisición en España los prohibió, y al año siguiente hizo lo mismo el rey. Poco tiempo después también se prohibió en España y Nueva España el catecismo francés republicano, por ser considerado blasfemo, sacrílego, herético e impío.³² En respuesta a estos catecismos, Joaquín Lorenzo Villanueva publicó, en 1793, su catecismo antes referido. La influencia de los catecismos franceses se dejó ver más hasta 1808, cuando España sufrió la invasión napoleónica. Entonces aparecieron: el *Catecismo Civil y breve compendio de las obligaciones del español, conocimiento práctico de su libertad y explicación de su enemigo, muy útil en la actualidad*, de autor anónimo,³³ y el *Catecismo político para la instrucción del Pueblo Español*.³⁴

Cuatro años después aparecieron otros catecismos cuyo objetivo era explicar la constitución española de 1812 y promover la adhesión del pueblo al régimen constitucional. En Nueva España se reimprimieron en varias ocasiones dos: la *Cartilla o catecismo del ciudadano constitucional* y el *Catecismo político arreglado a la constitución de la Monarquía española, para instrucción del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras*. En 1815 estos textos, junto con otros cinco catecismos políticos, fueron examinados por la Inquisición, que los prohibió y reprobó la adopción del método catequístico para asuntos políticos:

El título Catecismo Político ofrece una idea nueva y opuesta al uso e inteligencia de los Santos Padres y teólogos, entre los cuales la palabra *Catecismo* está recibida para significar única y precisamente el Libro en que se contiene la explicación de la Doctrina Cristiana y sirve para instruir en sus artículos, misterios y preceptos: así que es falsa y temeraria la aplicación a los asuntos políticos, a los cuales no puede aplicarse su significación aun metafóricamente sin peligro de inducir en errores a los hombres incautos y sencillos, a quienes se dirige principalmente este género de escritos, propuestos en diálogo y compendio.³⁵

Sin embargo, ya la constitución española de 1812, en su artículo 366, había estipulado el establecimiento de escuelas de primeras letras en toda la monarquía, en las que se debía enseñar a los niños a leer, escribir y contar, así como el catecismo de la religión católica, que debía comprender también una breve exposición de las obligaciones civiles. Posteriormente, también lo establecería la constitución mexicana de 1824.

³² Doroty Tanck de Estrada, “Los catecismos políticos: de la revolución francesa al México independiente”, en Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (coords.), *La Revolución francesa en México*, México, COLMEX, 1992, pp. 65-66.

³³ Este catecismo fue reimpreso ese mismo año en Puebla.

³⁴ También reimpreso en Nueva España. Véase Tanck, *op. cit.*, p. 69.

³⁵ Dictamen de Ignacio Foncillas y Vincente Barto. *Apud. ibidem.*, p. 71.

En 1821, México nace como nación independiente mediante la firma de los tratados de Córdoba. La primera tarea por resolver fue definir su organización política: se optó por seguir el modelo conocido, el monárquico. En ese sentido, los liberales pugnarón porque al menos fuera de tipo constitucional, que también les era conocido, pues ya se había establecido en España en 1812 y varios de esos liberales habían participado como diputados en las Cortes Españolas.

Así, en México se constituyó la Regencia y la Soberana Junta Provisional Gubernativa, que se ocuparía del Ejecutivo y el Legislativo, respectivamente, mientras se ofrecía la Corona del naciente Imperio mexicano al propio Fernando VII o a algún miembro de su familia. Sin embargo, la manifestación masiva del 18 de mayo de 1822 que proclamaba a Iturbide definió el cambio, por el cual, el 21 de julio de 1822, Agustín de Iturbide fue coronado emperador.

La disolución del congreso agudizó el escenario político mexicano y, el 2 de diciembre de 1822, Antonio López de Santa Anna, a quien pronto se le unió Guadalupe Victoria, proclamó mediante el Plan de Veracruz una sublevación contra Iturbide, acusándolo de violación del juramento hecho al momento de su elección y de arbitrario por haber disuelto el congreso, además de que pedía su renuncia y la reinstalación del congreso.

Al anularse el nombramiento de Iturbide como emperador, el congreso recuperaba sus facultades para decidir sobre la forma de gobierno que hubiera de adoptarse. A este pronunciamiento le siguió el Plan de Casa Mata, cuya firma también se llevó a cabo en Veracruz, el primero de febrero de 1823, por José Antonio de Echávarri, quien se encontraba al mando del ejército imperial, enviado por el emperador para reprimir a Santa Anna.

Como consecuencia, el congreso se reinstauró el 7 de marzo del mismo año, con tan solo 54 diputados, aunque el reglamento establecía que para su validez el mínimo era de 92.³⁶ Sin embargo, a pesar de que los líderes revolucionarios reconocieron el congreso, las distintas diputaciones solo lo consideraron convocante para un nuevo Congreso Constituyente. Ante estos hechos, la abdicación de Iturbide se convirtió en realidad el 20 de marzo de 1823.

Sin embargo, los intereses no solo políticos sino de tipo económico y social de las distintas diputaciones obligaron a un cambio de sistema. Al decretarse estados soberanos, “dispuestos a seguir unidos con el resto del país siempre y cuando se constituyera la nación como una federación.”³⁷ Esta realidad, como explica Alfredo Ávila, hizo necesaria la reunión de otra asamblea, pues el objeto para el que habían sido electos los antiguos diputados fue rebasado.³⁸

³⁶ Véase Reynaldo Sordo Cedeño, “El Congreso Nacional: de la autonomía de las provincias al compromiso federal”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El Establecimiento del Federalismo en México, 1821-1827*, México, COLMEX, 2003, pp. 115-120.

³⁷ Alfredo Ávila, *En nombre de la nación. la formación del gobierno representativo en México*, México, CIDE / Taurus, 2002, p. 245.

³⁸ Muestra de ello es la pronta adhesión de las distintas diputaciones al Plan de Casa Mata, iniciando por Veracruz el mismo 1 de febrero, a la que le siguieron Oaxaca, Puebla, Toluca, Querétaro, Guanajuato, Guadalajara y la Ciudad de México, durante el mes de febrero, y Zacatecas, San Luis Potosí, Valladolid,

El nuevo Congreso Constituyente, instalado el 7 de noviembre de 1823, comenzó sus trabajos para definir al naciente estado mexicano, con el temor de que el país se fraccionara en pequeños estados independientes. En poco menos de tres meses, el 31 de enero de 1824, el Congreso Constituyente decretó constituida la nación como federación. La Constitución fue jurada el 4 de octubre de 1824, estableciendo el sistema republicano popular federal, según los principios federales establecidos en el Acta Constitutiva, la cual, a decir de Reyes Heróles, consistía en “mantener ligado lo que estaba desunido, y no de desunir lo unido.”³⁹

Establecida la República federal, la tarea a seguir era formar a sus habitantes como ciudadanos, y hacerlo en los principios fundamentales del sistema, a fin de que lo reconociera como el mejor de todos en la organización política, con amor hacia este y la nación. Para ello, la Revolución francesa y el liberalismo español, sobre todo durante el llamado “trienio liberal” (1821-1823), sentaron un gran precedente, con la difusión de las ideas políticas mediante la escritura de catecismos y cartillas políticas, como se mencionó.

Con base en esos catecismos comenzaron a escribirse los primeros catecismos mexicanos. El primero de ellos fue el *Catecismo de la Independencia en Siete Declaraciones*, fue impreso en la ciudad de México en 1821, antes de que se estableciera el Primer Imperio mexicano. Su autor es Luis de Mendizábal,⁴⁰ quien lo publicó como Ludovico de Lato Monte, su seudónimo más empleado. Él, al ver que el escenario político mexicano del momento se inclinaba por la monarquía constitucional y siendo adepto a dicha ideología, así como por la fuerte presencia de Iturbide, decidió dedicarle su catecismo y explicar las bondades de la monarquía.

Muy pronto comenzaron a circular los catecismos federalistas. El primero de ellos, impreso en 1823, fue escrito por Victoriano Roa, originario de la Provincia de Guadalajara, uno de los escenarios pro-federalistas más importantes desde 1821.⁴¹ Fiel a dichos principios, el 21 de junio de 1823 Guadalajara dejó de considerarse provincia y

Yucatán, Campeche, Durango, Saltillo y Nuevo Santander, en marzo. El 6 de marzo fue aceptado por Monterrey, que constituyó una Junta Gubernativa Provisional, ante la falta de Diputación Provincial, donde, a instancias de Ramos Arizpe, se acordó aceptarlo con dos artículos adicionales, los cuales serían agregados por todas las provincias que adoptaron el plan. Así, México quedó dividido en provincias o estados independientes, pues mientras las provincias se adherían al Plan, también asumían su autonomía e independencia respecto al centro, al mismo tiempo que reconocían formar parte de la nación mexicana.

³⁹ Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano, vol. I: Los orígenes*, México, FCE, 1974, p. 358.

⁴⁰ Luis de Mendizábal nació en San Luis Potosí. Fue colegial del Colegio de San Idelfonso en la Ciudad de México y tiempo después, vicerrector del mismo. También fue rector del Colegio de San Pablo en Puebla. Se doctoró en Teología, y en 1816 se hizo jesuita, aunque por su expulsión en 1821 dejó de serlo. Escribió para el *Diario de México* y son obras suyas también *Fabulas políticas y militares* y *Poema guadalupano*.

⁴¹ Desde 1821 circulaba en Guadalajara el *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*, de Francisco Severo Maldonado, quien, junto a Prisciliano Sánchez, autor del *Pacto Federal de Anáhuac*; panfleto que circuló a partir de 1823, se convirtió en uno de los líderes más importantes de dicha provincia e impulsores del federalismo.

se hizo nombrar “Estado Libre de Xalisco”, mediante el Plan de Gobierno Provisional expedido por la Diputación Provincial.

Roa se propuso con su *Catecismo político é instructivo de las obligaciones del ciudadano, para uso de los habitantes del Estado libre de Xalisco* construir e informar a los habitantes de los distintos ayuntamientos de Jalisco sobre las ventajas que trae la adopción del sistema federal. Sin embargo, para el momento en que lo dio a conocer, consideraba que más que ello:

[...] podrá ser de alguna utilidad para muchos hombres, no solo de este Estado, sino también de todos los demás que han de confederarse. Aun diré más, es muy propio para la materia, y por su método para enterar de ella a las tropas nacional y permanente por medio de lecciones parciales, y a la manera que se acostumbra con la ordenanza general del ejército.⁴²

Para ello se vale el autor de la exposición de los diferentes sistemas, con el fin de concluir que el “*popular federal representativo federal*, es el más análogo a nuestra situación, y el que únicamente puede hacernos felices.”⁴³ Por el conocimiento previo de la circulación de catecismos, como por el hecho de que el federalismo aun no era adoptado y requería que sus principios fueran lo más ampliamente difundidos, queda claro que el catecismo gozaba de tal impacto.

Al catecismo de Roa le siguieron varios más, la mayoría escritos a nivel nacional, pero también otros que fueron elaborados de manera particular para uno de los estados de la federación, además de otros escritos expresamente para la instrucción de los menores. También los hubo escritos de manera amplia, al no especificar un público particular, pues se sabía que los catecismos, además de ser empleados en la educación, eran también frecuentemente leídos en la plazas y cafés, adonde acudían quienes no sabían leer con el fin de informarse mediante la lectura en voz alta de los catecismos.

De 1810 a 1835 se imprimieron 36 catecismos de diversas materias, trece de ellos políticos,⁴⁴ de los cuales dos son reimpresiones de catecismos españoles sobre la Constitución española y los otros once son posteriores a la Independencia. A excepción del de Mendizábal, todos eran federalistas y seguían el modelo del catecismo religioso y los españoles, que ya habían sido reimpresos en México. Como explica el autor del catecismo de 1828:

Deseoso de contribuir en algo a la educación de la niñez anahuacense, me dediqué a proporcionarle un catecismo político, breve y compendioso, por no tener noticia de que lo hubiese, pues el que se reimprimió el año de 20 en casa del ciudadano Valdés, aunque muy bueno en sí, es largo para los niños, y sobre el sistema español y su constitución.⁴⁵

⁴² Roa Victoria, *ibidem*, p. vi.

⁴³ *Ibidem*, p. iv.

⁴⁴ Véase Tabla 1.

⁴⁵ RMA, *Catecismo Político Mexicano para uso de las Escuelas*, México, Imprenta del Águila, 1828, p. 1.

Tabla 2. Catecismos políticos publicados en México entre 1810 y 1835

Año	Ediciones	Autor	Título
1820	1820, Imprenta de Mariano Ontiveros		<i>Cartilla o catecismo del ciudadano constitucional</i>
1820	1820, Pedro de la Rosa	D.J.C.	<i>Catecismo político arreglado a la constitución de la Monarquía española, para instrucción del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras</i>
1821	1821, Imprenta de Mariano Ontiveros	Luis de Mendizábal	<i>Catecismo de la Independencia en siete declaraciones</i>
1823	1823, Imprenta de Urbano San Román	Victoriano Roa	<i>Catecismo político e instructivo de las obligaciones del ciudadano: para uso de los habitantes del Estado libre de Jalisco</i>
1827	1827, Imprenta de Mariano Arévalo	Miguel Busto	<i>Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre. Formado para la enseñanza pública de las escuelas de Gnanajuato</i>
1827	1827, Imprenta de Martín Rivera	Manuel María Vargas	<i>Catecismo de la República o elementos del gobierno republicano, popular, federal de la Nación Mexicana</i>
1827	1827, Imprenta de la Calle de Ortega	Pablo de Villavicencio (El Payo del Rosario)	<i>Catecismo Político, burlesco de los coyotes, para instrucción de la juventud</i>
1827	1827, (no localizado)	José María de Hajar	<i>Catecismo político para los niños de Jalisco</i>
1828	1828, Imprenta del Águila	R M A	<i>Catecismo político mexicano para uso de las Escuelas</i>
1833	1833, Imprenta de Rafael Escandón	H. Congreso de Querétaro	<i>Catecismo político que en cumplimiento del artículo 260 de la Constitución del estado de Querétaro ha dispuesto y aprobado su honorable Congreso para la enseñanza de la juventud en las escuelas de primeras letras</i>
1833	1833,	José María Luis Mora	<i>Catecismo Político de la Federación Mexicana</i>
1833	1833, Imprenta de Galván 1836, Imprenta de Galván	José Gómez de la Cortina	<i>Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones de la sociedad civil</i>
1833	1833, Imprenta de la calle del Ángel	Anónimo	<i>Catecismo de la Doctrina social. Breve explicación de los principales derechos y obligaciones del hombre en sociedad: escrito en forma de diálogo, entre un cura y un alcalde por un miembro de la sociedad, hijo del Distrito Federal</i>

Fuente: Biblioteca Nacional de México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, Biblioteca México, Biblioteca del Instituto Mora, Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Biblioteca Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada.

Miguel Bustos, quien publicó en 1827 su *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar formado el hombre libre*, para que fuera empleado en la enseñanza pública de las escuelas de Guanajuato (aunque seguramente no solo fue empleado en ese estado, sino que circuló en otros, pues en la actualidad es uno de los más fáciles de localizar en cualquier acervo antiguo del país), se propuso que el pueblo conociera su sistema de gobierno y lo amara, para saber conservarlo. De ahí que señalara que “todo ciudadano debe estar instruido en el actual sistema de gobierno en el que está constituido, para que impuestos en los derechos y obligaciones que por él le resultan, sepa apreciarlo con razón, y apreciándolo lo sepa sostener y conservar.”⁴⁶

En ese sentido, Bustos se dispuso la elaboración del catecismo civil para la instrucción pública del Estado, dado que “la palabra catecismo, es aceptada en los países cultos y católicos de Europa, para todo libro escrito en la forma de preguntas y respuestas”;⁴⁷ en tanto que se dice “civil”, porque contiene los derechos civiles y obligaciones del ciudadano, para que, entre los elementos de las ciencias sociales y los autores que en él se citan, como del auxilio de los maestros, “se formen unos ciudadanos verdaderamente libres ó verdaderamente hombres de bien, que solamente tienen como deber primero obedecer las leyes que de común acuerdo formaron ellos mismos para su mayor posible y reciproca felicidad.”⁴⁸

Ese año también Manuel María Vargas publicó su *Catecismo de República, o Elementos del Gobierno Republicano Popular Federal de la Nación Mexicana*, por medio del cual, al igual que el primero, buscaba definir los distintos sistemas políticos en tanto destacaba las ventajas del sistema federal de manera clara y sencilla. La obra estaba dedicada a los niños, a quienes llama “los primeros pimpollos de la naciente República, preciosos renuevos de la libertad; a todos los niños del gran México”.⁴⁹

Con la finalidad antes referida de destacar las ventajas del federalismo, Vargas define el sistema federal como el “más conforme a los derechos de los pueblos, y por consiguiente el más justo”.⁵⁰ Y en las preguntas subsiguientes explica que:

Además de que el pueblo en toda su plenitud ejerce sus derechos, se distingue [respecto a los otros sistemas de gobierno] en la subdivisión que se hace de estados y territorios, por lo que se llama federal, siendo cada estado libre y soberano

⁴⁶ Miguel Busto, *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre. Formado para la enseñanza pública de las escuelas de Guanajuato*, México, Imprenta a cargo de Mariano Arévalo, 1827, p. 4.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ M. M. Vargas, *Catecismo de República, o Elementos del Gobierno Republicano Popular Federal de La Nación Mexicana*, en Manuel González Oropeza, *El Federalismo*, México, UNAM-III, 1995, p. 219.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 221.

sin faltar al reconocimiento al gobierno de la unión que reside en la capital de México, en el Congreso general, en el presidente de la República y Corte de Justicia.⁵¹

Siguiendo de manera cronológica, nos ubicamos en Querétaro, estado que emprendió una lucha importante por su reconocimiento como tal, pues, aunque desde 1814 se le reconoció como provincia, el Congreso Constituyente de 1824 le negaba el derecho a constituirse como estado libre y soberano, argumentando que no había luchado por la libertad de México, lo que, según los representantes queretanos, era una acusación exagerada.⁵²

Con el propósito de afianzar los principios federales en el estado, el congreso local ordenó la redacción de un catecismo; de manera que en 1829 la Comisión de Instrucción Pública del Congreso del Estado, en atención a lo dispuesto por el artículo 260 de la Constitución del estado, que a la letra decía “Se enseñará igualmente un catecismo político de los derechos y obligaciones del hombre en sociedad, y cuya formación dispondrá el congreso”,⁵³ presentó al Congreso el *Proyecto del Catecismo político prevenido en el artículo 260 de la Constitución*. Este, una vez aprobado, se publicó en 1833 como *Catecismo político que en cumplimiento del artículo 260 de la Constitución del estado de Querétaro ha dispuesto y aprobado su honorable Congreso para la enseñanza de la juventud en las escuelas de primeras letras*.

En ambos se define a la sociedad, y al hombre como parte de ella, así como sus derechos y obligaciones. Explica qué son las leyes y cuántos tipos de ellas hay; los tipos de gobierno, el gobierno adoptado por la nación mexicana y cómo se divide, las ventajas del sistema federal en relación con los demás. Además explica, a diferencia de otros catecismos, cómo se compone el estado de Querétaro, lo que es comprensible si consideramos que es particular para el estado; pero también a diferencia de otros, explica qué son las fuerzas armadas, las contribuciones o impuestos, y la patria y el amor que se debe de sentir por ella, así como un apéndice en el catecismo sobre la religión del estado.⁵⁴

De igual manera, en 1833 José María Luis Mora, en su *Catecismo político de la Federación Mexicana*, sobre la Constitución de 1824, publicado en 1833 de manera anónima,⁵⁵

⁵¹ *Ibidem*, p. 222.

⁵² Véase Marta Eugenia García Ugarte, *Hacendados y Rancheros Queretanos (1780-1920)*, México, CONACULTA, 1992, pp. 74-92.

⁵³ *Constitución Política del Estado Libre de Querétaro*, en *Colección de Constituciones de los Estados Unidos Mexicanos. Régimen constitucional 1824*, México, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, 2004, p. 364. [Edición facsimilar de la de Mariano Galván Rivera, 1828].

⁵⁴ H. Congreso de Querétaro, *Catecismo político que en cumplimiento del artículo 260 de la Constitución del Estado de Querétaro ha dispuesto y aprobado su Honorable Congreso para la enseñanza de la juventud en las escuelas de primeras letras*, Querétaro, Imprenta de R. Escandón, 1833.

⁵⁵ La autoría del catecismo fue atribuida a Mora el 13 de agosto de 1834 por el diario *La Lima de Vulcano*, así como por su amigo José Bernardo Cuoto, quien equivocadamente se refería a él como Catecismo de la Constitución Federal, por ser el tema del catecismo.

luego de señalar que la forma de gobierno adoptada por la nación mexicana era la república federal representativa, explica cada característica de manera independiente, para luego explicarlas respecto al caso mexicano. De esta manera, reafirma los principios expuestos:

P. Explicadme pues el sistema de gobierno de la Nación Mejicana [*sic*] con arreglo a los principios asentados.

R. El sistema de gobierno de la Nación Mejicana [*sic*] es federativo, porque consta de un gobierno general y de los particulares de los estados, soberanos aquel y estos, puesto que en unos y en otros se ejercen aunque sobre distintos puntos los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, que constituyen la soberanía: es republicano porque así en los estados como en el gobierno general, los funcionarios públicos son electivos, personalmente responsables y no perpetuos, con excepción de los jueces: es representativo porque el poder legislativo se ejerce por representantes electos popularmente y amovibles en periodos fijos: finalmente es libre, porque ni en el gobierno general ni en el de los estados se reúnen en ninguna persona o corporación los tres ni aun dos de los poderes políticos.⁵⁶

Otro de los catecismos que circuló de manera masiva en el país fue la *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones de la sociedad civil* del Conde de la Cortina,⁵⁷ quien, al igual que Bustos y Vargas, explica los tres sistemas de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía; aunque, a la usanza de los tratados políticos anteriores a los siglos XVIII y XIX, se refiere a los tres como “repúblicas”. Dice de ellas que “son buenas, porque en cualquiera puede conseguirse el fin de la sociedad civil, que es la seguridad y tranquilidad; y la historia tanto antigua como moderna nos presenta infinitos ejemplos de gobiernos excelentes que han hecho felices a los pueblos en todas estas diferentes formas de repúblicas”.⁵⁸

Siguiendo con la lectura de la Cartilla, podemos apreciar que, si bien dice que son buenas las tres, considera como la mejor a la democracia, al presentarla como la de mayor libertad:

⁵⁶ José María Luis Mora, *Catecismo político de la Federación Mexicana*, México, H. Congreso de la Unión, 1991, p. 17. [Edición facsimilar de la de 1831].

⁵⁷ De acuerdo con Dorothy Tanck, la primera edición de la obra es de 1833, año en que aparecieron las dos primeras, publicadas por las imprentas de Galván e Ignacio Cumplido, respectivamente. Véase Tanck, *op. cit.*, p. 76. De igual manera, Eugenia Roldan Vera hace referencia al gran número de ediciones que tuvo este catecismo, ya que entre 1833 y 1849, ha localizado ocho ediciones: “El sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los primeros años de República independiente de México”, en http://www.ocaribe.org/investigacion/historia_caribe/7/estado_educacion_2.htm [28/09/2007]. La edición de la cartilla utilizada en este trabajo es de 1836.

⁵⁸ José Gómez de la Cortina, *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil. Publicala para el uso de la juventud mexicana José Gómez de la Cortina*, México, Segunda Edición, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1836, p. 13 y 14.

P. ¿Por qué se dice que en la *Democracia* son los hombres más libres que en los otros gobiernos?

R. Porque en la *Democracia* cada individuo tiene alternativamente parte en el gobierno; esto es, cada ciudadano entra en los cargos, y tiene voto activo y pasivo en las juntas y deliberaciones públicas. Por estas razones todos se miran como iguales; el gobierno se ve obligado a tratar al pueblo con mucho respeto, y no se atreve a cometer ningún exceso, y aun en caso de que lo cometa, los que después entran en los cargos lo corrigen y lo enmiendan. Por todas estas consideraciones que son reales y verdaderas, se dice que en el gobierno popular hay más libertad e igualdad que en los otros gobiernos, en los cuales los que están revestidos del imperio se llenan por lo común de orgullo y vanidad; y consideran al pueblo como destinado para servir únicamente a sus caprichos y pasiones; lo tratan con desprecio, lo reducen a la clase de esclavo, y de este modo desaparece enteramente la idea de la libertad e igualdad, y apenas es lícito pronunciar estos dulcísimos nombres.⁵⁹

Un caso especial es el *Catecismo Político, burlesco de los coyotes, para instrucción de la juventud*, de Pablo Villavicencio, quien al final del texto advirtió: “por equivocación se puso en el rubro de este catecismo: para instrucción, léase: para diversión”.⁶⁰ Él, mediante una parodia del catecismo de Ripalda, se mofa de Fernando VII y los españoles, que en esos años eran expulsados del país,⁶¹ tema que no forma parte de esta investigación pero cuya mención tampoco debe omitirse, ya que la parodia es otra de las facetas del catecismo político del siglo XIX.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁶⁰ Pablo de Villavicencio, *Catecismo político burlesco de los Coyotes, para instrucción de la juventud*, México, Imprenta de la Calle de Ortega, 1827, p. 64.

⁶¹ Véase Harold Sims, *La expulsión de los españoles de México (1821–1828)*, México, FCE / SEP, 1985.

CONSIDERACIONES FINALES

Luego de la publicación del catecismo de Trento, la Iglesia católica continuó editándolo y fomentando su estudio. Varios religiosos continuaron utilizando el método para la escritura de varias obras. En México aparecieron, sobre todo, a finales del siglo XIX y principios del XX un buen número de catecismos sobre pastoral religiosa. Además, en 1992 el Vaticano imprimió un nuevo catecismo, el cual fue presentado por el inquisidor y teólogo Joseph Aloisius Ratzinger, quien en abril de 2005 se convirtió en el papa número 265 de la Iglesia católica.

Por lo que toca a la educación, hemos observado que no sufrió cambios importantes durante los inicios de la vida independiente y republicana, por lo que se siguió recurriendo al catecismo religioso, particularmente al escrito por el padre Ripalda. Sin embargo, incorporó el uso de los catecismos políticos, que paulatinamente lo fueron desplazando en la enseñanza de la lectura y la escritura, ya que en ellos los pequeños ya no encontrarían los valores morales, sino civiles; serían instruidos en el sistema político adoptado como gobierno. Esto les permitía formarlos como ciudadanos. La doctrina que en ellos se contenía dejaba de ser la religiosa. Ahora les inculcaba amor por la patria y el sistema de gobierno adoptado, y el compromiso de defenderlo y buscar los progresos anhelados, es decir, la doctrina política necesaria ante los ataques e intereses de los grupos que pugnaban por la república central y el sistema monárquico.

El derrumbe del sistema federal y la adopción del sistema central en 1835 no son significativos de que los autores de los catecismos federalistas hayan fracasado en su tarea. Si bien México ya había asumido el sistema federal, la sociedad mexicana aún era muy tradicional y católica, por lo que las reformas de los liberales radicales de 1833 fueron prematuras para la sociedad que recién se construía. Sus ideas consideradas progresistas fueron precipitadas, y eso propició el fin de la primera república federal, a lo que se sumó el intervencionismo extranjero en el país. Esto lo llevó a experimentar, a lo largo del complejo siglo XIX mexicano, distintos sistemas políticos. De aquí la importancia de los catecismos mexicanos de esta época, que se sumaron a los impresos durante el resto del siglo XIX para explicar las distintas doctrinas políticas hasta el triunfo liberal, que definiría al Estado mexicano.

Entre esos otros catecismos que les siguieron se encuentran sobre todo, los que corresponden al sistema federal, sobre toda a la generación de la segunda reforma liberal. Entre ellos están los cuatro catecismos liberales de Nicolás Pizarro, así como los conservadores escritos contra dichas reformas, como el del canónigo José Ramón Arzac.

En la actualidad, fuera de la Iglesia, el método ha caído en desuso. Sin embargo, aún es posible encontrar publicaciones que siguen el modelo de preguntas y respuestas, algunas incluso del ámbito académico, como el libro *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, de Carlos Zolla y Emiliano Zolla, además de otros de carácter de divulgación, entre los que destaca el libro *100 preguntas básicas sobre la ciencia*, de Isaac Asimov, además de muchos otros títulos que responden a cien preguntas de distintos temas. Esto deja de manifiesto que el método sigue siendo de utilidad para divulgar e incluso enseñar.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliografía de la época

- Anónimo, *El verdadero framacason o catecismo de los primeros tres grados de la masonería simbólica, según el rito escocés; Aumentado con un gran número de preguntas y respuestas simbólicas, de la explicación de los emblemas, y de muchas notas tan útiles como curiosas*. Burdeos, Imprenta de D.^a P. Beaume, 1825.
- Busto, Miguel, *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre. Formado para la enseñanza pública de las escuelas de Guanajuato*, México, Imprenta a cargo de Mariano Arévalo, 1827.
- Campo Moya, Juan del, *Explicación de la doctrina Chistiana: sobre el catecismo del P. Ripalda de la Compañía de Jesús: dispuesta en forma de coloquio entre cura y niño*, Madrid, Imprenta de Francisco Xavier García, 1767.
- Gómez de la Cortina, José, *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil. Publicada para el uso de la juventud mexicana* José Gómez de la Cortina, México, Segunda Edición, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1836.
- H. Congreso de Querétaro, *Catecismo político que en cumplimiento del artículo 260 de la Constitución del Estado de Querétaro ha dispuesto y aprobado su Honorable Congreso para la enseñanza de la juventud en las escuelas de primeras letras*, Querétaro, Imprenta de R. Escandón, 1833.
- Núñez de Miranda, Antonio, *Cartilla de la Doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de Jesús: para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para Monjas; y desean serlo con toda perfección. Sácala a luz, en obsequio de las llamadas a Religión, y para alivio de las Maestras, que las instruyen, el Licdo. Francisco de Salzedo, primer Capellán de las Señoras Religiosas de Santa Theresa, en su Convento de San Joseph de esta Corte, y Prefecto de la Purísima. Dedicada a las mismas dos Niñas parca cuyo provecho, y dirección principalmente se dispuso*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1680.
- R. M. A., *Catecismo Político Mexicano para uso de las Escuelas*, México, Imprenta del Águila, 1828.
- Roa, Victoriano, *Catecismo político é instructivo de las obligaciones del ciudadano, para uso de los habitantes del Estado libre de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta del ciudadano Urbano Sanromán, 1823.
- Villavicencio, Pablo de, *Catecismo político burlesco de los Coyotes, para instrucción de la juventud*, México, Imprenta de la Calle de Ortega, 1827.

Bibliografía contemporánea

- Arredondo López, María Adelina “El catecismo de Ripalda”, en http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_1.htm.
- Ávila, Alfredo, *En nombre de la nación: la formación del gobierno representativo en México*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica /Taurus, 2002.

- Colección de Constituciones de los Estados Unidos Mexicanos. Régimen constitucional 1824*, México, Miguel Ángel Porrúa/ H.Cámara de Diputados, 2004.
- Conteras García, Irma, “Bibliografía catequística“, en <file:///C:/Users/JOSE/Downloads/451-1766-1-PB.pdf>.
- García Ugarte, Marta Eugenia, *Hacendados y Rancheros Queretanos (1780-1920)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Gonzalbo Arizpu, Pilar, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1997.
- _____, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.
- Luque Alcaide, Elisa, “Catecismos mexicanos de las primeras décadas de independencia (1810-1849)”, en [file:///C:/Users/JOSE/Downloads/Dialnet-CatecismosMexicanosDeLasPrimerasDecadasDeIndependencia-2592927%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/JOSE/Downloads/Dialnet-CatecismosMexicanosDeLasPrimerasDecadasDeIndependencia-2592927%20(2).pdf).
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “El tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas / Benmérica Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Medina, Miguel Ángel, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanca, 1987.
- Mora, José María Luis, *Catecismo político de la Federación Mexicana*, edición facsimilar de la de 1831, México, H. Congreso de la Unión, 1991.
- Ocampo López, Javier, “Catecismos políticos en la independencia: un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad”, en *Credencial Historia*, no. 85, en <http://www.banrepcultural.org/node/32486>.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano, vol. I: Los orígenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Rodríguez, Pedro y Raúl Lanetti, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.
- Roldán Vera, Eugenia, “Lectura en preguntas y respuestas”, en Laura Beatriz Suárez de la Torre (coord.) y Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2001.
- _____, “El sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los primeros años de República independiente de México”, en http://www.ocaribe.org/investigacion/historia_caribe/7/estado_educacion_2.htm.
- Santiago Gómez, Arnulfo Uriel de, “Educar en el siglo XIX. Ediciones para culturas diferentes”, en *Intercultural Communication Studies*, vol. 22, no. 1, 2012, p. 57, en: <http://web.uri.edu/iaics/files/07ArnulfoUrielDeSantiagoGomez.pdf>.

- Sordo Cedeño, Reynaldo, “El Congreso Nacional: de la autonomía de las provincias al compromiso federal” en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El Establecimiento del Federalismo en México, 1821-1827*, México, El Colegio de México, 2003.
- Sotés Elizalde, María Ángeles, “Catecismos políticos e instrucción política y moral de los ciudadanos (Siglos XVIII y XIX) en Francia y España”, en *Educación XXI*, 12, 2009, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Educación, pp. 204-205.
- Staples, Anne, “El catecismo como libro de texto en el siglo XIX”, en Roderic Camp, Charles A. Hale y Josefina Vázquez (eds.), *Los intelectuales y el poder en México. Memorias de la VI conferencia de historiadores mexicanos y estadounidenses*, México, El Colegio de México/UCLA Latin American Center Publications, 1991.
- Tanck de Estrada, Dorothy, “Los Catecismos políticos de la revolución francesa al México independiente”, en Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (coords.), *La revolución francesa en México*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991.
- Vargas, M. M., *Catecismo de República, o Elementos del Gobierno Republicano Popular Federal de La Nación Mexicana*, en Manuel González Oropeza, *El Federalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1995.
- Zamora Ramírez, Elena Irene, “Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI”, en: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Zamora.pdf> [21/06/2015].

ESCUELA PREPARATORIA DE LA SOCIEDAD CATÓLICA. ¿EDUCAR PARA LA LIBERTAD O EDUCAR PARA EL ORDEN? MÉXICO 1870

Valeria Cortés Hernández¹

*La justicia levanta a la nación,
más el pecado hace miserables a los pueblos.*
Prov. XIV. 34

Desde los primeros años de independencia los grupos políticos que se disputaron el poder detectaron la urgencia de atender el tema educativo en beneficio de la organización nacional, sin embargo la inestabilidad política, la “misericordia pública”, “las estrecheces del erario”, las constantes invasiones y las guerras intestinas impidieron que los distintos gobiernos tomaran cartas en el asunto.

El *Diccionario de la lengua española* incluye entre las definiciones de *educación*: “crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños y jóvenes” y también “instrucción por medio de la acción docente”,² en ambos casos es posible entender un proceso transformador que requiere de la injerencia de factores ajenos al educando, así como de una directriz, un hilo conductor y una meta a alcanzar.

La historiografía que aborda la historia de la educación en México muestra que importantes intelectuales y políticos de las diversas facciones doctrinarias del siglo XIX reflexionaron sobre el tema: Carlos María de Bustamante, Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Manuel Baranda por mencionar algunos, mostraron a través de sus escritos que el tema educativo contenía en sí mismo una fórmula utópica para el futuro nacional. En palabras de Anne Staples “el alfabeto, panacea de todos los males, parecía ser una cura infalible para la pobreza, la ignorancia, la incomunicación, la insalubridad, por nombrar unos pocos factores que afligían a la población (de la primera mitad del siglo XIX)”.³

Esta visión no fue del todo gratuita, el ambiente intelectual y político propio del siglo XIX fue en gran medida el responsable de fincar en la educación el punto de partida del anhelo de la modernidad del orbe para resolver problemas políticos, económicos,

¹ UNAM-FES Acatlán.

² <http://lema.rae.es/drae/?val=Educaci%C3%B3n> [12/08/2015].

³ Anne Staples, *Educación: panacea del México independiente*, México, SEP / Ediciones El Caballito, 195, p. 9.

morales, laborales, intelectuales, etcétera.⁴ La consolidación de la independencia y el reto que implicaba organizar a la nueva nación exaltó los ánimos y junto con el entusiasmo desbordante impidieron que, en palabras de Anne Staples, gobernantes e intelectuales “lograran poner los pies en la tierra”.

El tema educativo ha ocupado mis afanes en los últimos años, la constante búsqueda de fórmulas para consolidar los anhelos de modernidad sobre todo en la última mitad del siglo XIX me ha permitido acercarme a las posturas políticas y a las metas acariciadas de los grupos que pugnaron por inferir en la educación de la juventud, futura ciudadanía que lograría impulsar a la nación a los niveles de modernidad de las más prestigiosas potencias del orbe. En este trabajo me propongo abordar el periodo conocido como la Restauración de la República como escenario en el que el tema educativo dio un giro importante en tanto que el liberalismo radical logró hacerse con el gobierno eliminando de la escena política al grupo conservador, su principal oponente; pero también suprimió a la Iglesia católica como actor político, además de nacionalizar sus bienes y reducir al mínimo su influencia social. Estas dos circunstancias facilitaron el camino al gobierno para intentar poner en práctica un anhelo acariciado desde la primera reforma en 1833: la secularización política y social.

En 1867 el gobierno de Juárez y los intelectuales liberales de su entorno, interpretaron la alianza entre la Iglesia y los conservadores como una amenaza a la independencia, pues según ellos, en sus aspiraciones monárquicas habían entregado a manos extranjeras (España, Francia, Inglaterra, Austria y el Vaticano) la soberanía nacional, además Ignacio Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano y Gabino Barreda, todos ellos colaboradores del gobierno, criticaron el modelo educativo que la Iglesia había manejado en la instrucción de los distintos sectores sociales; difundieron por medio de la prensa y obras literarias, la idea de que a la Iglesia, en su tarea educativa, la movía la intención dolosa de mantener a la sociedad oprimida por el fanatismo, ignorante de las noticias científicas y tecnológicas y aferrada a creencias que ningún bien reportaban a nivel individual ni nacional. De esta forma justificaban la descalificación de los modelos educativos tradicionales, en manos de la Iglesia, y subrayaban la importancia y la necesidad de la educación laica, racional y positivista, porque se propusieron “regenerar a la sociedad”, “construir un Hombre Nuevo”, es decir: racional, crítico, instruido, consciente de sus derechos y deberes políticos y sociales, a través de un novedoso modelo educativo científico, laico y bajo el modelo filosófico del positivismo materializado en la Escuela Nacional Preparatoria (1868),⁵ su director, Gabino Barreda tuvo la oportunidad de po-

⁴ Susana Quintanilla, *La educación en la utopía moderna. Siglo XIX*, México, SEP / Ediciones El Caballito, 1985, 156 p.

⁵ Abrió sus puertas el 3 de febrero de 1868. Dos meses antes, el 2 de diciembre de 1867, el presidente de la República expedía la *Ley orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal*, que a decir de Ernesto Lemoine “reformaba con un espíritu cientificista y positivista, a partir de su aplicación en la capital, todo el sistema educativo del país”. Ernesto Lemoine, *La Escuela Nacional Preparatoria en el periodo de Gabino Barreda (1867-1878)*, México, UNAM, 1995, p. 7.

ner en práctica sus ideas sobre la posibilidad de una educación moral laica, basada en el racionalismo, la lógica y el empirismo; por otro lado, para el director de la institución fue la oportunidad de poner en práctica los alcances del positivismo como teoría del progreso social.

El liberalismo había logrado derrotar de forma contundente a la facción conservadora y quiso evitar por todos los medios un rebrote que simpatizara con tal forma de pensamiento y para ello se impuso regir y vigilar el proceso educativo de la juventud a través de la creación y manejo de la Escuela Nacional Preparatoria que según Ernesto Lemoine recibió aspirantes desde enero de 1868 de tal modo que el Ministro Martínez de Castro, en su Informe sobre Instrucción Pública que presentó ese mismo año al Congreso, señalaba que el plantel contaba con novecientos alumnos (doscientos internos o pensionistas y setecientos externos) y “marchaba ya con regularidad”, lo que demostraba el éxito de la reforma educativa promovida por el gobierno y la positiva respuesta de todos los niveles sociales. Exageraba por supuesto. El mismo Lemoine describe con detalle los afanes, frustraciones y negociaciones que tuvo que llevar a cabo su director Gabino Barreda los primeros dos años de vida de la institución para poder decir que esta marchaba con regularidad.⁶

Ni al gobierno ni a los intelectuales escapaba el importante papel que la Iglesia y sobre todo la religión, habían jugado en el orden social, la obediencia civil y la unidad territorial durante la colonia y las primeras décadas de independencia, además estaba el profundo arraigo de las tradiciones católicas en toda la población,⁷ las leyes referentes a la tolerancia religiosa y la libertad de credo confundieron y escandalizaron a los distintos sectores sociales. Sin embargo el gobierno se mantuvo firme en resolver el dilema: plantear un modelo educativo que promoviera un sistema moral en sustitución del sistema de valores dogmáticos por otro más pragmático y universal. Una educación con miras a cumplir los anhelos de libertad, aún cuando los intelectuales más conservadores como José María Vigil y José María Roa Bárcena advertían con insistencia que la confianza en el tema educativo era exagerada y la reducción de la influencia de la Iglesia y su educación religiosa podría desencadenar otra vez anarquía y desorden social.

Desde 1863 en la prensa liberal Gabino Barreda⁸ mencionaba la posibilidad de una educación moral laica, que difundiera los principios liberales al mismo tiempo que

⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷ Vale la pena recordar que en la primera mitad del siglo XIX los liberales radicales y moderados no tuvieron ningún problema en practicar abiertamente su catolicismo al mismo tiempo que debatían y reflexionaban sobre los derroteros hacia la organización y la modernidad nacional. La Guerra de Reforma y la Restauración de la República polarizó las posturas.

⁸ Gabino Barreda, “La educación moral” (1863), “Oración cívica, pronunciada en la ciudad de Guanajuato (1867)” en *La educación positivista en México*, México, editorial Porrúa, (“Sepan cuántos...”), 1987. Selección, estudio introductorio y preámbulos por Edmundo Escobar.

educara en valores “universales”,⁹ tales como la libertad, la igualdad, la tolerancia, el amor a la patria, el altruismo y la solidaridad. Barreda no veía obstáculo alguno para inculcar en los jóvenes una educación realmente intelectual y científica que les facilitara el acceso a formación profesional al mismo tiempo que los formara en los valores cívicos que facilitara su transición hacia la consciencia ciudadana.

Como director de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), Gabino Barreda formó la planta docente con una perspectiva apolítica y solo puso como condición fundamental que los aspirantes “tuvieran fama de honorables y capacitados” sin importar que no se identificaran con su ideología liberal o positivista, que fueran laicos o civiles o que militaran o no en las filas del gobierno. De esta manera entre los profesores fundadores puede mencionarse a Isidro Chavero, Eduardo Garay, Vicente Heredia, José María Bustamante, Leopoldo Río de la Loza, Manuel Tinoco, Francisco Bulnes, Manuel Fernández Leal y Francisco Díaz Covarrubias, entre otros. Las asignaturas que compusieron su oferta educativa de esa primera generación fueron: inglés, italiano, francés, latín, alemán y raíces griegas, dos cursos de matemáticas, dibujo lineal, dibujo de figura y ornato, gramática española, química, cosmografía y geografía, cronología, historia natural, historia general y del país, literatura y lógica ideología y moral. Esta última asignatura en un principio fue impartida por el propio Barreda¹⁰ pero después esa responsabilidad recayó en Rafael Ángel de la Peña.

La primera generación de estudiantes de esta institución estuvo constituida por hijos de los partidarios del gobierno y jóvenes “de todas las capas sociales”, provenientes de “otras escuelas rivales” y obviamente, simpatizantes del liberalismo radical. Es necesario apuntar que el proyecto no fue del todo aplaudido ni por los liberales llamados moderados como Guillermo Prieto y José María Vigil, que no veían claro cómo tales procesos promoverían el amor a la patria y la solidaridad cuando los principios que defendían eran el individualismo y el racionalismo. De estas reacciones da cuenta la prensa de la época y el tema es tan vasto y fascinante que merece con toda justicia un estudio propio.

Es necesario decir que a pesar de las vicisitudes que la ENP y su director tuvieron que afrontar, una y otro contaron con todo el apoyo posible del Gobierno de forma que no sin trabajos la Escuela logró consolidarse.

LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CATÓLICA

La disminución del poder de la Iglesia, su descalificación como institución “retrógrada” y las estrategias modernizantes del gobierno, precipitaron la reacción del conservadurismo derrotado. Jorge Adame Goddard señala que dicho grupo estaba compuesto por propieta-

⁹ Considerados así porque no estaban sujetos a una profesión de fe en concreto, por supuesto son valores promovidos por el liberalismo francés revolucionario. El liberalismo oficial (en el gobierno) buscó imitar a otros Estados que consideró modernos como Estados Unidos y Francia.

¹⁰ Lemoine, *op. cit.*, pp. 51 y 55.

rios, empresarios, comerciantes de diversos estados de la República y notables personajes del clero,¹¹ muchos de ellos reconocidos intelectuales que lo mismo se interesaron por la política que por el periodismo y la literatura (práctica habitual en la época); todos convencidos de que lo mejor para la consolidación de la soberanía nacional y la organización de la nación era poner en práctica con correcciones y adecuaciones, el único modelo político conocido en México: la monarquía; coincidieron en que lo esencial era conservar las instituciones políticas con sus fueros pues habían logrado mantener la estabilidad y el orden, fundamentales para el desarrollo de las instituciones; defendieron la importancia de la Iglesia en su papel político y social, como una tradición que había mostrado su eficacia. Católicos convencidos, criticaron incansablemente la decisión de imponer la libertad de cultos y la tolerancia religiosa en un país totalmente católico y reprobaron el modelo republicano porque pensaron que no respondía a la realidad nacional, además alertaron sobre la tendencia del liberalismo de asumir las leyes como la panacea utópica de los problemas nacionales, pues a sus ojos, proporcionaba un panorama muy lejano a la realidad nacional, pero además, la desmedida confianza en las leyes que los liberales mostraban, les hacían temer que lejos de lograr el soñado progreso la nación se precipitara a la perdición.

Jorge Adame identifica en las filas del conservadurismo derrotado y disuelto a José María Roa Bárcena, Tirso Rafael de Córdoba, Alejandro Arango y Escandón, Arrangoiz, García Aguirre, Ignacio Aguilar y Marocho, José de Jesús Cuevas, Miguel Martínez, Luis Landa, Bonifacio Sánchez Vergara y José Sebastián Segura; entre los eclesiásticos menciona al arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida, al de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, Ignacio Montes de Oca, obispo de Tamaulipas¹² entre sus fundadores, pero su rápido crecimiento y creación de filiales en distintos puntos de la república hizo de la Sociedad una importante organización social de su tiempo. La *Memoria de la Sociedad* señala que a partir de 1870 esta agrupación se expandió por casi todo el territorio nacional.¹³

Con el triunfo liberal muchos que habían defendido los ideales conservadores decidieron abandonar la política y dedicarse exclusivamente a sus actividades económicas, literarias o académicas. Jorge Adame advierte que un pequeño grupo insistió en mantenerse políticamente activo y logró ubicarse en diputaciones sufriendo el escarnio liberal,¹⁴ otros lograron fundar el 25 de diciembre de 1868 La Sociedad Católica de la

¹¹ Jorge Adame Goddard, *El Pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, UNAM, 1981.

¹² *Ibidem*, pp. 12 y 15.

¹³ Aguascalientes, Colima, Contreras, Durango, Guadalajara, Guanajuato, Irapuato, Izúcar de Matamoros, Izamal, Jalapa, Linares, Malinalco, Matamoros Mérida, Monterey, Oaxaca, Puebla, Río Verde, San Andrés Chalchicomula, San Juanico, San Luis de la Paz, San Luis Potosí, Santa María del Río, Sierra Hermosa, Tenancingo, Villa de Marín, Villa de Mina, Villa de San Felipe, Villa de San Francisco, Villa de los Reyes, Zacatecas y Zamora, *Memoria de la Sociedad católica. Cuaderno extraordinario dedicado a N.S.P. el señor Pío IX*. 8 de diciembre de 1870.

¹⁴ Adame, *op. cit.*, p. 15.

Nación Mexicana como una organización civil con interés exclusivamente religiosos, con objetivos altruistas específicamente sociales.¹⁵

El día de su fundación se eligió presidente a José de Jesús Cuevas, de 26 años. Luis Landa fue nombrado tesorero y Bonifacio Sánchez Vergara, secretario. Figuraron entre los socios Ignacio Aguilar y Marocho, Tirso Rafael de Córdoba, José Ignacio de Anievas, Miguel Martínez, Octaviano Muñoz Ledo, Nicolás Icaza, Niceto Zamacois, Francisco Díez de Bonilla, Agustín Flores Alatorre, Joaquín J. Araoz, Víctor José Martínez, José J. Arriaga, Agustín T. Martínez, Próspero María Alarcón, José Joaquín Terrazas, Sebastián Alamán y José María Velasco, entre otros.¹⁶

Dos años más tarde esta organización fundaría el periódico *La Voz de México*¹⁷ y a través de sus editoriales se ocuparon de describir los objetivos y el carácter del grupo, señalaban que la agrupación estaba formada por personas “de todas opiniones públicas: conservadores, liberales, monarquistas y republicanos, centralistas y federalistas”, que el único requisito indispensable era “ser ortodoxas en religión” porque su objetivo primordial era “avivar las ideas morales y religiosas”.¹⁸ También usaron ese medio como tribuna para criticar las disposiciones políticas del Gobierno con respecto a las decisiones que consideraban, afectaban en algún sentido al clero, la Iglesia o la religión.

La Sociedad Católica en México no fue un caso único, respondía a un fenómeno ya ocurrido por esos mismo años en algunos países europeos (como España e Italia), si bien no promovido por el trono pontificio, sí apoyado por importantes representantes del alto clero, en el caso mexicano: Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (arzobispo de México) y José María Díez de Sollano. En septiembre de 1874, el papa Pío IX envió un mensaje a La Sociedad Católica mexicana que fue reproducido en *La Voz* y en la *Memoria*, en el mensaje el pontífice reconocía que a pesar de la notable inclinación de los gobiernos por adoptar el liberalismo:

Vosotros trabajéis con tanta solicitud y cuidado en promover el culto divino, en publicar por la prensa escritos útiles, y en enseñar la doctrina cristiana, a los niños y a los ignorantes, bajo la dirección y amparo de vuestro prelado.¹⁹

¹⁵ Lilia Vieyra, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM / INAH, 2008.

¹⁶ *Memoria de la Sociedad Católica de la Nación mexicana*, México, Imprenta de I. Escalante, 1870, año II, tomo II.

¹⁷ Miguel Ángel Castro y Guadalupe Curiel (coordinación y asesoría) *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876, parte I*, México, UNAM, 2003, pp. 601-610. Lilia Vieyra señala que entre 1869 y 1876, la Sociedad publicó en la ciudad de México los siguientes rotativos: *Seminario Católico*; *La Sociedad Católica*; *El Pueblo*; *El Ángel de la Guarda*; *La Voz de México*; *La idea Católica*; *El Pobre*; y *El Mensajero Católico*. Vieyra, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸ Vieyra, *op. cit.*

¹⁹ El mensaje está fechado el 30 de septiembre de 1874.

Pío IX se distinguió por ser un pontífice sumamente combatiente con el entorno ideológico de su tiempo; ya en 1864 había publicado sus encíclicas *Syllabus Errorum* y *Quanta Cura*, en las que advertía al mundo católico sobre los graves pecados que promovían la filiación al liberalismo y el socialismo que condenaban al participante a la excomunión y el repudio de la Iglesia. En *Quanta Cura* el pontífice condena los conceptos modernos como la libertad de pensamiento y la separación entre la Iglesia y el Estado, mientras que en *Syllabus* advierte que la filiación al liberalismo y al socialismo comprometen gravemente la salvación del alma. Es de suponer que la organización de la Sociedad Católica fue una respuesta social (dirigida por importantes personajes del clero) a las encíclicas señaladas, con el fin de vigorizar la religión desde las bases sociales. No queda muy clara la duración exacta de esta organización, las memorias y otras publicaciones propias dan cuenta de su existencia al menos hasta 1877, tampoco consta en ningún acta o documento que se haya clausurado de forma definitiva.

Para el caso que aquí ocupa, importa decir que la Sociedad Católica fue una organización social sin afanes políticos ni lucrativos que se propuso la defensa de la religión católica como eje rector pero también fue importante promotora de los valores morales que el catolicismo defendía como suyos: la caridad, el altruismo, la misericordia, el perdón y la mansedumbre entre otros. Admitió como socios tanto a hombres como mujeres y a cada género correspondieron tareas específicas. En su reglamento interno se especifica que ha de estar formada por “comisiones” a las que les serían asignadas distintas actividades, entre algunas de ellas pueden mencionarse: de culto, de doctrina, publicaciones, colegios,²⁰ cárceles, orfanatos y hospicios.²¹

En el ramo de colegios se atendieron distintas necesidades educativas: para niños y niñas, para señoritas y jóvenes, la educación de primeras letras y secundaria y bachillerato. La mayoría de los colegios estuvieron bajo el cargo directo del clero, pero también apoyaron colegios particulares con profesores legos.²²

²⁰ La Comisión de Colegios nació en febrero de 1869 y tuvo como primer presidente a Manuel Carmona del Valle (1831-1902), fue presidente de la Academia de Medicina en dos ocasiones: 1882 y 1891. La Comisión tuvo como objetivo apoyar a algunos colegios sostenidos por particulares que no pertenecían, precisamente a la asociación. En ellos se dieron lecciones nocturnas a niños y adultos pobres, quienes no podían recibir otro tipo de educación elemental y religiosa.

²¹ Biblioteca Nacional de México (BNM) *Reglamento provisional de la Sociedad católica de México*. Fondo Lafragua, Fondo reservado. En él se indica la forma en que debe funcionar la organización y los trabajos que debían desempeñar en el campo educativo, la publicación de impresos, propagación de culto, prácticas católicas y obras de caridad. Establece los requisitos para ser socios y las actividades que debían desempeñar, entre muchos otros temas.

²² Es fundamental señalar que el tema educativo no fue privativo de la Comisión de Colegios; recordemos que entre sus socios, la Sociedad contó con importantes intelectuales, profesores de profesión, escritores y periodistas. De esta forma aprovecharon otros medios para difundir sus ideas en tono didáctico: las publicaciones periódicas para hombres, mujeres y niños en el que se incluyen cuentos, novelitas y relatos breves, además de información sobre asuntos religiosos (el

LA ESCUELA PREPARATORIA DE LA SOCIEDAD CATÓLICA

Fue en *La Voz de México* que se anunció la creación de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica y ahí también fue publicada la convocatoria (17 de diciembre de 1869) para inscribirse a la primera generación, en su editorial se señala que es una institución creada con el fin de poner al alcance de los padres de familia una opción educativa que satisfaga las necesidades científicas e intelectuales de los alumnos, al mismo tiempo que atienda los requerimientos espirituales y morales para la conservación de las tradiciones religiosas.

Quedó legalmente inaugurada el dos de febrero de 1870 y se instaló en la segunda calle de San Francisco Número 7. Su primer director fue el licenciado Tomás Sierra y Rosso²³ quien tuvo la responsabilidad de formar la planta docente y el programa de estudios que se conformó por tres de los cinco años que según la ley debía durar la instrucción preparatoria; durante el primer año escolar tomarían forma los últimos dos años, para cumplir así con lo establecido en la Ley de Instrucción Pública de 1867 y 1869.

Los estudios de la Preparatoria Católica tenían la función específica de formar a los jóvenes para las carreras profesionales de abogado, ingeniero, arquitecto, ensayador, beneficiador de metales, médico, farmacéutico, agricultor y veterinario.

Como una forma de dar continuidad a esta propuesta, la comisión de Colegios también se propuso establecer planteles de educación superior, especialmente enfocados a los estudios profesionales de jurisprudencia.²⁴ Uno de los objetivos de la Escuela Preparatoria de la Sociedad fue mostrar que el interés de mantener en los programas académicos la enseñanza de religión no demeritaba la calidad de los contenidos propiamente académicos; los egresados de esta preparatoria podían aspirar a formarse profesionalmente en carreras distintas a la eclesiástica y lograr con éxito su vida profesional sin por ello renunciar a los beneficios espirituales de la religión. Obviamente la formación ideológica estaba incluida en el proyecto, no necesariamente con el fin de reorganizar a mediano o largo plazo una nueva agrupación política, pero sí formar huestes que mantuvieran la defensa de la religión católica, sus principios y su importancia como la religión más importante del país, pese a la política liberal de puertas abiertas para otras religiones.

culto, efemérides, etc.), oraciones y consejos para la vida cotidiana; por otro lado la obra propiamente literaria. Los miembros de la Sociedad criticaron duramente el género de la novela por considerarla un medio que desata en forma irrefrenable la imaginación y los sentidos, prefirieron el cuento y la poesía.

²³ Quien ocupó el cargo hasta diciembre de 1871, la Junta Central de la Sociedad nombró al licenciado Bonifacio Sánchez Vergara como director interino.

²⁴ Estas Escuelas de jurisprudencia funcionaron en Guadalajara, Puebla, Oaxaca y la ciudad de México. Esta última fue inaugurada hasta 1878 y tomó el nombre de Escuela Católica de Jurisprudencia, con el apoyo de la Academia Católica de jurisprudencia fundada por el arzobispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos. *La Voz de México*, 23 de diciembre de 1882, p. 3.

Así, mientras en la Escuela Nacional Preparatoria, director y planta docente se afanaban para que en sus aulas se creara al *Nuevo Hombre*, al ciudadano libre, racional, comprometido con el desarrollo político y económico de su país, conocedor de sus derechos y obligaciones jurídicas, crítico y racional; la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica prometía una preparación suficiente para un desarrollo profesional moderno y un desempeño laboral que fomentara el desarrollo económico y social pero con una formación religiosa sólida, apegada a los principios morales católicos que, como se verá luchaba contra lo que consideraba las deformaciones morales que promovía el liberalismo: la igualdad social que atenta contra el orden dispuesto por Dios, el libre albedrío que hace suponer que el hombre tiene capacidad de discernir entre el bien y el mal y actuar en consecuencia, privar a la sociedad de una educación religiosa impidiendo al hombre conocer la voluntad de Dios y por tanto de los principios morales para que su vida sea santa y promover la educación científica de la mujer que solo le facilitaría la condena eterna.

El Reglamento de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica, formado y aprobado por la junta de profesores de la misma se especifica que la institución tiene como “único objetivo promover todo aquello que pueda conducir a la buena educación religiosa y civil de la juventud y de la niñez mexicana”, el director advierte que dicho reglamento pudiera no ser perfecto pero “la experiencia indicará las modificaciones del mismo”,²⁵ sin embargo, no hay noticias de modificaciones inmediatas.

Este documento establece tres categorías de alumnos (solo hombres): internos, medios pupilos y externos, con cuotas de pago asignada para cada categoría.²⁶ Su plan de actividades incluye misa diaria (5:30 de la mañana) que inicia las actividades del día y el rezo del rosario (6:30 de la tarde) para concluir toda actividad de la jornada.

Las autoridades del plantel se asignaron de la siguiente forma: director: licenciado D. Tomás Sierra Rosso; subdirector: presbítero D. José María Zedillo y Mesa; Prefectos: D. Fortunato Soto y D. Fernando de Miranda y Merino; subprefecto: ingeniero D. Fausto Acedo y Mayordomo y secretario licenciado D. Agustín Noriega y Malo.

Entre las materias que se cursarían los primeros tres años: religión, aritmética, álgebra, geometría, geometría del espacio, trigonometría, nociones de cálculo infinitesimal, física, mecánica racional, química, zoología y botánica, cosmografía, historia universal y de México, geografía universal y del país, lógica, ideología y moral, literatura, latín y raíces de griego; español, inglés y francés, dibujo natural, dibujo lineal, dibujo oriental, teneduría de libros, taquigrafía, música y gimnasia.

El claustro de profesores estuvo compuesto exclusivamente por hombres: José M. Rego, Miguel Ponce de León, José Joaquín Arriaga, Leopoldo Río de la Loza, Lau-

²⁵ *El Reglamento de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica*, formado y aprobado por la junta de profesores de la misma escuela, presidida por su director. México, Tip. de Tomás F. Neves, Calle 5 de mayo núm. 1, 1870. Dado el 15 de diciembre de 1870.

²⁶ Internos \$30, Medios pupilos \$18 y Externos \$10, los dos primeros en forma trimestral, los externos debían abonar su cuota mensualmente.

ro Jiménez, Vicente Heredia, Francisco D. Bonilla, Carlos Carpio, Joaquín Eguía Liz, Bonifacio Sánchez Vergara, José R. de Castro, Joaquín de Agreda, Máximo Polo, Tadeo Romero, Francisco Mora, Juan F. Rubiños, Pedro Murguía, Joaquín Noreña. Llama la atención que de este grupo, dos de ellos laboraron también en la Escuela Nacional Preparatoria al mismo tiempo: Leopoldo Río de la Loza (químico notable que además en sus cursos hizo uso de un libro de su autoría) y Vicente Heredia²⁷ que en la Preparatoria de la Sociedad impartió dibujo lineal y Cosmografía, mientras que en la ENP impartió dibujo lineal.

Al parecer, en la elección de este grupo de académicos no fue requisito indispensable ser miembros de la Sociedad Católica pues de todos ellos solo contaban con membresía de dicha organización: el director y subdirector, Fernando de Miranda, José J. Terrazas, José M. Rego, Vicente Heredia, Francisco Bonilla (impartió Historia Universal), Carlos Carpio, Joaquín Eguía (impartió Lógica, Ideología y Moral), Bonifacio Sánchez Vergara (presidente de la Sociedad, que en la institución impartía Latín y Raíces Griegas), Tadeo Romero, Juan Rubiños, y Joaquín Noreña. La clase de religión estuvo a cargo del subdirector y presbítero de la institución José María Zedillo y Meza.²⁸ Por otro lado, ningún profesor figuraba como miembro del grupo liberal en el Gobierno, aunque algunos sí habían participado como voluntarios en el Ejército durante las guerras de invasión, es el caso de Río de la Loza. *El Diccionario Biográfico Porrúa* da cuenta de muchos de ellos como notables intelectuales en las más diversas áreas: medicina, biología, botánica, química y matemáticas. De esta forma la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica se proponía cumplir con impartir una educación rigurosamente intelectual, apegada a los temas científicos de su tiempo y de paso, responder indirectamente a las críticas que algunos liberales había dirigido a la educación impartida por la Iglesia, criticándola de insistir en una educación escolástica, sin rigor intelectual ni científico, interesada más en divulgar los dogmas religiosos y el fanatismo que en promover un auténtico progreso social y científico para la nación.

De hecho, en febrero de 1871 Ignacio Manuel Altamirano iniciaba una sección llamada “Bosquejos” en el periódico liberal *El Federalista* en la cual pretendía bosquejar una reforma educativa más conveniente para la niñez y la juventud mexicana, que aprovechara “la juventud, inquietud y curiosidad” de los estudiantes y no que la reprimiera mediante amenazas, castigos físicos y corporales, además impartida por sacerdotes “muchas veces ignorantes” y desprovistos de la más mínima preparación docente. Altamirano pretendía fundar sus críticas en sus propias vivencias y con la fluidez propia de

²⁷ Tanto Ernesto Lemoine como el *Reglamento de la Preparatoria de la Sociedad Católica* lo nombran Ingeniero, el *Diccionario de Historia, Biografía y Geografía de México* lo reconoce como “notable arquitecto” que hizo mejoras a la Biblioteca Nacional y profesor de la escuela de Bellas artes y Agricultura. E. Lemoine, *op. cit.*, p. 83. *Diccionario de Historia, Biografía y Geografía de México*, Tomo II, México, Editorial Porrúa, 1995, p. 1649.

²⁸ Véase *Reglamento de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica*. y Vieyra, *op. cit.*, pp. 195-199.

un experto narrador, el guerrerense describe un cuadro aterrador del modelo educativo popular, tradicionalmente en manos de la Iglesia que calificó como “Escuela Antigua”:

La pobre criatura llegaba a la escuela y vacilaba antes de entrar en ella, recogía sus fuerzas para tamaño sacrificio, y con el corazón disgustado y miedoso atravesaba el umbral.

Tenía la escuela un aspecto lúgubre y aterrador. Una sala ordinariamente larga, estrecha, fría: en derredor de ella había bancos, ennegrecidos por el uso y toscamente labrados: las paredes de un color impuro y lleno de grietas, estaban desnudas por todas partes, presentando al ojo de los niños, que busca instintivamente en qué distraer su imaginación viva y ligera, el aspecto de una superficie monótona sucia y triste.²⁹

El sobrecogedor relato es amplio y sumamente descriptivo y no deja tema sin revisar: las instalaciones, los libros: la cartilla, el Catón Cristiano, el catecismo del padre Ripalda, el material: “la pluma de ánsar, pintada de rojo o verde”, los castigos corporales, “la zurra de azotes”, los inacabables rezos y la falta de gozo y alegría infantil. A esta larga y agria crítica respondió la Sociedad Católica por medio de las páginas de *La Voz de México*, sería de los pocos debates que sostendría con sus críticos y detractores. El debate abarcó del 26 de febrero al 23 de mayo de 1871, *La Voz* hizo una breve pausa a principios de abril a causa de la celebración de Semana Santa.

Más que una respuesta puntual a los puntos abordados por Altamirano, el Cura de la Sierra³⁰ se centra en justificar la labor académica de la “escuela popular” y acusa a la “nueva escuela” defendida por Altamirano, de pretender perder la esencia humana y espiritual de la infancia y juventud, en un laberinto lamentable de enciclopedismo inútil que olvida la formación espiritual y religiosa y condena para siempre el verdadero progreso humano.³¹

Pese a las críticas de sus detractores, el modelo educativo de la Escuela Preparatoria Católica si bien cumplió cabalmente con lo impuesto por leyes y reglamentos que el Gobierno había planteado, mantuvo intactas algunas prácticas que consideró convenientes para mantener la disciplina y el rigor que consideró irrenunciable, así el uniforme de la Preparatoria constaba de levita, pantalón, chaleco, camisa blanca, corbata y sombrero alto negro, la evaluación de los cursos estuvo contemplada en dos eventos anuales: uno a fin de año y otro “cuando lo disponga el director”, las calificaciones no eran numéricas y el examen se calificaba con M (medianamente), B (bien), MB (muy

²⁹ Ignacio Manuel Altamirano, *Obras Completas, tomo XV, Escritos sobre educación, primera parte*. México, CONACULTA, 1989, p. 63.

³⁰ Posiblemente Tirso Rafael Córdova, notable intelectual conservador y miembro activo de la Sociedad domiciliado en Puebla, reconocido por su trabajo académico.

³¹ “Cartas de Fausto” en *La Voz de México*, de 26 de febrero de 1871 a 23 de mayo del mismo año. Este importante debate lo abordó a fondo en la tesis doctoral que actualmente preparo.

bien) y PB (perfectamente bien). Los resultados de dichos exámenes debían ser entregados a los padres y la clausura de cursos se realizaría el 22 de noviembre³² con la participación de alumnos, profesores y padres de familia.

En cuanto a los castigos, el Reglamento señala que constaban de Detenciones (el documento no lo describe), Privaciones de Recreo (este se sustituía con el estudio de alguna lección), y Encierros (que podían durar hasta las 8:30 de la noche como máximo), ignoro las causales de estos castigos.

EDUCACIÓN RELIGIOSA: LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO

Uno de los principales inspiradores del modelo educativo de la sociedad católica en los distintos niveles de instrucción fue sin duda Clemente de Jesús Munguía (181-1868), Obispo y primer Arzobispo de Michoacán, se recibió de abogado y ejerció su profesión entre 1840 y 1841, año en que fue ordenado presbítero, ocupando importantes cargos en la curia eclesiástica moreliana, ejerció también como catedrático y rector del Seminario local (1843), durante su administración dicho Seminario alcanzó un alto nivel de estudios, número de cátedras y alumnos, rica y escogida biblioteca. Como obispo ejerció entre 1850 y 1862, por su defensa de los derechos de la Iglesia durante la Guerra de Reforma vivió el destierro de su diócesis y del país (en 1861). Vuelto del exilio, ya Arzobispo de Michoacán (1863), salió nuevamente en disimulado destierro durante el Segundo Imperio (1865), en el que permaneció hasta su muerte. En 1868 publicó *Los principios de la Iglesia católica comparados con la escuela racionalista*, en el que plasmara ideas que fueron aprovechadas por la Sociedad Católica en su labor educativa.

En la introducción señala lo importante que es para una sociedad la educación “y lo peligroso que ha sido que esta tome el carácter de pública, pues en ella se ha devaluado la importancia de la doctrina católica”. Critica el arzobispo que la escuela pública, es decir a cargo del gobierno, haga denodados esfuerzos por imponer una educación enciclopédica con la creencia de que de esta forma lograrán regenerar a la sociedad y “hacerla feliz”, en cambio la Iglesia que ha sido la educadora natural y tradicional de la sociedad, que había fomentado otra escuela menos presuntuosa, pero más discreta, más sabia y más prudente que ha visto (en aquella idea) el más completo extravío que ha podido sufrir la razón en materia de política (la escuela católica). Dice “moralizad los pueblos y la sociedad será perfecta”.³³ De esta forma, el dilema planteado por los liberales de educar para la libertad (alterando el orden basado en la tradición de la religión católica y sus instituciones educativas) para lograr regenerar

³² De tal modo que el año escolar abarcaba de enero a noviembre y las vacaciones iniciaban el 1 de diciembre y terminaban el 1 de enero.

³³ Clemente de Jesús Munguía. *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de la Escuela Racionalista*. México, Imprenta de J.R. Bardebillo y C. 1878 (reimpresión), p. 67.

a la sociedad mexicana, adecuándola a los niveles de modernidad que aspiraban los principios del liberalismo quedaba resuelto para la Iglesia y con ella la Sociedad Católica, con un único pero inamovible principio: mantener la educación moral católica en todos los niveles, en todos los sectores sociales y el ejercicio de la libertad quedaba asegurado.

El arzobispo michoacano desprecia la tendencia de estudiar y analizar a la sociedad sin el vínculo que esta tiene con Dios, con la pretensión de estudiarla solo bajo la perspectiva política. Insiste en que esa visión es miope, porque desde siempre la sociedad se ha considerado completa con la Iglesia, señala que la desarticulación que ha sufrido la relación Iglesia-Estado es atea, porque ello significa romper un vínculo dispuesto por Dios para garantizar el orden universal.³⁴

Desde su experiencia académica y como ex rector del Seminario michoacano, recomienda:

Instruir en el entendimiento con la exposición frecuente de la doctrina católica, mover la voluntad con la moral y el ejemplo, regenera la conciencia con la aplicación de la gracia. He aquí, señores, bien lo sabéis, el principio que gobierna la acción del cristianismo y el tema universal de la educación escolástica.³⁵

Esta idea sobre la importancia de la educación moral católica para la regeneración social y más allá de las promesas que pueda contener el racionalismo fue continuada por diversos catedráticos de la Preparatoria y por reconocidos miembros de la Sociedad. Sus reflexiones publicadas en los distintos órganos de difusión de la organización nos permite un acercamiento a la importancia no solo de la educación religiosa en sus colegios en general y en la Preparatoria en particular, sino también en pro de vías menos directas pero igualmente didácticas, sus publicaciones, obras literarias y sermones religiosos. Esto nos permite entender también el enorme peso que en su Preparatoria tenía la materia de “Ideología, Lógica y Moral” que cómo se ha dicho, en un principio estuvo a cargo del subdirector y presbítero del plantel, pero esa línea de pensamiento debía encontrar continuidad en la ideología de docentes a cargo de otras materias.

Rafael Gómez, miembro notable de la Sociedad católica y profesor de la preparatoria publicó en la revista *La Sociedad Católica* la siguiente reflexión:

La enseñanza católica es la única que satisface las exigencias de los cortos alcances de los humanos entendimientos, la única que fortifica su debilidad y le comunica aquel vigor que necesitan en sus luchas con el error y en las tremendas batallas que les presentan sus feroces apóstoles. Con el caudal de conocimientos que se beben

³⁴ Munguía, *op. cit.*, p. 72.

³⁵ *Ibidem*, p. 164.

en sus cristalinas fuentes, no hay peligro de caer: se marcha en un terreno firme, con pié seguro y siempre hacia adelante.³⁶

Para Miguel Martínez, otro notable presidente de la asociación y profesor de la Institución que también colaboró en las distintas publicaciones de la Sociedad advierte que:

El individuo inmoral y corrompido no tiene libertad (aunque las leyes así se lo señalen), porque no se encuentra en aptitud de obrar conforme una voluntad recta, dentro de un círculo del bien: lo que bajo el nombre de libertad ejercite, no es más que libertinaje; no tiene derecho para ser libre porque no es morigerado. La moralidad, las costumbres (como base natural de la legislación), suponen que el motor radical de la libertad civil no puede ser otro que la libertad moral, en la altura que le haya dado la moralidad individual. Por esto, una sociedad sin costumbres no puede tener leyes, o si de hecho han sido promulgadas, es como si no existieran.³⁷

Finalmente para el director de la Preparatoria de la Sociedad Católica, Tomás Sierra y Rosso, y para los colaboradores de la revista de la organización, como hemos visto, la disyuntiva de tener que sacrificar el orden impuesto por la tradición (manejado por la religión católica) en aras de una educación que habilitara a los individuos para ejercer su libertad, es un falso problema. El verdadero problema consistía en excluir la enseñanza religiosa y los beneficios que la religión aporta a la educación moral, porque ambas: religión y moral son fundamentales para la formación de un hombre auténticamente libre porque “el hombre es más digno de libertad cuando es más religioso y moral, porque entonces necesita menos el freno exterior, a causa de llevarlo muy poderoso en la conciencia propia”.³⁸

Pareciera extraño que esta institución logra mantenerse en libre funcionamiento durante el gobierno de Juárez, pero es preciso recordar que una vez eliminado el grupo conservador como fuerza política, el presidente administró su amnistía a cuentagotas, de tal forma que los que quisieron regresar al país pudieron hacerlo sin ningún riesgo hasta 1873 (Juárez murió en 1872), por otro lado, es de tomar en cuenta que su política fue de abierta tolerancia con la Iglesia y otras agrupaciones sociales siempre y cuando se mantuviera alejadas de los asuntos políticos y respetuosa de las leyes. Ambos requisitos fueron cumplidos por la Sociedad Católica y su Preparatoria, de tal modo que sus egresados pudieron inscribirse en las distintas escuelas de estudios superiores existentes en su época.

³⁶ Rafael Gómez, “Enseñanza (Reflexiones)”, en *La Sociedad Católica*, Tomo II, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871, p. 128.

³⁷ Martínez, *op. cit.*, p. 170.

³⁸ *La Sociedad Católica* tomo III, *Ibidem*, p. 171.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliografía

- Adame Goddard, Jorge, *Pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Barreda, Gabino, *La Educación positivista en México*, México, Editorial Porrúa, colección “Sepan cuantos...” No. 335, 1987.
- Castro, Miguel Ángel y Guadalupe Curiel (coord. y asesoría), *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876 (parte I)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Diccionario de Historia, Biografía y Geografía de México, Tomo II*, México, Editorial Porrúa, 1995.
- Galeana de Valdés, Patricia, *Los siglos de México*. México, Editorial Nueva Imagen, 1995
- La Sociedad Católica*, Tomo I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1869.
- _____, Tomo II, México, Imprenta de Ignacio Escalante y Ca., 1870.
- _____, Tomo III, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871.
- La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario de La Sociedad Católica*, primera etapa de 1870-1875, Imprenta de Tomás F. Neve, Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Lemoine, Ernesto, *La Escuela Nacional Preparatoria en el periodo de Gabino Barreda. 1867-1878*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Los principios de la escuela católica comparados con los de la escuela racionalista*, México, Imprenta de J.R. Bardebillo y C., 1878.
- Reglamento de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana*. México, tip. de F. Neves, 1870.
- Staples, Anne, *Educación: panacea del México independiente*, México, Secretaría de Educación Pública- Ediciones El Caballito, 1985.
- Quintanilla, Susana, *La educación en la utopía moderna. Siglo XIX*, México, Secretaría de Educación Pública / Ediciones el Caballito, 1985.
- Vieyra Sánchez, Lilia, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

CONCLUSIONES

Como ha podido observarse después de la lectura de los trabajos que componen este libro, cuando se trata de asuntos relacionados con las creencias religiosas, vemos que reducir todo este universo simbólico y de prácticas sociales al término “Religión” es limitante, por lo que, dada la finalidad de esta obra, el término de “Fenómeno religioso” nos resulta más adecuado para poder dar cuenta de la diversidad de aristas que se desprenden de las creencias individuales y colectivas, y que con mucho sobrepasan a la acción meramente social.

Sin embargo vemos que el fenómeno religioso puede ser el punto de encuentros y desencuentros de las ideas, los sentimientos y las prácticas cotidianas, pero debido a su naturaleza interna su arraigo en lo más profundo de las personas, se convierte en estructuras sólidas que son polisímbolas, y que por lo tanto su cambio y evolución pueden demorar siglos o ser vertiginosas, dependiendo de los fines e intereses de los individuos o sociedades involucrados.

Es importante destacar que no puede cuestionarse cuando un grupo de personas, (sean pocas o muchas), coinciden en estos sistemas de creencias, la unión y cohesión de grupos se acentúa, promoviendo y fortaleciendo la identidad.

Más allá de las directrices que las instituciones religiosas y civiles pretendan dar como oficiales, vemos que parte de la dinámica de estos procesos es el cómo dichas normas son asumidas y adoptadas por los grupos sociales, quienes finalmente las ajustan a sus intereses y realidades particulares para ayudar a dar sentido a sus prácticas sociales, o culturales.

De esta manera, se pueden llegar a presentar acuerdos tácitos o explícitos en la convivencia cotidiana para mantener la cohesión de grupos sociales, pero también existe la contradicción que para vivir en policía el individuo tiene que anular, suprimir o disminuir intereses particulares, que en ocasiones pueden poner en riesgo el pacto social de la comunidad.

En este sentido, estos pactos sociales deben ser transmitidos y adoptados por los integrantes de la sociedad, donde las formas de difusión son diversas, ya sean formales y sancionadas por la legitimidad del grupo, o llevadas a cabo de maneras imperceptibles o difíciles de entender cuando se forma parte de la comunidad. Las formas tradicionales de transmisión de estos valores y códigos morales y de ética pueden ser tan informales como las pláticas en el seno de las unidades básicas de las familias, o en oír o ver la acción diaria de los integrantes de la sociedad, o de requerir toda una infraestructura que el

mismo grupo mantiene y recrea para legitimar posiciones, relaciones de poder, sistemas económicos, etcétera.

Por la naturaleza misma de que el individuo se ve forzado a abandonar intereses e impulsos personales en nombre del bien común, se abre la puerta inexorablemente al desafío de los órdenes impuestos, a las ideas y a las prácticas religiosas, simbólicas y sociales. Cuando esto sucede, parte importante de las estructuras sobre las cuales descansan los pactos sociales se ven amenazadas, y de acuerdo con las situaciones y momentos de cada sociedad, estos diferendos se resuelven de diferentes maneras.

Por tales motivos es importante vislumbrar, como nos invita esta obra, a ser observadores de diversas interpretaciones que se hacen sobre las formas de transmitir los valores de los sistemas de creencias, y las formas de arreglar los desafíos que los individuos o grupos hacen para restaurar los embates que pudieran poner en riesgo a la comunidad.

En este libro se presentan algunos ejemplos de cómo dentro de una sociedad, se presenta una diversidad de individuos que incurrieron en conductas transgresoras, respecto a las normas y cánones establecidos por la religión en diversos espacios y tiempos que se ubican entre los siglos XVI y XIX de la historia de nuestro país, así como la respuesta que las instituciones civiles y religiosas a estas conductas.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE HIDALGO

Los trabajos que componen este libro, se encuentran ubicados, temporal y espacialmente, en la Nueva España y el México Independiente con las creencias religiosas y las transgresiones que se han cometido con dichas creencias. Así que reducir todo este universo simbólico y de prácticas sociales al término “Religión” resulta limitante. Observamos que el fenómeno religioso puede ser el punto de encuentros y desencuentros de las ideas, los sentimientos y las prácticas cotidianas, pero debido a su naturaleza interna, su arraigo en lo más profundo de las personas, se convierte en estructuras sólidas que son polisímbolas, y que por lo tanto su cambio y evolución pueden demorar siglos o ser vertiginosas, dependiendo de los fines e intereses de los individuos o sociedades involucrados.

Es importante destacar que no puede cuestionarse cuando un grupo de personas, sean pocas o muchas, coinciden en estos sistemas de creencias, pues la unión y cohesión de grupos se acentúa, promoviendo y fortaleciendo la identidad.

Más allá de las directrices que las instituciones religiosas y civiles pretendan dar como oficiales, vemos que parte de la dinámica de estos procesos es el cómo dichas normas son asumidas y adoptadas por los grupos sociales, quienes finalmente las ajustan a sus intereses y realidades particulares para ayudar a dar sentido a sus prácticas sociales, o culturales.

De esta manera, se pueden llegar a presentar acuerdos tácitos o explícitos en la convivencia cotidiana para mantener la cohesión de grupos sociales, pero también existe la contradicción que para vivir en policía el individuo tiene que anular, suprimir o disminuir intereses particulares, que en ocasiones pueden poner en riesgo el pacto social de la comunidad.

