

EDAD DE ORO

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

XXXVIII



DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

2019

Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0212-0429 – ISSN: 2605-3314 <<https://revistas.uam.es/edadoro/index>>

Edad de Oro es uno de los máximos referentes en el área de investigación en Filología Hispánica, especialmente de los siglos XVI y XVII. Goza de un amplio reconocimiento en el ámbito académico internacional. Desde 1982 publica ininterrumpidamente, con una periodicidad anual, colaboraciones científicas de los principales especialistas de diversos centros nacionales y extranjeros. Con un público compuesto esencialmente por investigadores y expertos de todo el mundo, se dirige a cualquier persona interesada en las nuevas corrientes de los estudios humanísticos de su campo.

Dirección:

María Jesús Zamora Calvo
(Universidad Autónoma de Madrid)

Subdirección:

José Antonio Llera Ruiz
(Universidad Autónoma de Madrid)

Secretaría:

Raquel Arias Careaga
(Universidad Autónoma de Madrid)

Consejo de redacción:

Cecilia López-Ridaura
(ENES Morelia / UNAM - México)
Laura Yadira Munguía Ochoa
(Universidad Panamericana / Guadalajara - México)
Rocío Pérez Girona
(Universidad Autónoma de Madrid)
Carolina Fernández Cordero
(Iberoamericana-Vervuert)

Admisión de originales:

María Jesús Zamora Calvo
Edad de Oro
Universidad Autónoma de Madrid
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Española
Campus Cantoblanco
28049 Madrid (España)
Tfno: (+34) 91 497 6886
Correo-e: ed.edo@uam.es

Distribución, suscripción y venta:

Servicio de Publicaciones UAM
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid (España)
Correo-e: servicio.publicaciones@uam.es

Intercambio de publicaciones:

Biblioteca de Humanidades
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid (España)
Correo-e: biblioteca.humanidades@uam.es

Comité científico:

Ignacio Arellano
(Universidad de Navarra)
Pierre Civil
(Université Sorbonne Nouvelle - Francia)
Javier Espejo Surós
(Université Catholique de l'Ouest
/ Angers - Francia)
Augusto Guarino
(Università degli Studi di Napoli
- «L'Orientale» - Italia)
Rafael Malpartida Tirado
(Universidad de Málaga)
José Montero Reguera (Universidad de Vigo)
Alberto Ortiz
(Universidad Autónoma de Zacatecas
- México)
Sonia Pérez-Villanueva
(Lesley University - EE.UU.)
Marco Presotto (Università di Bologna - Italia)
Robin A. Rice (UPAEP - México)
Elena del Río Parra
(Georgia State University - EE.UU.)
Fernando R. de la Flor
(Universidad de Salamanca)
Aldo Ruffinatto
(Università degli Studi di Torino - Italia)
Javier Rubiera Fernández
(Université de Montréal - Canadá)
Antonio Sánchez Jiménez
(Université de Neuchâtel - Suiza)
María José Vega
(Universidad Autónoma de Barcelona)
Lillian von der Walde Moheno
(Universidad Autónoma Metropolitana
/ Iztapalapa - México)
Han colaborado en este volumen:
Departamento de Filología Española (UAM)
Facultad de Filosofía y Letras (UAM)
Servicio de Publicaciones (UAM)

Edad de Oro se recoge en las siguientes bases de datos y directorios: EBSCO; DICE; HLAS; MLA International Bibliography; PIO; ISOC-CSIC; DIALNET; SUMARIS CBUC; ULRICH'S; Fuente Académica Plus; EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek).

Se encuentra evaluada en: SCOPUS: Q2; SCImago: SJR 2018 0.12, H Index 4; ERIH Plus: category A; CIRC: categoría A; RESH: 0.162; MIAR: ICDS 2018 10.0; CARHUS Plus+: C; LATINDEX.



EDAD DE ORO

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

XXXVIII

Este monográfico forma parte del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), Proyecto I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad de España, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y se ha desarrollado en el marco del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

- © Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2019
 - © Departamento de Filología Española de la UAM, 2019
- Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica*, vol. XXXVIII
ISSN: 0212-0429 – ISSNe: 2605-3314
DOI <http://doi.org/10.15366/edadoro2019.38>
Depósito legal: M-40059-1979
Página web <<https://revistas.uam.es/edadoro/index>>
Impresión: COFÁS Artes Gráficas, S. A.
Maquetación: Daniel Salamanca Díaz-C.

MONOGRÁFICO: «MUJER E INQUISICIÓN EN LAS LETRAS ÁUREAS»

<i>Presentación</i> , MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO.....	9
---	---

ARTÍCULOS

ALBERTO ORTIZ (Universidad Autónoma de Zacatecas – México) <i>La comprensión mágica de la feminidad.</i> <i>Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas</i>	14
VÍCTOR M. PUEYO ZOCO (Temple University – Philadelphia, PA, EE.UU.) <i>El escándalo de La Celestina:</i> <i>magia y acumulación primitiva en la España del holocausto (1486-1507)</i>	32
REBECA SANMARTÍN BASTIDA (Universidad Complutense de Madrid – ITEM) <i>Un episodio en la vida de la visionaria Juana de la Cruz:</i> <i>Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI</i>	51
BEATRIZ MONCÓ (Universidad Complutense de Madrid) <i>Beatas y posesión demoniaca:</i> <i>contramodelos femeninos e Inquisición</i>	70
ROCÍO PÉREZ-GIRONDA (Universidad Autónoma de Madrid) <i>Cartas contra las obras de santa Teresa de Jesús</i>	83
MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO (Universidad Autónoma de Madrid) <i>El cuerpo y su identidad en la mentalidad áurea</i>	97
JOSÉ MANUEL PEDROSA (Universidad de Alcalá) <i>Hechiceras de Cervantes, Faustos hispanos y rosas de invierno</i>	118
HENAR PIZARRO LLORENTE (Universidad Pontificia Comillas – IULCE) <i>Mujer y matrimonio.</i> <i>El interés de la Inquisición por la persecución de la bigamia</i>	152
JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN (Universidad Autónoma de Madrid – IULCE) <i>La Inquisición contra la bigamia: en defensa del orden social</i>	166
SONIA PÉREZ-VILLANUEVA (Universidad de Lesley – Cambridge, MA, EE.UU.) <i>Las mujeres criptojudías en la primera mitad del siglo XVIII:</i> <i>recuperación histórica e Inquisición</i>	190
MANUEL PÉREZ (Universidad Autónoma de San Luis Potosí – México) <i>Doble ejemplaridad de la mujer</i> <i>en discursos religiosos novohispanos del siglo XVII</i>	209

ROBIN ANN RICE

(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla – México)

*Recogimientos femeninos en la Nueva España
y su papel como cárceles para mujeres marginadas* 226

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA Y RÓMULO RAMÍREZ DAZA

(Universidad Panamericana / Guadalajara – México)

*El pensamiento alumbrado de Ana de Zayas
y su relación con Manuel Fernández de Santa Cruz* 240

CLAUDIA CARRANZA (El Colegio de San Luis – México)

*De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo
en un caso recogido por el Santo Oficio novohispano* 254

GRACIELA RODRÍGUEZ CASTAÑÓN

(Universidad Autónoma de Zacatecas – México)

Mujer y magia amorosa en Zacatecas durante el siglo XVIII 271

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO Y SONIA IBARRA VALDEZ

(Universidad Autónoma de Zacatecas – México)

*Crítica y ¿defensa? de las mujeres en un «Sermón» satírico novohispano
prohibido por la Inquisición (1795)* 283

ANA MARÍA DÍAZ BURGOS (Oberlin College – Ohio, OH, EE.UU.)

*Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636):
Retractaciones, espacios carcelarios y tortura* 305

MARTA ORTIZ CANSECO (Universidad Internacional de La Rioja)

*Brujas y beatas en el virreinato del Perú:
desvíos de la educación femenina* 319

MARTINA VINATEA (Universidad del Pacífico – Perú)

*Se busca santa para próximo altar:
Luisa Benites y sus luchas contra el demonio* 333

NATALIA URRA JAQUE (Universidad Andrés Bello – Chile)

*Mestizaje mágico en la ciudad. Intercambios, apropiaciones y recepciones.
El proceso inquisitorial contra María Flores «la llana candela», 1699-1709* 350

RESEÑAS 363

ESTADÍSTICAS ANUALES 388

NORMAS DE ENVÍO Y ADMISIÓN DE ORIGINALES 389

MONOGRAPH: «WOMEN AND THE INQUISITION IN THE GOLDEN LETTERS»

<i>Presentation</i> , MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO	9
--	---

ARTICLES

ALBERTO ORTIZ (Autonomus University of Zacatecas – Mexico) <i>The Magical Understanding of Femininity: Demonological Opinions about Women and Witches</i>	14
VÍCTOR M. PUEYO ZOCO (Temple University – Philadelphia, PA, USA) <i>Celestina's Scandal: Magic and Primitive Accumulation in Holocaust Spain (1486-1507)</i>	32
REBECA SANMARTÍN BASTIDA (Complutense University of Madrid/ITEM – Spain) <i>An Episode in the Life of the Visionary Juana de la Cruz: On Female Spiritual Authority in the Beginning of the 16th Century</i>	51
BEATRIZ MONCÓ (Complutense University of Madrid – Spain) <i>Blessed Women and Demonic Possession: Female Counter-Models and Inquisition</i>	70
ROCÍO PÉREZ-GIRONDA (Autonomus University of Madrid) <i>Letters Against the Sorks of Santa Teresa de Jesús</i>	83
MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO (Autonomus University of Madrid) <i>The Body and its Identity in the Spanish Golden Age Mentality</i>	97
JOSÉ MANUEL PEDROSA (University of Alcalá – Spain) <i>Cervantes' Sorceresses, Hispanic Fausts and Winter Roses</i>	118
HENAR PIZARRO LLORENTE (Universidad Pontificia Comillas/IULCE – Spain) <i>Woman and Marriage. The Interest of the Inquisition for the Persecution of Bigamy</i>	152
JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN (Autonomus University of Madrid/IULCE – Spain) <i>The Inquisition Against Bigamia: in Defense of the Social Order</i>	166
SONIA PÉREZ-VILLANUEVA (Lesley University – Cambridge, MA, USA) <i>Cripto-Jewish Women in the First Half of the 18th Century: Historial Recovery and Inquisition</i>	190
MANUEL PÉREZ (Autonomus University of San Luis Potosí – Mexico) <i>Double Exemplarity of Women in Mexican Religious Discourses of the 17th Century</i>	209

ROBIN ANN RICE

(Popular Autonomous University of the State of Puebla – Mexico)

Female Recogimientos in New Spain

and their Role as Jails for Marginal Women 226

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA Y RÓMULO RAMÍREZ DAZA

(Panamericana University/Guadalajara – Mexico)

The Illuminated Thinking of Ana de Zayas

and her Relationship with Manuel Fernández de Santa Cruz 240

CLAUDIA CARRANZA (El Colegio de San Luis – Mexico)

Elfs and Pixies in love. The Traditional Treatment of a Motif

in a File Collected by the New Spain Inquisition 254

GRACIELA RODRÍGUEZ CASTAÑÓN

(Autonomus University of Zacatecas – Mexico)

Women and Love Magic in Zacatecas during the 18th Century 271

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO Y SONIA IBARRA VALDEZ

(Autonomus University of Zacatecas – Mexico)

Criticism and Women's ¿Defense? in a satirical novohispan «Sermon»

Prohibited by the Inquisition (1795) 283

ANA MARÍA DÍAZ BURGOS (Oberlin College – Ohio, OH, USA)

Behind the Witchcraft Conspiracy in Cartagena de Indias (1634-1636):

Retractions, Prison Spaces, and Torture 305

MARTA ORTIZ CANSECO (International University of La Rioja – Spain)

Witches and Beatas in the Viceroyalty of Peru:

Deviations in Female Education 319

MARTINA VINATEA (Universidad del Pacifico – Peru)

Seeking Holy for Next Shrine.

Luisa Benites and her Fight Against the Demon 333

NATALIA URRRA JAQUE (Andrés Bello University – Chile)

Magical Meztizaje in the City: Exchanges, Appropriations and Receptions.

The Inquisitorial Trial of María Flores «la llana candela», 1699-1709 350

REVIEWS 363

ANNUAL STADISTICAL REPORT 388

CRITERIA FOR SENDING AND ACCEPTING MANUSCRIPTS 389

PRESENTACIÓN

Muchas veces olvidamos que en los depósitos de archivos y bibliotecas se encuentran folios y folios que recogen denuncias, detenciones, interrogatorios, torturas y sentencia contra personas que se resisten a caer en el olvido; sujetos que esperan que la curiosidad obstinada de estudiosos e investigadores los recuperen y enseñen a la sociedad de hoy en día. Preservados del deterioro, reposan unos procesos llevados a cabo por tribunales expertos en controlar y reprimir cualquier comportamiento que altere las normas fijadas. En un mundo tan cerrado y oscuro como el de la Inquisición, en el que todo queda jerarquizado por raseros patriarcales, cuando una mujer compadece ante este organismo, queda sometida a sus leyes, que la cosifican y deterioran.

Las letras tortuosas de estos legajos están impregnadas por una violencia textual que deja al descubierto la sinrazón y la locura de un tiempo marcado por el miedo a esta institución. Ante ella, la mujer se siente indefensa y débil, evidenciando una vulnerabilidad física y mental. Cuando su cuerpo no resiste más la dinámica del interrogatorio, se quiebra en fragmentos que dejan de formar parte de ella misma; el dolor se hace tan inaguantable que claudica en su verdad para convertirse en quien otros le dictan. Su voz se quebranta y confiesa lo que le dicen para que el tormento cese, para dejarse llevar sin más. Algunas reaccionan y se enfrentan a este sistema de odio, rechazo y marginación. Otras quedan vencidas y su palabra acallada por el tiempo. Todas aspiran a alzar su voz para dar a conocer los motivos por los que fueron procesadas por una Inquisición que hizo todo lo posible para que su nombre y su identidad quedaran borrados de la Historia.

En este contexto se encuadra este monográfico, dedicado a «Mujer e Inquisición en las letras áureas», donde se ofrecen estudios multidisciplinarios sobre la situación de la mujer en la Inquisición española y americana. Es continuación de los volúmenes *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España* (2017), *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España* (2018) y *Women in Face of the Inquisition in Early Modern Spain and the New World* (en prensa), frutos del proyecto «La mujer frente a

la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P) I+D de Excelencia-MINECO y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)» de la Universidad Autónoma de Madrid. En esta ocasión, se muestran diversos retratos de mujeres que, bajo acusaciones tan diversas como la brujería, la bigamia, la falsa beatitud, la herejía, etc., se presentaron ante la Inquisición española y americana para responder de su vida. Nos proponemos estudiar su estatus social, concretar sus motivaciones, determinar las características de su procesamiento, conocer las razones que justificaron la violencia ejercida sobre ellas. Se parte de la hipótesis de que, en todos los casos de mujeres sujetas al encarcelamiento, el interrogatorio y la sentencia, se alza el espectro del desprecio, la humillación, el silenciamiento y la negación de la propia persona.

Este número XXXVIII de *Edad de Oro* está formado por veinte artículos, equitativamente repartidos en dos bloques temáticos: los diez primeros se centran en analizar casos de mujeres ante la Inquisición española, y los diez restantes abordan esta cuestión ante tribunales del Santo Oficio americanos (más concretamente de Nueva España y del Perú). Comienza con el estudio de Alberto Ortiz en el que enmarca el tema que se va a desarrollar en todo el volumen. Partiendo de los tratados en contra de la magia y la superstición, va elaborando una caracteriología con respecto al concepto que se tuvo de bruja en la Edad Moderna, argumentando que se trata de una construcción ideológica y social en la que se vinculó a la mujer con prácticas mágicas y pactos demoniacos. Víctor Pueyo, por su parte, se adentra en un análisis de *La Celestina* a través del enfoque que Silvia Federici propuso en su libro *Calibán y la bruja*, donde se discute sobre cómo influyó el cambio de producción feudal a capitalista en la caza de brujas. En el tercer artículo, Rebeca Sanmartín Bastida nos da a conocer un prodigio protagonizado por Juana de la Cruz, quien ejerció una gran influencia y autoridad sobre una estatua de la Virgen.

Desde la Antropología, Beatriz Moncó nos propone una serie de contramodelos femeninos ante la Inquisición hispana. Se trata de las beatas, mujeres que vivieron solas, con independencia y libertad, sin estar sometidas a patriarcado alguno. Siguiendo esta línea de heterodoxia, Rocío Pérez-Gironda nos ofrece un estudio sobre las cartas que fray Alonso de la Fuente, fray Juan de Lorenzana y fray Juan de Orellana dirigieron a la Inquisición sobre las obras de santa Teresa de Jesús. Esta joven investigadora no solo revisa aquellas epístolas que contienen denuncias, sino también hace una mención especial a las alusiones que sobre el diablo aparecen en ellas. María Jesús Zamora Calvo, por su parte, nos sugiere una interpretación sobre la concepción que en la mentalidad áurea se tenía de la identidad sexual y genérica de una persona.

De la mano de José Manuel Pedrosa nos adentramos en cómo Cervantes construyó su imagen de hechicera a través de determinados poderes mágicos;

posteriormente lo relaciona con el ciclo narrativo de Fausto, descubriendo versiones españolas, hasta ahora inéditas, anteriores a la alemana de 1587. Desde un punto de vista histórico, tanto Henar Pizarro Llorente como José Martínez Millán profundizan en una cuestión muy perseguida por la Inquisición: la bigamia. Tras un marco teórico sobre esta cuestión, abordan diferentes casos de mujeres procesadas por esta causa, llegando a la conclusión de que no son más que víctimas de una situación social, económica y afectiva que las excluyó y marginó. Este primer bloque dedicado a la mujer frente a la Inquisición española termina con el artículo de Sonia Pérez-Villanueva sobre las criptojudías en la primera mitad del siglo XVIII. Tras ofrecer un breve contexto político-cultural, acomete en profundidad el estudio de los autos de fe, destacando el poder propagandístico que tenían en esta época.

La segunda parte temática de este monográfico, centrada en la Inquisición americana, empieza con un análisis sobre la presencia de la mujer en discursos religiosos novohispanos del siglo XVII. Manuel Pérez se fija en la *argumentatio* de estos textos para ahondar en la dimensión ideológica que engloban, dando acogida tanto a los vicios como especialmente a las virtudes y su utilidad colectiva. Robin A. Rice reflexiona sobre el papel que tuvieron los recogimientos femeninos en la Nueva España, desempeñando una función carcelaria más que de acogida para mujeres marginadas socialmente. Laura Yadira Munguía Ochoa y Rómulo Ramírez-Daza analizan el pensamiento alumbrado de Ana de Zayas a través de la comunicación frecuente que mantuvo con el obispo Fernández de Santa Cruz.

Claudia Carranza nos acerca aquellos motivos de origen tradicional localizados en procesos inquisitoriales. De todos ellos, se ocupa de manera particular de los «duendes enamorados» que pululan por legajos y expedientes localizados en archivos novohispanos de finales del XVII y comienzos del XVIII. En este mismo periodo se enmarca el artículo de Graciela Rodríguez Castañón, quien trata de desgranar la influencia que la Iglesia ejerció sobre las relaciones personales en los habitantes del Zacatecas de esta época. Insiste en el control religioso y social que se ejerció sobre la población. Y, con respecto a la Inquisición novohispana, Isabel Terán Elizondo y Sonia Ibarra Valdez descomponen el discurso misógino y los recursos satíricos localizados en un *Sermón* prohibido por el Santo Oficio en 1795.

Los cuatro últimos artículos se encuadran en las denuncias que contra mujeres se recibieron en el virreinato del Perú. En este sentido, Ana María Díaz Burgos se fija en la conjuración que la brujería tuvo en Cartagena de Indias, estudiando los espacios carcelarios que existieron entre los años 1634 y 1636. Marta Ortiz Canseco centra su atención en los desvíos que la educación femenina tuvo en el virreinato del Perú, dando lugar a la proliferación de brujas y beatas, mujeres «agentes» en un discurso de dominación y menosprecio hacia el sexo femenino. Siguiendo este hilo, Martina Vinatea nos propone a Luisa Benites como modelo

de santidad, monja que tenía más de posesa que de divina. Y, por último, Natalia Urre Jaque cierra este monográfico con el análisis de un proceso inquisitorial contra María Flores, un ejemplo de mestizaje mágico urbano en la Lima a finales del siglo xvii.

Mujeres rebeldes, santas, endemoniadas; víctimas de un sistema que las cosificaba como meros cuerpos que circulaban entre los folios de expedientes inquisitoriales; a unas y a otras está dedicado este número de *Edad de Oro* donde se ofrecen estudios rigurosos y ecuanímenes sobre la situación que vivió la mujer procesada por la Inquisición española y americana durante los siglos xvi, xvii y xviii, para dar así a conocer una realidad que ya lleva demasiado tiempo oculta.

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

Universidad Autónoma de Madrid

mariajesus.zamora@uam.es

ARTÍCULOS

LA COMPRENSIÓN MÁGICA DE LA FEMINIDAD. OPINIONES DEMONOLÓGICAS ACERCA DE LAS MUJERES Y LAS BRUJAS¹

ALBERTO ORTIZ

Universidad Autónoma de Zacatecas – México

albor2002@gmail.com

¿Oís? Las brujas miseras venganza
pidiendo están desde la fría tumba,
y su agudo clamor sin esperanza
en las oscuras bóvedas retumba:
No pactamos jamás con el demonio,
dicen, fue levantado testimonio.
Ni frotamos el cuerpo con unturas
según nuestros verdugos afirmaban,
ni en escobas volábamos a oscuras,
ni chupábamos niños que mamaban;
que si el vuelo a nosotras dado fuera
la negra Inquisición no nos cogiera.

Valentín del Mazo y Correa,
La bruja, el duende y la Inquisición.

Desde el Renacimiento hasta el inicio de la Ilustración, los discursos censores de corte escolástico contra la magia, la heterodoxia y las supersticiones conformaron la época de mayor difusión lírica y erudita de las ideas respecto a la brujería y la demonología; esta magna propaganda encaminada al

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la UAM.

control de las creencias populares y a la uniformidad ideológica estuvo fortalecida por tratados, manuales inquisitoriales, sermones, obras literarias y una amplia gama de herramientas didácticas, censoras y coercitivas².

A través de esta gran etapa propagandística y restrictiva —en la que varios libros descriptivos para letrados y curas y frailes novatos, acerca de la adecuada persecución de brujas y demonios tuvieron un impresionante éxito editorial³—, la mayor parte de los especialistas en el tema, algunos de ellos connotados teólogos y demonólogos, sumaron a los relatos folclóricos, a las leyendas populares y a la percepción maravillosa y fantástica del mundo, relatos tan significativos como el pacto diabólico, el aquelarre⁴, la secta de los brujos y la posesión diabólica.

Dentro de la extensa mitología que la discusión contiene destaca la ubicuidad femenina en el contenido de la mayor parte de las diatribas y dilucidaciones para explicar la presencia del mal entre los hombres. El prejuicio no era nuevo. Desde la Antigüedad, las religiones troncales monoteístas habían establecido varias normas diferenciadoras y clasificadoras alrededor de las mujeres, en tanto sujetos aliados a la debilidad de carácter, la vulnerabilidad de pensamiento, la apetencia carnal, la filiación diabólica y la propensión al pecado, entre otros calificativos considerados reales defectos o peligrosas imperfecciones. Los autores destacados de la patología instalaron conceptos irrevocables de autoridad en este y otros dilemas morales y teológicos. Santo Tomás, por ejemplo, al repartir las culpas, responsabiliza a Eva del pecado original, sintetizando una idea ya aceptada en su tiempo:

Como ya hicimos ver antes (a.3) la gravedad del pecado se mide por la misma especie de pecado más que por la circunstancia de quien lo comete. Hay que decir, por tanto, que, si consideramos la condición de ambas personas, hombre y mujer, es más grave el pecado del varón porque era más perfecto que la mujer.

En cuanto al género de pecado, fueron iguales, porque ambos cometieron pecado de soberbia. Por eso dice San Agustín, en *XI Super Gen, ad litt.*, que la mujer *pecó en sexo más débil, pero con un orgullo igual*.

En cuanto a la especie de soberbia, en cambio, pecó más gravemente la mujer, por una triple razón. En primer lugar, porque su engreimiento fue mayor al creer que era cierto lo que le sugirió la serpiente [...] En segundo lugar, porque la mujer no sólo pecó, sino que indujo a pecar al varón, con lo cual pecó contra Dios y contra el prójimo. En tercer lugar, porque el pecado del hombre fue menor porque consistió en él *por benevolencia de amistad, que casi siempre hace que se ofenda a Dios*

² María Jesús Zamora Calvo incluye un catálogo bibliográfico, completísimo, de este amplio corpus en su reciente libro *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*.

³ El ejemplo de tal acogida e influencia está en las docenas de ediciones que durante aquella época tuvo el *Malleus maleficarum*.

⁴ En el libro *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*, he propuesto una explicación de los aspectos ficticios de este relato en particular.

para evitar que el hombre se convierta de amigo en enemigo, aunque no por eso carece de maldad, según declara manifestamente la sentencia de Dios, como dice San Agustín en XI Super Gen. Ad litt. Queda claro, pues, que el pecado de la mujer fue más grave que el del hombre (Santo Tomás 2005: 540-541).

Asentada la diferencia original entre hombre y mujer, la cual confiere a esta una imperfección natural, tácita, que luego devendrá en el prejuicio de la envidia fálica y la supuesta pecaminosa necesidad de sublevarse ante al varón en busca de una incorrecta igualdad, o incluso de una supremacía contranatura, y más grave, de hacerlo contra la voluntad divina; el teólogo dominico no necesita particularizar los yerros humanos en el género femenino: la interpretación subsecuente de sus textos, llevada a cabo por hermeneutas y comentadores, los detallan por él. Santo Tomás ni siquiera menciona las diferencias que aquí se afana en establecer cuando analiza y dictamina cuestiones espinosas como la superstición, la conjuración, la adivinación y la idolatría. En ninguno de esos libros señala a la mujer como causante, promotora o receptora de la maldad o el error. Solamente en este caso deja clara su posición respecto a las diferencias de género. Basta y sobra para oficializar el prejuicio frente al otro, debido a que, para todo creyente, la continuidad de la humanidad y de la historia cristiana proviene de los acontecimientos del Génesis.

Además, apenas con dos o tres frases lapidarias: «indujo a pecar al varón», «pecó contra Dios y contra el prójimo», en cuanto a la función de Eva como trasmisora del pecado, el padre de Aquino pergeña y, en cierto modo, preconiza, la dualidad culposa de la mujer bruja, pues, en suma, cada juicio en contra de las mujeres procesadas por la Inquisición contiene la exigencia de responder por las ofensas y delitos contra Dios y contra los hombres. Al mismo tiempo, su dictamen relativo a una madre de la humanidad crédula y débil ante las argucias del enemigo maligno, confirmará la diferenciación y servirá de argumento reiterado para los cazadores de brujas barrocos.

El discurso antisupersticioso remarca tal tendencia, lo que, a la luz de los actuales esfuerzos por establecer la equidad de género en la sociedad, ha merecido el epíteto de misógina⁵. Ahora bien, este tipo de denominaciones requiere de ajustes sincrónicos: se reitera que el uso y aplicación de un concepto actual a un fenómeno y momento histórico, ajenos a su definición y a su campo semántico, complica su correcta apreciación. Sin embargo, se mantiene aquí como herramienta teórico-metodológica para los objetivos del análisis propuesto.

⁵ La definición del vocablo misoginia, hoy en día de uso común, dado por el *Diccionario de la RAE*, «Aversión a las mujeres» resulta insuficiente para definir la tradición que vincula al mal —en especial a la brujería y el pacto diabólico— con el género femenino. Solo para el presente texto, su definición deberá considerar la transición histórica de los prejuicios alrededor de la mujer, en especial, los emitidos por los teólogos eruditos cuando disertan en materia de magia y demonología.

Parece inevitable que las opiniones eruditas alrededor de la brujería, redactadas y publicadas en sendos manuales inquisitoriales y tratados demonológicos, estén cargados de menosprecios, desdenes y medidas precautorias ante la identidad femenina; esto se debe a que la idiosincrasia de la época respecto a las mujeres correspondía a tradiciones patriarcales, y obviamente estaba constituida por fórmulas culturales, sociales y religiosas, las cuales habían remitido —de manera parcial, por decir lo menos— a la mujer a un estadio de desprecio y sospecha de malignidad. De tal manera que muchas de sus expresiones sean implícitamente agresivas e injustas a nuestros ojos.

Nada más revelador respecto al peso de los significados en el problema que la propia definición del vocablo «bruja» en el siglo XVI, cuando Martín de Castañega afirma el pacto diabólico expreso como la condición previa para la denominación de bruja: «E este nonbre, bruxa, es vocablo italiano que quiere dezir quemado o quemada, porque la pena de los semejantes sortilegos y magos era que los quemavan y assí les quedo tal nombre» (1994: 19). Luego, en el siglo XVII: «Ha se de advertir, que, aunque hombres han dado, y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mujeres, por la ligereza y la fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reinar; y es más ordinario tratar esta materia debajo del nombre de bruja que de brujo» (Covarrubias Orozco 1611: f. 154r). Y un siglo más tarde: «BRUXA. Comunmente se llama la muger perversa, que se empléa en hacer hechizos y otras maldádes, con pacto con el demónio, y se cree, ù dice que vuela de noche. Díxose assi por analogía de la Bruxa ave nocturna. Lat. *Venefica. Saga. Strix*»⁶ (*Diccionario de Autoridades* 1726, t. I).

Los autores de tratados demonológicos, en tanto redactores autorizados de textos especializados y doctrinales con afán correctivo, recogieron, ampliaron y difundieron las percepciones negativas entre la mujer y la definición del concepto de la bruja, principalmente como operadora irredenta del mal diabólico: «LAS BRUJAS, esa progenie de víboras del infierno, no sólo inflaman las almas mediante sus obras diabólicas, sino que incendian cuerpos, casas, y ciudades enteras; por lo cual manifestamente son combustible para el fuego eterno» (Guazzo 1988: 169). Al tiempo que robustecieron la imagen de la mujer débil, sola y aislada como víctima propicia, mediante un tono de desprecio:

Para Gerolamo Cardano las brujas eran viejas miserables y mendigas que vivían en el campo alimentándose de castañas y hierbas. Para Nicolás Remy eran «mendigas, capaces de vivir sólo con las limosnas».

Para Johann Weyer las brujas eran «pobres criaturas ignorantes, viejas y carentes de poderes» (Centini 2002: 30).

⁶ En este caso, por tratarse de la definición del vocablo en el *Diccionario de Autoridades* a la voz «bruxa», no se ha actualizado la ortografía.

Dada la opinión común respecto al tono misógino del discurso en cuestión, cabe preguntarse si esta percepción contemporánea define correctamente las declaraciones alrededor de la mujer en el discurso demonológico, para lo cual es preciso saber en qué medida sus calificaciones refieren un intento de resolver el dilema de la supuesta mujer maligna y cuándo corresponden al campo semántico de la magia tenida por verdad atemorizadora. Y, finalmente, hace falta reconocer los rasgos significativos de los dictámenes acerca de las mujeres, ya sea como enemigas de la religión y acólitas del mal, como personas simples engañadas por un poder superior, o como personas de fe partícipes de una religión amenazada, en el contexto del discurso demonológico.

El *Canon episcopi*, considerado uno de los documentos oficiales fundantes de la conexión entre la mujer y la brujería⁷, afirma que debe reprobarse la creencia de algunas mujeres que creen viajar durante la noche, por los aires, sobre los lomos de algunas bestias y en compañía de la diosa pagana Diana. Aunque describe el vuelo nocturno como un acto de mujeres, pide desterrar de las diócesis a cualquier hombre o mujer que sigan hechicerías y maleficios (Hope Robbins 1991: 172-173).

En este caso, independientemente de la polémica acerca de la autenticidad del canon y la reconvención en materia de credulidad de la brujería que operará al seno de los dictámenes católicos, el documento vincula a la mujer con la creencia de volar, pero remite todo a la imaginación. Por otro lado, no menciona que se dirija al aquelarre, como se relatará siglos adelante. La lógica del mito, ya en plena época de la brujomanía, señala que la brujería es esencialmente cuestión de mujeres perversas: ellas se untan el misterioso ungüento para volar, cruzan el cielo sobre lomos de animales y van al aquelarre a adorar a Satán.

Sin embargo, esta acusación no necesariamente inició con el énfasis sexista que la idea común supone: efectivamente el mito del aquelarre en general culpa a las mujeres de asistir al aquelarre, pero esto depende del demonólogo o tratadista y del momento histórico que se trate. Al menos en el inicio de la construcción del mito, es decir, en plena manifestación del Renacimiento⁸, la relación aquelarre y hombre es general y neutra, no especifica ni responsabiliza a las mujeres. Una de las primeras descripciones del *sabbat*, conventículo o aquelarre, de alrededor

⁷ De acuerdo a Hope Robbins (1991: 171) este canon fue atribuido erróneamente al Concilio Ancirano del año 314, supuestamente fue redactado por Reginon de Prüm, abad de Tréveris, alrededor de 906, y luego se sumó con modificaciones al *Corpus Juris Canonici*, de Graciano de Bolonia, durante el siglo XII. Por otro lado, su original ha sido cuestionado, pues se ha tachado de apócrifo. El ilustrado beneditino fray Gerónimo Feijoo en su discurso «Uso de la Mágica» del *Teatro crítico universal*, dudó de su autenticidad.

⁸ De acuerdo a la mayoría de los investigadores, la idea de que la brujería era un crimen grave y por lo tanto debería perseguirse a los brujos y las brujas, proviene del Renacimiento (Stephens 2003: 125).

de 1460, comienza afirmando: «Cuando los acusados querían ir a la citada *Vaulderie* [sic] untaban una varita de madera, así como sus manos y sus pies, con un ungüento que el Diablo les entregaba, y después se ponían esta varita entre las piernas y volaban a donde querían ir» (Villeneuve 1970: 287).

No obstante provenir de una fuente heredera de las mismas influencias discriminadoras, como cualquier otra de su tiempo (a saber: las *Memoires de J. du Clerq*) este opúsculo no distingue entre brujos y brujas, ni establece a la figura de la mujer como la principal protagonista del aquelarre o *vauderie*⁹.

El discurso sufre un cambio radical de la mano de los redactores del *Malleus maleficarum*. Amparados en los permisos jerárquicos y su denuedo contra la herejía diabólica, los frailes dominicos Kramer y Sprenger, recorrieron varias regiones centroeuropeas comprometidos en una campaña de localización, identificación, castigo de la hechicería y todo lo que oliera a superstición o desvío doctrinal. En ocasiones se olvida que el libro contiene una parte práctica que le antecede y de la cual se conoce poco; que su especulación demonológica proviene de una campaña bélica, considerada real y necesaria, contra los delitos promovidos por los demonios, según los propios afectados. Necesariamente, los embustes, las ignorancias y los rencores sociales acerca de las mujeres debieron combinarse con los propios dogmas de predilección masculina que los inquisidores aprendieron durante su preparación sacerdotal. Es decir, los dominicos no inventaron la misoginia alrededor de la mujer considerada bruja a fin de revelarla en su libro, sino que acentuaron la presencia social de la brujería, denunciaron los peligros de su existencia (mismos que ahora sabemos ficticios) consolidaron el marco jurídico para su extirpación y, finalmente, lo expresaron en términos inadmisibles hoy, evidentemente misóginos.

En uno de los apartados más inquietantes acerca del asunto, «Pregunta VI. *Acercas de las brujas que copulan con los demonios. Por qué las mujeres son las principales adeptas a las malvadas supercherías*» (2016: 113-125), Kramer y Sprenger intentan responder a varias cuestiones específicas para descubrir cómo funciona la vinculación de las mujeres con los demonios. El punto de partida está cargado de fantasía sexual, pues creen que, de algún modo, los demonios copulan con algunas mujeres, pero se preguntan de qué está compuesto el cuerpo que el demonio adopta para el efecto, cómo se trasvasa el semen, cuándo y dónde acontece el ayuntamiento carnal, y si alguien puede verlo (2016: 113-114). Dado que ese contacto representa uno de los puntos execrables del mito de la brujería, les preocupa

⁹ La traducción al español del libro consultado anota «Vaulderie». Más propiamente, el vocablo es «vauderie», que refiere a una asamblea de herejes o hechiceros. El mismo Villeneuve la define: «Vauderie (ou Vaudoiserie): Terme qui à partir du xv^e siècle devint synonyme de Sabbat» (1998: 1.010).

sobremanera analizarlo, así que dedicarán el capítulo IV de su texto a describirlo; pero antes de establecer la dinámica erótica supranatural, tratan de exponer lo que consideran es la identidad perversa femenina a través de cuestionamientos. La duda inquisitorial consiste en saber, primero, «[...] por qué estas aberraciones se producen en este sexo, tan frágil, antes que en los hombres» (2016: 114), y qué tipo de mujeres realizan tales actividades, en cuyo caso destacan la malignidad de las parteras. Mediante estas preguntas repiten la idea común de la debilidad femenina, tomando como punto de referencia el modelo deseable, o sea, el hombre. Se trata de una equiparación constante e inequitativa en este tipo de discurso:

Un ejemplo que no necesita comentarios nos llega de Laurent Joubert, «consejero y médico ordinario del rey (Enrique III), doctor de corte, canceller y juez de la universidad de medicina de Montpellier», que en su libro *Errores populares* (1578) afirmaba: «El varón es más digno, excelente y perfecto que la mujer», la cual «es como un defecto cuando no se puede hacer mejor» (Centini 2002: 30-31).

Resalta también la inquina contra el oficio de las parteras, quienes serán uno de los blancos predilectos de los inquisidores. A tal grado que el mito se enriqueció con el episodio de los niños asesinados, robados o encomendados al diablo justo en el momento de nacer, a instancias de algunas comadronas o parteras, señaladas como brujas.

La respuesta a tales dudas se inicia con una aclaración parcialmente equilibrante, aunque reductora: «Y, sin menoscabar en modo alguno un sexo en el que Dios siempre ha hallado gran gloria por el hecho de que Su poderío pudiera difundirse» (2016: 114). Si bien antes de enumerar los defectos de las mujeres, los autores intentan la disculpa, suavizando con ello las asperezas que vendrán, resulta revelador que la valoración de las mujeres ante Dios se sitúe, primero, en el servicio que ellas puedan prestar al dominio divino y, segundo, en la función reproductora que, supuestamente, aumenta la grey católica.

El discurso impersonal se canaliza hacia un receptor específico: los inquisidores explican la cercanía entre mujer y brujería «para admonición de las mujeres» (2016: 114). Este sesgo interlocutivo aparece en varios de los textos del corpus demonológico. Los eruditos intentan aleccionar a las mujeres. En teoría tratan de ubicarlas como las destinatarias de sus dictámenes; aunque, en la realidad, la oratoria doctrinal llegaba al creyente siempre de forma indirecta, a través de intermediarios autorizados: confesores, guías espirituales, exégetas y tutores. La religión católica siempre ha resaltado el papel de la intercesión doctrinal.

La lista de defectos femeninos que, según el *Malleus*, responden al porqué de su falibilidad extrema, se inicia con la incapacidad de moderarse a sí misma y a la lengua. Continúa con los dichos, máximas y sentencias que padres y textos de la Iglesia han legado y que refieren cierto carácter maligno en la mujer. Mediando

referencias al evangelio de san Mateo y la opinión de Juan Crisóstomo, los dominicos insertan una exclamación: «¡qué otra cosa es una mujer sino un enemigo de la amistad, un castigo ineludible, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con colores!» (2016: 116). La elocución del libro suma más supuestas razones del vínculo predicho: la envidia, siguiendo a Cicerón; el engaño, la premeditación y la ira vengativa, de acuerdo a Séneca; la credulidad y el odio, citando el *Eclesiástico*; la escasa o nula inteligencia, refiriendo a Terencio y Lactancio; la premeditación del mal, interpretando una frase de Catón, etc.

Pero la razón natural reside en que es más carnal que el hombre, como se ve en sus abominaciones carnales. Y debe notarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla del pecho que se halla torcida, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y a causa de este defecto es un animal imperfecto, siempre traiciona (2016: 118).

En este caso, un mito explica a otro. La noción de mujer como animal imperfecto cruzó la cultura occidental y sirvió de base para la marginación, el desprecio y la satanización del género. Para reforzar esta imperfección de origen, los autores dominicos repiten la etimología de la palabra y la esgrimen como argumento: «Y todo ello se demuestra por la etimología del nombre, pues *fēmina* proviene de *fe* y *minus*, débil para mantener y conservar la fe» (2016: 119). El prejuicio procura abarcar tanto al funcionamiento y uso del cuerpo femenino como a los rasgos del carácter: mente, voluntad y fisonomía quedan en entredicho. La mujer no solo tiene una débil constitución física y mental, sino que además prefiere el error, el pecado, el mal: «Luego, una mujer malvada está naturalmente más pronta para vacilar en su fe y, por consiguiente, para abjurar de la fe, lo cual constituye el núcleo de la brujería» (2016: 119).

Es notorio que los epítetos, calificaciones y prejuicios enumerados antes pueden ser trasladados fácilmente al terreno de la malignidad aplicando el código moral calificador del pecado en el catolicismo, hasta compaginar un concepto por otro, es decir, la idea de mujer con la idea de bruja; a tal grado que parezcan injustos y marginadores a la opinión actual que las reconoce habiendo detectado el doble juego discriminador de la cultura occidental en el que se feminiza al mal a la vez que se maligniza a la mujer. Así que cada frase calificadora encaja en las descripciones acusadoras contra la bruja, tanto en los manuales inquisitoriales como en los tratados contra la magia. La mujer se identifica bruja y la bruja necesariamente tiene forma de mujer.

Casi de improviso, los autores insertan breves excursos de reconocimiento y alabanza —inesperados para el lector que atiende a la crítica misógina del texto—,

y así matizan un poco la pintura negativa: «Sin embargo, para las buenas mujeres también hay elogios, como cuando leemos que han dado beatitud a los hombres y salvado reinos, países y ciudades, como Judith, Deborah y Esther» (2016: 117). Las ideas reivindicativas son: primero, como se citó antes, Dios halla gloria en las mujeres porque gracias a ellas se difunde su poder (2016: 114); segundo, varias frases de libros de la Biblia (Corintios, Eclesiástico y Proverbios) ponderan a la mujer virtuosa; tercero, en el Nuevo Testamento se admira la virginidad, la santidad y la fe de las mujeres (2016: 117); y cuarto, si bien en el Antiguo Testamento se habla mal de las mujeres debido al pecado original de Eva¹⁰, en el Nuevo ese error se ve redimido por María. «Por ello los predicadores deberían alabarlas tanto como fuere posible» (2016: 118).

A pesar de anotar los anteriores puntos de reconocimiento a las mujeres, siempre y cuando estas sean cristianas y virtuosas, el *Malleus* regresa a la convicción de que la relación entre la brujería y el sexo femenino es fuerte y constante, dada su constitución débil, según lo demuestran la razón y la experiencia:

Pero como en nuestros tiempos la brujería se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres, como sabemos por experiencia, si alguien siente curiosidad en cuanto a la razón, podemos añadir a lo dicho lo siguiente; que a causa de su debilidad de mente y de cuerpo no resulta extraño que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería (2016: 118).

Suele adjudicarse al *Malleus maleficarum* la instalación cimentadora de las ideas acusatorias de maldad hacia la mujer, de acuerdo a la cita anterior, hay cierta razón en esa crítica, efectivamente el tono lapidario e intransigente del libro merece una discusión amplia, pero en realidad, como ya se dijo, las ideas al respecto habían madurado a través de un sistema religioso patriarcal y un liderazgo masculino que excluía, de facto, toda participación femenina, a tal grado que fue necesario justificar la falta de presencia de las mujeres en la toma de decisiones sociales y religiosas que afectaban a todos mediante un discurso autoritario, unilateral y excluyente; todo esto requirió un tácito desprecio y ninguneo en cuanto a su capacidad intelectual y física. El libro de los dominicos es una pieza más en esta tradición discursiva, pero, eso sí, es una pieza importante debido a su gran influencia social, merced a las múltiples ediciones, lecturas, interpretaciones, glosas, citaciones y ampliaciones que ocurrieron en consecuencia de sus dictámenes.

El discurso erudito acerca de la magia, la brujería y la demonología mantuvo un sorprendente ritmo editorial, así que los supuestos alrededor de la falibilidad

¹⁰ Remitiendo a san Jerónimo, los autores reiteran el juego palindrómico entre Eva y Ave, como principio y fin del pecado. Una atiende a la provocación de la serpiente edénica, escucha al mal, y la otra le pisa la cabeza, acaba con el mal.

femenina continuaron difundiéndose y, como muchos investigadores hemos afirmado, alimentando, inventando y autorizando mitos y prejuicios populares.

La lista de errores adjudicados a las mujeres servidoras del mal, salvo algunas variantes, se repite en los textos doctrinales del catolicismo como una receta de enunciados afirmativos. A saber: exclusión del sacerdocio cristiano, propensión al engaño diabólico, herencia de Eva, curiosidad, carencias intelectuales, charlatanería, descreimiento, tendencia a la ira y a la venganza, etc. Las secuencias de prejuicios aparecen sintetizadas o comentadas durante la época de la brujomanía, y un poco más allá, por herederos y voceros de una explicación que no admite réplica, análisis o mucho menos corrección.

[...] y por la mayor parte son viejas y feas las brujas, y hay más mujeres que hombres de estas ministras del diablo, porque como la Iglesia las tiene apartadas de la administración de sus sacramentos, por eso el demonio las da autoridad para sus embelecos, y porque con más facilidad las engañará a ellas, como pareció en la primera mujer que fue Eva. A más de que son demasiado curiosas en saber vidas ajenas (aunque no sean de santos) y en escudriñar cosas ocultas, deseando saber cosas particulares, y como tienen poca capacidad, el demonio luego las entiende. También porque son muy parleras, más que los hombres, y no guardando secreto unas a otras, luego, aunque sea malo desear saber, y así las engaña con facilidad, por falta de verdadera fe y de constancia, que la tienen harto poca en lo bueno, y últimamente porque son más iracundas y más vengativas que los hombres, y como tienen menos fuerzas para vengarse, procuran el favor del demonio (Ardevines Isla 1621: f. 100 r-v)¹¹.

La continuidad de las ideas, polémicas y opiniones alrededor de la brujería tiene matices interesantes¹². Por ejemplo, no a todos los censores les interesó explicar la feminidad como un grave disturbio promotor del demonio. Considérense dos casos de autores importantes: Pedro Ciruelo y Martín del Río.

En el primer tercio del siglo XVI¹³ el llamado «maestro Ciruelo» dio a conocer su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, un hito del tema en el ámbito hispánico. Contrario a la tendencia discriminante del discurso contra las

¹¹ Solo en este caso de cita textual de edición antigua, a fin de hacerla más legible, se actualizaron la ortografía, las grafías y la puntuación.

¹² Por ejemplo, Martín del Río censura constantemente la opinión de Johann Wier, autor del libro *De praestigiis daemonum*, de 1563, lo llama abogado de brujas, impío, calvinista y hereje. Por cierto, Wier no fue el único letrado que aconsejó mesura frente al fenómeno de la brujería. Friedrich von Spee, hizo otro tanto en su tratado *Cautio criminalis, sive de processu contra sagas*, de 1631. En las antípodas del escepticismo ideológico se encuentra Giulio Cesare Vanini, quien, debido a su incredulidad en estos temas, fue condenado a muerte en 1619.

¹³ La primera edición conservada data de 1530, hecha en Alcalá.

supersticiones, la carga diferenciadora contra la mujer no aparece en su trabajo mediante la forma de una denuncia directa. Ciruelo discute y efectivamente reprobaba, todo tipo de supersticiones conocidas y practicadas en su época, sin diferenciar la credulidad, sin señalar a un culpable especial, sea por género, raza o religión. En todo caso, el culpable señalado es el diablo: «Desta cruel malicia y enemistad perpetua que los diablos tienen a los hombres, nos avisó Dios al principio del mundo, después que con su tentación el diablo hizo pecar a la primera mujer, porque estemos con recelo dél y no vivamos descuidados» (2005: 23). En general, Ciruelo habla de personas que pretenden obtener beneficios a través de medios ilícitos. Señal inequívoca de que lo que le importa son los hechos, es decir, censurar aquello que considera dañino para la fe, los errores, las desviaciones del dogma, no satanizar a sujetos particulares: «A esta nigromancia pertenece el arte que el diablo ha enseñado a las bruxas o xorguinas, hombres o mujeres, que tienen hecho pacto con el diablo, que untándose con ciertos ungüentos y diciendo ciertas palabras, van de noche por los aires y caminan lexos a tierras a hacer ciertos maleficios» (2005: 36). El autor nunca establece que la mayoría de las personas que practican hechicería o brujería sean mujeres, ni que ellas sean proclives al mal, lo cual marca una pausa refrescante en la continuidad de tal acusación. Incluso, indirectamente y sin intención, ayuda a cuestionar al prejuicio que liga a la mujer con el mal, pues recuerda que Dios le dijo al diablo que pondría enemistad entre él y la mujer. Ciruelo interpreta parte del Génesis como una gran advertencia divina para que el hombre jamás preste oídos al mal, ni amiste o acuerde con el diablo, puesto que él es el enemigo (2005: 23). Aunque, por supuesto, su discurso no es neutro, repetidamente se nota la carga ideológica de género: «También las cosas que hacen las bruxas o xorguinas son tan maravillosas, que no se puede dar razón dellas por causas naturales» (2005: 22).

En este mismo tenor, Martín del Río representa un caso especial en el asunto. Pródigo en citas, ejemplos y referencias a autoridades clásicas de la tradición grecolatina y la patrística, su credulidad y preocupación ante la relación de hombres y demonios choca ante su fama de hombre con alta capacidad intelectual y sabiduría. Su obra, *Disquisitionum magicarum libri sex*¹⁴, atacó a dos tipos de enemigos: a los hombres cuya opinión, creencias o actividades contravinieron de alguna manera a la Iglesia y a los demonios, cuya ira contra Dios, presencia terrenal y funcionamiento entre las personas malvadas, ingenuas o desprevenidas cree constantes, reales e innegables. Incluye en la primera categoría a herejes, magos, malféficos, brujas, lamias, nigrománticos, judíos, apóstatas, asesinos, energúmenos,

¹⁴ Tuve a la vista la edición latina de 1608, publicada en Lugduni, pero utilicé la traducción del libro II hecha por Jesús Moya en 1991. La primera edición se ubica justo en el cambio de siglo: 1599 y 1600.

supersticiosos, adivinos, astrólogos y una amplia gama de oficiantes de prácticas mágicas que, desde su punto de vista, desobedecían las leyes divinas o perjudicaban el adecuado funcionamiento de la religión.

Del Río no es especialmente difamador del género femenino, al menos no más que el resto de teólogos cuyo centro de atención se ubica más en los hechos transgresores y las intrigas diabólicas entre los hombres que en los sujetos. Aspecto que comparte con Pedro Ciruelo. Reproduce una gran cantidad de casos extraordinarios, que refuta, corrige o da por verdaderos, en los cuales las mujeres aparecen como protagonistas, desde alguna esposa que haya dado a luz a un ser monstruoso hasta la bruja que hechiza a sus enemigos, pero no dedica un apartado de su extensa obra para denostar la identidad de las mujeres y argumentar el porqué ellas, en particular, son proclives al mal diabólico. Eso sí, su creencia en brujerías, aquellares, pactos diabólicos y toda serie de amenazas demoniacas es contundente.

Contemporáneo de Pedro Ciruelo y autor de una obra similar, fray Martín de Castañega sí incluye un capítulo para explicar la presencia mayoritaria de la mujer en las oscuras artes mágicas. Los aspectos que señala lo relacionan con una lectura previa: todo indica que Castañega leyó el *Malleus maleficarum* o a alguno de sus comentaristas. Bien lo señala uno de los actuales editores de su obra: «Por otro lado, parte de las raíces de la acendrada misoginia que rezuma la obra, puede achacarse a la influencia del *Malleus*, sin descartar por supuesto la lectura de algunos otros autores comentados» (Muro Abad 1994: XXXVI). También es posible que la continuidad de la tradición prejuiciosa haya sido tan fuerte que estuviera ya imbricada en los procesos educativos por los que atravesaban los frailes seculares y regulares.

El breve capítulo quinto «Porque destos ministros diabolicos ay mas mugeres que hombres» del *Tratado de las supersticiones y hechicerías* contiene interesantes aspectos para entender la continuidad de la relación entre la mujer y la bruja¹⁵. Más que hacer un esfuerzo por explicar los motivos, debilidades o carencias de las mujeres para convertirse en acólitas de Lucifer, o sea, los de aquellas relacionadas con la brujería, el autor las clasifica enumerando sus fallos o errores directamente, de acuerdo a los dictámenes desfavorecedores.

A su juicio, entonces, hay más mujeres que hombres entre los ministros del diablo porque, primero, ellas han sido apartadas de las labores religiosas, así que el demonio, siempre con el afán de remedar y parodiar las ceremonias cristianas,

¹⁵ En la Nueva España, fray Andrés de Olmos redactará en náhuatl una versión del tratado de Castañega, el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, datado en 1553, adaptando y enfocando el intento doctrinal para las circunstancias especiales que presentaba la evangelización de México. El capítulo en cuestión, salvo la aplicación y el cambio de destinatario y de tipología femenina acusada (para el caso, la indígena) presenta el mismo contenido.

les confía la administración de su iglesia negra, una iglesia en la cual cada acto imita sacrílegamente a los ritos oficiales¹⁶. Segundo, son fáciles de engañar debido a la herencia de Eva, la primera engañada; tercero, son más curiosas por naturaleza y desean obtener conocimientos ocultos; cuarto, son charlatanas e incapaces de guardar secretos, así que comunican una a otra sus inquietudes; quinto, son iracundas y vengativas, pero débiles, por lo tanto piden al demonio que les ayude; y sexto, mientras que a los hombres que saben realizar actos hechiceros gracias a poseer algún conocimiento arcano se les llama nigrománticos, a las mujeres, dado su desconocimiento de artes y ciencias no se les puede llamar nigrománticas, sino brujas o alguna variable. Este último aspecto obliga a una reconexión entre la realidad de la magia al seno de la sociedad y la diferenciación de género que el oficio implica. Efectivamente, gracias a la exigencia de reconocimiento de algunos filósofos renacentistas, la denominación social relacionada al saber oculto hace de un hombre con conocimientos herméticos un mago, un nigromántico, un sabio, en última instancia; en cambio, convierte a la mujer en posesión de similares bagajes ocultos, en una bruja, sorguina u otros términos despectivos. En ambos casos, la conexión diabólica se debe a un pacto expreso, no a ciencias ni artes (Castañega 1994: 20-21).

Finalmente, el autor considera que también la mujer recurre al demonio antecediendo o su concupiscencia o su avaricia. Indica que las mujeres traban amistad con el demonio más fácilmente si son viejas y pobres; pues siendo ya viejas los hombres no las buscan para saciar sus apetitos carnales, y si son pobres no se conforman con su destino y esperan obtener riquezas del diablo, vanamente, pues las engaña (1994: 21). En ambos casos, el aspecto que se reprueba consiste en la supuesta insaciabilidad sexual de las mujeres. Desde esta perspectiva, el cuerpo femenino exige atención erótica y la busca mediante la lozanía de la juventud o la compra de favores. Ser joven o ser rica garantizaría a cualquier mujer continuar gozando de las caricias de los hombres. En este autor y en la mayoría de los demonólogos el factor erótico es de suma importancia, a tal grado que en la mayoría de tratados, directa o indirectamente, se reitera la convicción de una tendencia maligna del uso del cuerpo, en especial el de la mujer, mediante la relación de episodios descriptivos o sugerentes de una desenfrenada e indiscriminada actividad sexual, claramente fantástica y reveladora de la necesidad de desahogo erótico social.

La obra de Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, esencial en la historia de la brujería, ofrece algunos visos de inconsciente

¹⁶ El autor los llama «excrementos». Algunos otros tratadistas e inquisidores también usaron el concepto. Se trata de los ritos sacramentales de la liturgia católica, pero efectuados por los seguidores de la secta de los brujos para adorar a Satán. Es posible ver en esto un antecedente de la inversión de la eucaristía que luego constituyó la dramática misa negra.

ambigüedad frente a la mujer¹⁷. Por un lado, al describir algunas costumbres locales, el autor parece seducido momentáneamente por la belleza y actitud festiva de las mujeres del País Vasco; por otro, como sus correligionarios, es un crédulo acusador, un férreo inquisidor que intenta explicar por qué las mujeres devienen en brujas y afirma que son mayoría en la práctica de hechicerías y en la asistencia al aquelarre. De inicio, esta búsqueda de explicaciones le inspira un parangón:

[...] las mujeres sólo comen manzanas, sólo beben jugo de manzanas, lo cual les proporciona la ocasión para que muerdan con agrado esta manzana prohibida, que hizo propasarse y quebrantar la prohibición del mandamiento de Dios a nuestro primer padre. Son Evas que seducen de buena gana a los hijos de Adán y, privadas de cerebro, viven en las montañas en absoluta libertad y simpleza, como Eva en el paraíso terrenal. Escuchan a hombres y demonios, prestando atención a cuantas serpientes las quieran seducir (Lancre 2013: 45).

Lancre da la impresión de ser un asombrado extranjero recorriendo la comarca de Euskal Herria, específicamente Laburdi, donde todos los habitantes son brujos o saben algo al respecto. Sin embargo, su tránsito por el País Vasco distó de ser inocuo: tras de sí dejó una estela de acusaciones, torturas y muertes, cercana al genocidio. Tal era su empeño por exterminar a los brujos que se hizo acompañar de una detectora de brujas, una jovencita que supuestamente reconocía en el cuerpo de las sospechosas la *stigma diaboli* o marca del diablo. De tal suerte que se erigió en uno de los constructores y ampliadores del mito de la brujería, porque, gracias a su texto, a caballo entre la crónica y el tratado, resulta claro que interpretó muchas costumbres locales y tradiciones folclóricas como ritos mágico-diabólicos, e inoculó en las comunidades que visitó y asoló las estructuras semánticas propias de la brujería. Con él, muchas personas procesadas aprendieron qué era un aquelarre cargado de sentido diabólico. Mujeres que nunca antes habían considerado que su asistencia a las fiestas fueran motivo de escándalo, infidencia, apostasía o pacto con el diablo, fueron inducidas a aprender el mito de la brujería y narrar sus festejos como si fueran orgías diabólicas. Y, por supuesto, la diferenciación tendenciosa entre el bien y el mal que adjudica a un género los errores más graves de la conducta humana, según el mito de la brujería, sumó una voz más, la que, a semejanza de Kramer y Sprenger, combina la práctica inquisitorial de campo con la teoría demonológica.

Lancre dedica el «Discurso III. El porqué hay más mujeres brujas que hombres, y de cierta clase de mujeres, llamadas benedictas, que en el país de Laburdi tienen como sacristanas» (2013: 51-56) a afirmar las consabidas características

¹⁷ Tengo a la mano una versión electrónica de la edición francesa de 1613, pero he utilizado la traducción al idioma castellano, específicamente la tercera edición, del año 2013.

negativas de las mujeres que las acercan por necesidad al servicio de Lucifer. Las críticas son más o menos semejantes a las ya referidas por los demás letrados, habida cuenta de que le basta aseverar que está demostrado que «[...] la mujer tiene más inclinación natural a la brujería que el hombre, siendo ésta la razón por la que hay más mujeres brujas que hombres, y aunque el motivo para que eso sea así quizás sea un secreto divino, sí podemos emitir aquí alguna razón probable» (2013: 51-52). Para este inquisidor la naturaleza proclive a la desmesura, la falta de control del cuerpo, el imperio de los sentidos, la animalidad desbocada e inevitable de la mujer constituyen las razones esenciales de su papel de bruja y, en especial, de su asistencia gustosa al aquelarre, el acontecimiento esencial que más le preocupa y tiene por real en todos sus aspectos, escenas y maldades que ahora se califican de fantasías misóginas. Así lo sintetiza:

La causa sería más bien la fuerza de la avidez salvaje que empuja y reduce a la mujer a excesos, a los que se entrega de buena gana para gozar de sus apetitos, para vengarse o para conocer otras novedades y curiosidades que se ven en dichas asambleas. Todo lo cual ha movido a algunos filósofos a clasificar a la mujer entre el hombre y la bestia bruta (2013: 52).

El silogismo se enuncia solo: el mal se revela a través de la imperfección; la mujer es imperfecta, *ergo* la mujer es propensa al mal. Por lo tanto, sobre el discurso censor de la magia prevalece la preocupación de la presencia del mal preternatural entre los hombres. Los agentes activos de esa amenaza son los brujos, de los cuales sobresalen en cantidad y peligrosidad las brujas, pues antes que sirvientes de los demonios son mujeres, es decir, seres imperfectos en los cuales el mal anida o al menos son susceptibles de su asalto y posible convencimiento. Describir este esquema condujo a los demonólogos a marginar y acusar a las mujeres mediante supuestos argumentos y calificaciones, lo que a la luz de la búsqueda actual por alcanzar la igualdad de género sugiere un alto grado de enjuiciamiento misógino; muy a pesar de que varios de los letrados tuvieron en mente más esclarecer el problema que entender a los individuos. Es decir, su diatriba ataca al mal diabólico y a la maldad humana, no a los sujetos, aunque estos encarnen al mal o le sirvan conscientemente de instrumento.

La dificultad de la vinculación del mal en la mujer conduce a una paradoja insalvable, pues, aunque el enemigo y objetivo final sea el diablo, las actividades de la brujería tienen un vehículo identificable a través de la experiencia y el propio discurso —fantástico para la actualidad, real y preocupante según ellos—, ese operador de las intrigas demoniacas es la bruja, una enemiga peligrosa, una mujer que ha renunciado a lo bueno y correcto para abrazar la causa de los rebeldes y sobre cuyo cuerpo necesariamente debe aplicarse el escarmiento, sin miramientos ni complejos de culpa, toda vez que para el sistema religioso lo importante no es

la materia, sino el ánimo. Una mujer que además está siendo engañada por aquellas entidades metafísicas que la cooptaron. La bruja vive y muere en el error justo por ser primero mujer, debido a sus carencias e imperfecciones consideradas naturales por un sistema ideológico que así la define, o guarda silencio cuando se ve incapaz de reconocer su identidad: «Muchas cosas se pudieran decir de esta palabra, pero otros las dicen, y con más libertad de lo que sería razón» (Covarrubias Orozco 1611: f. 558r)¹⁸.

¹⁸ Respecto al vocablo «mujer», Centini cita el libro *La Somme des pechez* en su primera edición de 1584 para indicar la manera como se interpretaba la palabra latina *mulier*, mediante un acróstico revelador de varios prejuicios negativos: «M: la mujer malvada es el mal de los males; U: la vanidad de las vanidades; L: la lujuria de las lujurias; I: la ira, la cólera de las cóleras; E: la furia de las furias (alusión a Erinia); R: la ruina de los reinos» (Centini 2002: 29). Tuve a la vista y revisé dos ediciones del tratado, la de 1587 (París, por Arnold Sittart) y la de 1599 (Tournon, por Claude Michel) y no encontré este párrafo. Sin embargo, a menos que sea un error de referencia de Centini, sí debe aparecer en la edición de 1584.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, santo Tomás de (2005). *Suma de Teología IV. Parte II-II 8b*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARDEVINES ISLA, Salvador (1621). *Fábrica universal y admirable de la composición del mundo mayor, a donde se trata desde Dios hasta nada y del menor, que es el hombre*. Madrid: Diego Flamenco.
- CASTAÑEGA, fray Martín de (1994). *Tratado de las supersticiones y hechizeries y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Juan Roberto Muro Abad (ed.). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- CENTINI, Massimo (2002). *Las brujas en el mundo*. Barcelona: De Vecchi.
- CIRUELO, Pedro (2005). *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Valladolid: Maxtor.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Diccionario de Autoridades* (1726) <<http://web.frl.es/DA.html>> [Consulta: 01/03/2019].
- GUAZZO, Francesco Maria (1988). *Compendium maleficarum*. Isaac Pradel Leal (trad.). Alicante: Editorial Club Universitario.
- HOPE ROBBINS, Rossell (1991). *Enciclopedia de la brujería y demonología*. Madrid: Debate.
- KRAMER, Heinrich y Jacobs SPRENGER (2016). *Malleus maleficarum o El martillo de los brujos*. Barcelona: Iberlibro.
- LANCRE, Pierre (2013). *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*. Elena Barberena (trad.). Tafalla: Txalaparta.
- OLMOS, fray Andrés de (1990). *Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553*. Georges Baudot (ed.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ORTIZ, Alberto (2015). *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*. Barcelona: Oblicuas.
- RÍO, Martín del (1991). *La magia demoníaca*. Jesús Moya (trad.). Madrid: Hiperión.
- VILLENEUVE, Roland (1970). *El universo diabólico*. Madrid: Felmar.
- VILLENEUVE, Roland (1998). *Dictionnaire du diable*. Paris: Omnibus.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial.

Recibido: 05/04/2019

Aceptado: 20/05/2019



LA COMPRENSIÓN MÁGICA DE LA FEMINIDAD.

OPINIONES DEMONOLÓGICAS ACERCA DE LAS MUJERES Y LAS BRUJAS

RESUMEN: La opinión común actual ha señalado y reprobado la contundente misoginia de la idea tradicional que malignizó a ciertas mujeres en momentos críticos de los siglos pasados, calificándolas de brujas y de enemigas conspiradoras contra la fe cristiana mediante un pacto diabólico y fantásticas actividades transgresoras, como el vuelo nocturno y la asistencia a los aquelarres. En esta construcción ideológica y social los tratados en contra de la magia y las supersticiones colaboraron directamente. Con todo, todavía falta análisis y discusión respecto a la manera en que los tratados demonológicos vincularon a la mujer con las prácticas mágicas y cómo se reprodujo ese dictamen a través de distintos textos dedicados a controlar, en lo posible, toda tendencia heterodoxa.

PALABRAS CLAVE: mujeres, brujas, censura, inquisidores, demonología.

*THE MAGICAL UNDERSTANDING OF FEMINITY.**DEMONOLOGICAL OPINIONS ABOUT WOMEN AND WITCHES*

ABSTRACT: *The current common opinion has pointed out and reprobated the overwhelming misogyny of the traditional idea that malignated certain women at critical moments of the past centuries, calling them witches and conspiratorial enemies against the Christian faith through a diabolical pact and fantastic transgressive activities, such as flying night and attendance at covens. In this ideological and social construction, treaties against magic and superstitions collaborated directly. However, there is still a lack of analysis and discussion regarding the way in which demonological treaties linked women to magical practices and how that opinion was reproduced through different texts dedicated to control, as far as possible, any heterodox tendencie.*

KEYWORDS: *women, witches, censorship, inquisitors, demonology.*

EL ESCÁNDALO DE *LA CELESTINA*: MAGIA Y ACUMULACIÓN PRIMITIVA EN LA ESPAÑA DEL HOLOCAUSTO (1486-1507)¹

VÍCTOR M. PUEYO ZOCO

Temple University – Philadelphia, PA, EE.UU.

vpueyozo@temple.edu

No es que la cuestión de la magia haya ocupado un lugar marginal en la bibliografía celestinesca. Atrás quedan, en la distancia, trabajos importantes como los de Patrizia Botta (1994) y Dorothy Severin (1993; 1995) en los años noventa, que encontrarían un amplio eco en los de las generaciones posteriores. Una parte no despreciable de ellos indaga vestigios de textos y autores de la biblioteca clásica en la redacción del conjuro, como Lucano (Severin 2006), Apuleyo y Petronio (Padilla Carmona 2017: 236) o san Justino y san Cipriano (Lozano Renieblas 2005: 153-64); otros libran una acalorada querella sobre la veracidad del conjuro, que enfrenta a quienes señalan el carácter artificiosamente literario del texto (Pérez Priego 2000) contra los que prefieren subrayar sus afinidades con auténticos sortilegios medievales (Russell 1978: 241-76), como los que combate el libro V del famoso *Formicarius* de Johannes Nider (Lara Alberola y Montaner 2016: 447-449). La duda no es baladí, puesto que en ella podría cifrarse la diferencia entre el pasatiempo lúdico de una mera hechicera y un verdadero acto de brujería. Finalmente, hay contribuciones que van más allá del análisis de este conjuro en sí o de sus fuentes remotas. Me refiero a las que ponen su acento en la reivindicación del libre albedrío de Melibea (Cárdenas Rotunno 2001: 371-374; López Griguera 2005: 111-24; Canet 2000: 201-211) frente a las que insisten

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

en la efectividad de la *philocaptio* urdida por Celestina (Severin 1995; Dangler 2001: 19-50); guerra abierta de posiciones que no deja de plantear una suerte de dilema para el feminismo liberal: si el conjuro surte efecto y condiciona el comportamiento de Melibea, eso limita su capacidad de amar libremente, pero, si no es así, la mediación de Celestina se torna irrelevante y, con ella, también sus mañas profesionales como curandera y cocinera de afrodisíacos, que Rojas trataría de descalificar asociándolas a la brujería.

Los debates son tan inagotables como la bibliografía misma. Pero la pregunta de fondo, la que en todo momento debió protagonizar el estado de la cuestión, sigue sin ser abordada de manera frontal en ninguno de estos trabajos. *La tragicomedia de Calisto y Melibea*, el libro que con el paso de los siglos hemos acabado conociendo como *La Celestina*, es ante todo un libro sobre una mujer con fama de hechicera que vive o malvive en la Europa de finales del siglo xv, mientras cientos de mujeres están siendo arrojadas a la hoguera bajo la sospecha de ser brujas, esto es, acusadas de cometer crímenes que son (no solo, pero, sobre todo) crímenes femeninos. Y esta situación, la situación en la que Celestina existe, la situación alrededor de la cual irremisiblemente y para siempre pivota la trama de la tragicomedia, es una situación que permanece ausente del grueso de los debates sobre la obra, por lo menos en tanto permanecen ausentes también términos como «feminicidio», «acumulación primitiva» o «cercamiento y privatización de los bienes comunes». Esta es la situación a la que me quiero referir en lo sucesivo como el escándalo de *La Celestina*.

Hechicera o bruja, papagayo de una longeva tradición literaria o verdadera «cliéntula» del demonio, Celestina comparece en este extraño drama cortesano y su presencia es en sí misma una anomalía que demanda una explicación. ¿En qué se basa el triunfo del relato de una hechicera en 1499 si la brujería, como afirma Severin, «was not a particularly hot topic in Spain at the end of the fifteenth century» (1993: 11)? Y más aún: ¿por qué ocupa la hechicera/medianera el centro del relato, «muy alejada» —como bien recuerda Padilla Carmona— «de su papel secundario en los antecedentes clásicos que venían desde la comedia griega» (2017: 231)? Estas son las preguntas que pretendo contestar en lo sucesivo. Después de sortear todos los obstáculos exegéticos, tras recorrer los múltiples meandros que nos llevan del nacimiento a la desembocadura del texto, uno sigue teniendo la sensación de que algo se nos sigue escapando entre los dedos, de que hay un elefante en la habitación de la crítica celestinesca y de que ese elefante es —y sigue siendo— Celestina.

1. LA DIALÉCTICA EN EL BURDEL: DE MARX A FEDERICI (Y DE FEDERICI A MARX)

Quizá lo más curioso de estas preguntas es que ya han sido contestadas. En su influyente *Calibán y la bruja*, publicado originalmente en 1998, Silvia Federici

lanzaba una provocativa tesis que todavía está por ponerse a prueba en el ámbito de los estudios celestinescos. Esta tesis podría formularse de manera muy simple así: el capitalismo no es, contra lo que el sentido común dialéctico parece dictar, lo opuesto al feudalismo; el capitalismo temprano (el primer mercantilismo europeo) es, políticamente hablando, el nombre de la contrarrevolución feudal encargada de reprimir las luchas anti-feudales que se habían desarrollado desde al menos mediados del siglo xiv, especialmente desde que empezara a recrudecerse el proceso de *enclosure* o cercamiento de tierra arable en toda Europa. Es decir, no es que las relaciones de producción capitalistas vinieran a negar las estructuras feudales, sino que lo que negaban era esa negación previa o negación interna (el cuarto término de la dialéctica) que Fredric Jameson (1973) y Slavoj Žižek (2008: 180-182) llamaron mediación evanescente (Pueyo 2012). Esto afecta de manera crucial a la situación de las mujeres en la transición al modo de producción capitalista. El cándido «pasar página» de la historiografía liberal (con su imagen del individuo «libre» que se afirma contra los obstáculos del feudalismo y los niega o reniega de ellos) implica que el patriarcado es una especie de residuo que se cura con más liberalismo. Federici, en cambio, contiene que el patriarcado no es a finales del siglo xv un residuo feudal, sino el resultado del largo proceso de cercamiento que privatiza los espacios y quehaceres que solían ser comunes en las zonas rurales:

En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo; todo el trabajo contribuía al sustento familiar. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real. Si tenemos también en consideración que en la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares, y que la mayoría de las tareas realizadas por las siervas (lavar, hilar, cosechar y cuidar los animales en los campos comunes) eran realizadas en cooperación con otras mujeres, nos damos cuenta de que la división sexual del trabajo, lejos de ser una fuente de aislamiento, constituía una fuente de poder y de protección para las mujeres. Era la base de una intensa sociabilidad y solidaridad femenina que permitía a las mujeres plantarse en firme ante los hombres, a pesar de que la Iglesia predicase sumisión y la Ley Canónica santificara el derecho del marido a golpear a su esposa (Federici 2010: 40-41).

La fractura entre la esfera de la producción y la de la reproducción se gesta de hecho en el interior de una lógica ya plenamente capitalista, que distingue entre trabajo asalariado del que no lo es y que privilegia el primero. El trabajo reproductivo, que dependía en gran medida de las mujeres en la aldea feudal, se categoriza como no asalariado y permanece fuera del tráfico de los tratos y contratos que propician la creciente proletarianización de las masas campesinas en el escenario

urbano. Muchas mujeres como Celestina o como Lozana advertirían esta brecha y no tendrían más remedio que buscarse la vida en la ciudad participando de los mercados informales que quedan fuera del más formal o mercado propiamente dicho. Incapaces de vender su fuerza de trabajo como mujeres, venden su cuerpo o los cuerpos de otras mujeres (Elicia, Areúsa) y se transforman en prostitutas o medianeras para rellenar el vacío dejado por la desvalorización del trabajo reproductivo en el naciente mundo capitalista. Esta es precisamente la justa crítica que Federici dirige a Karl Marx desde un feminismo marxista: su olvido del papel que la desvalorización del trabajo reproductivo jugó en el proceso de acumulación primitiva que cimentó el actual régimen de desigualdad ya entre los siglos xv y xvi.

En el primer libro de *El capital*, Marx, recordemos, carga en la cuenta de este proceso a dos víctimas. Por un lado, señala a los campesinos expulsados de sus tierras por las compras, subastas públicas y anexiones ilegales de tierras del común, primero de manera ilegal y luego ya (a partir de 1604 en Inglaterra, algo más tarde en España) bajo el amparo de la ley. Estos, a veces jornaleros, pero casi siempre pequeños propietarios, engrosarán el nuevo contingente de trabajadores desterrados y sin tierra que Marx llamó proletariado (2007: 784-849). España estuvo lejos de ser una excepción a esta lenta dinámica de apropiación. En Andalucía, por ejemplo, se fijan desde la Reconquista dos tipos de propiedad de la tierra: la privada y la comunal, a la que pertenecen los bienes concejiles. Estos, a su vez, se subdividen en «*bienes de propios*, cuya explotación iba en beneficio del concejo y *bienes comunales* de cuyo provecho se servían todos los vecinos de la comunidad» (Carmona Ruiz 1995: 54). Los bienes de propios son, tal y como los definen las *Siete Partidas*, aquellos bienes inapropiables «que pertenecen al pro comunal de toda la cibdad o villa» (Alfonso X «el Sabio» 1807: 713). Los bienes comunales, también detallados en el código de Alfonso X, son por contra aquellos que, no pudiéndose sujetar a la propiedad privada, tampoco generan renta en pro del concejo, pudiendo ser libremente aprovechados por todos los habitantes de la villa. Aquí habría que contar las llamadas tierras baldías o realengas, tierras que no estaban destinadas al cultivo, pero cuya explotación se consideraba de derecho común, ya fueran utilizadas para el ganado o para la obtención de materias primas necesarias para el sostenimiento diario (Carmona Ruiz 1995: 61).

La usurpación sistemática de estas tierras comienza en el siglo xiv y se intensifica a lo largo del xv. En el caso de Andalucía, lo hace con la apropiación de tierras concejiles, las ampliaciones ilegales de tierras de la dehesa y la eliminación de distintos derechos comunales, como el pastoreo común del ganado. Al mismo tiempo, los terrenos baldíos o de uso comunal fueron monopolizados, «no solo por los vecinos del común, sino por la nobleza y los oficiales del concejo, quienes aumentaron sus posesiones a costa de las tierras de titularidad pública» (Carmona Ruiz 1995: 81). No obstante, las principales usurpaciones fueron realizadas

por los miembros de la oligarquía local, escudados en el poder político que ostentaban. Las Cortes de Toledo de 1480 intentaron restituir los terrenos y bienes usurpados, pero las audiencias se dilataban constantemente y las campañas de la Guerra de Granada dificultaron todavía más una reposición inmediata (Carmona Ruiz 1995: 96). ¿Era esta una situación exclusiva de Andalucía? En modo alguno. Alberto Marcos Martín analiza la apropiación de tierras y bienes comunes en el espacio de la cuenca del Duero (actual Castilla y León). En su estudio se refiere a los bienes de propios y comunes como propiedad municipal, en tanto señalan «una capacidad de gestión y usufructo común» (Marcos Martín 1997: 59). Como Carmona Ruiz, identifica la usurpación de tales bienes, entre los siglos xiv y xv por parte de la oligarquía nobiliaria, que continuaron y aun se incrementaron a lo largo del seiscientos. Llama la atención sobre la intervención de los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo, para agregar que fue también la Corona la que promovió «estos abusos o al menos creó las condiciones necesarias para que pudieran producirse» (Marcos Martín 1997: 72)².

Por supuesto, la acumulación primitiva de tierras y plusvalías no dependía solamente de la expulsión del campesino del procomún, pariente cercano y condición de posibilidad del pícaro. Marx cargaría también en su cuenta el sacrificio de varios millones de cuerpos indígenas en el contexto del mayor cercamiento de suelo virgen conocido por la humanidad, donde a comienzos del siglo xvii los españoles se habían apropiado de aproximadamente un tercio de las tierras comunales indígenas bajo el sistema de la encomienda (que es, entre otras cosas, un tipo concreto de cercado ratificado por las Leyes de Burgos de 1512). Pero Marx, denuncia Federici, obviaba una tercera víctima propiciatoria que suele ocupar en los textos literarios de la época el lugar de la tercería y cuyo análisis resulta inexcusable cuando hablamos de *La Celestina*. La venta de la fuerza de trabajo explica los trazos más gruesos del desarrollo capitalista en su primera fase mercantil, pero no acaba de poner en valor el «trabajo reproductivo o trabajo pasivo»; su dimensión, digamos, «biopolítica». Este es un trabajo que escapa a la retribución salarial y que reclama su propia literatura, donde «el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia» (Federici 2010: 29). No me parece en absoluto arriesgado postular que *La Celestina* misma es el primer y el mejor exponente de aquella literatura, que conocerá una feroz y feraz progenie.

² Además de estas usurpaciones en España, José Luis Martín Martín (1990: 33-35) se refiere a otros tipos de «utilización privativa», que incluyen «la particularización de uso», es decir, «la decisión concejil de suspender el aprovechamiento colectivo de determinados bienes para entregarlos a un particular», así como «la privatización absoluta de adquisición de la propiedad del antiguo bien común por una sola persona o familia» (33-34). Igualmente, destaca la apropiación de las rentas por parte los mayordomos y arrendadores al negarse a devolver lo pactado para usos comunes.

Esto ilustra, ciertamente, el estatuto de Celestina como medianera, madama o sultana del lenocinio, traficante de virgos, etc. Pero ¿qué tiene que ver con la brujería? Naturalmente, todo. Cuando estas mujeres traten de recuperar las prestaciones del valor perdido a través de una gestión del cuerpo en la esfera pública (prestaciones que sí obtenían cuando el trabajo reproductivo era comunitario), el desempeño de este trabajo reproductivo no asalariado va a contemplarse alternativamente de dos maneras: a) desde el punto de vista de la nueva ideología mercantilista, se trata de un trabajo improductivo que debe realizarse en la esfera privada de la domesticidad, cuyos contornos ahora se definen por contraposición al ámbito público del trabajo; y b) desde el prisma de la vieja ideología feudalizante, este trabajo es practicado en un lugar fuera de lugar, es decir, fuera del orden de signaturas providencialmente impuesto para seguir garantizando la lectura del mundo; esto lo convierte, automáticamente, en un trabajo diabólico. De esta manera, y en el trenzado ideológico que establece la problemática de la transición, la dejación de las funciones domésticas en la esfera privada no tarda en granjearse acusaciones de brujería. Es por esta razón que las brujas son representadas cabalgando sobre una escoba ya en textos misóginos franceses como *Le champion des dames* (escrito en 1451, pero impreso en 1485) y, por ello, que algunos de los cargos criminales más frecuentes que pesan sobre estas «brujas» (a menudo retratadas como mujeres ajadas de úteros yermos, e.g., nuestra «puta vieja Celestina») son la ingesta de niños y su capacidad de provocar la impotencia en los hombres³. Sobra decir que la supuesta improductividad —i.e., esterilidad— del trabajo reproductivo no asalariado se manifiesta también en la continua condena del mercado del sexo, que Celestina, madre-que-no-es-madre, representa sobradamente, así como en la tendencia a la masculinización de la bruja, que explica la alusión a Celestina como una «vieja barbuda»⁴. Mención dilatada, pero no aparte, merecerían todos aquellos conjuros o *cantrips* que escenifican la comisión mágica de tareas domésticas —platos que se lavan solos, menús que prepara una mano invisible como la de Adam Smith— y que sobreviven todavía vinculados a la brujería en

³ Lo primero, todavía en textos como el *Compendium maleficarum* de Francesco Guazzo (1608). Ver Martin Le Franc (1485: f. 105v) y Guazzo (2012: 33). La relación entre magia e impotencia goza de una no menos fecunda suerte. Catherine Rider (2006) advierte de su proliferación en los tratados y debates médicos del siglo xv. El propio *Malleus maleficarum* había estado «particularly interested in the relationship between witchcraft and sex, but the notion that witches attacked fertility seems to have been widespread, and it fitted in well with the idea that witches attacked whatever was central to Christian society» (Institoris y Sprenger 2006: 187).

⁴ No hay que olvidar que las parteras, como participantes de un parto que no es el suyo, son también el blanco de estos libelos, empezando por la obra de Heinrich (Kramer) Institoris y Jakob Sprenger: «No one does more harm to the Catholic Faith than midwives. For when they do not kill children, then, as if for some other purpose, they take them out of the room and, raising them up in the air, offer them to devils» (1970: 66).

las películas de la factoría Disney. Pero erraríamos el tiro si limitáramos el alcance de las acusaciones de brujería al desempeño de o a la falta de empeño en quehaceres domésticos. No se plantea exactamente que mujeres tocadas por la varita de un súbito liberalismo desearan zafarse de estos quehaceres e incorporarse a un nuevo mercado de trabajo ciudadano, que sería tan poco halagüeño para ellas como para sus homólogos masculinos. De hecho, algunas sí lograban hacerlo, con varia suerte, mientras que la mayoría simplemente trataba de seguir ejerciendo precariamente aquel trabajo reproductivo que otrora conviviera de manera indistinta con el productivo en tanto del procomún⁵.

Celestina misma combina varios de estos empleos para ganarse la vida, tal y como refrenda un famoso pasaje en boca de Pármene: «Ella tenía seis oficios, conviene a saber: labradora, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito de hechicera» (Rojas 2011: 54). Lucrecia amplía la nómina de ocupaciones a más de treinta: «perfuma tocas, hace solimán, y otros treinta oficios; conoce mucho en yerbas, cura niños, y aun algunos la llaman la vieja lapidaria» (Rojas 2011: 115). Y a este prolífico currículum habría todavía que añadir el trabajo de partera, que la propia Celestina nos revela cuando menciona que Calisto tiene veintitrés años, pues «le vido nacer y le tomó a los pies de su madre» (Rojas 2011: 133).

El problema no es, por tanto, el acceso de la mujer a un salvífico mercado (tesis que podría guarecerse en el feminismo liberal de Severin y en su tesis, parcialmente cierta, del «empoderamiento» de las mujeres), ni siquiera la mercantilización en sí de oficios que se consideraban femeninos y que podrían haber conservado su valor en el mercado; el problema es la devaluación y el progresivo cercamiento del legado de saberes y quehaceres que beneficiaban a la comunidad y que sobrevivían agazapados en el estómago del mundo estamental. El prestigio de estos saberes, que después en efecto será parcialmente redimido por el patriarcado mediante su reglamentación y su profesionalización, no debe subestimarse. Todavía Melibea llama a Celestina «mujer bien sabia y maestra grande» (Rojas 2011: 223), en una apreciación —valorización del trabajo, al fin y al cabo— que sería demasiado fácil atribuir a la ingenuidad del personaje o a la ironía del autor⁶.

⁵ La incorporación de las mujeres a la disciplina del mercado de trabajo durante la Baja Edad Media es un aspecto sobradamente estudiado y documentado en ordenamientos de cortes, fueros municipales, registros mercantiles y burocracia testamentaria. Destaca su participación en el sector artesanal y textil (las sederas), en la hostelería, en la medicina, en el comercio e incluso en las finanzas (Herrero y Pérez Galán 2014; Solomon 1997; Muñoz Fernández y Segura 1988).

⁶ No es la única vez que Melibea o Pármene elogian las destrezas de Celestina. Brinkop nos recuerda que estas «brujas» eran en realidad «mujeres sabias» a las que recurrían «tanto campesinos como ciudadanos en busca de remedios contra enfermedades e infortunios, filtros para el amor y contra la impotencia, ayuda durante los embarazos difíciles y asistencia en los partos» (2014: 42).

2. VOLVER A *LA CELESTINA*

Solo el análisis de esta fractura de las lógicas comunitarias del modo de producción feudal puede en consecuencia evidenciar la clave de aquello sobre lo que *La Celestina* inevitablemente tiene que hablar (incluso si Rojas quisiera abordar otra cosa), que es asimismo la piedra de toque de todo examen serio sobre el fenómeno de la brujería en las formaciones sociales de transición. Al que piense que esta interpretación es exagerada, que la brujería tiene que ver simplemente con la brujería y no con la problemática histórica que se trata de desplegar aquí, habría que remitirle a la intención del autor, que acaso no sea la última palabra sobre la obra, pero sí un testimonio sintomático más y nunca el menos importante. La intención, claramente expresada en la «carta del autor a un su amigo», es reprender a los amantes y sus mentidas razones de amor, no menos que avisar contra los engaños de las alcahuetas y de las «falsas mujeres hechiceras» (Rojas 2011: 6). Esta expresión no debería llamarnos la atención. Rojas podría haberse referido a las falsas hechiceras, lo que sin duda ratificaría el énfasis antes referido en el libre albedrío de Melibea, pero dice «falsas mujeres» (hechiceras), lo que no apunta tanto a la falsedad de las mujeres como hechiceras cuanto, vertiginosamente, a la falsedad de las hechiceras como mujeres⁷.

Tal vez haya que recordar que la palabra «aquelarre» (del vasco *akelarre*, «prado del macho cabrío») reúne en una misma unidad de significado dos semantemas que parecen necesitarse mutuamente para que la palabra tenga sentido: aquelarre significa reunión o tumulto de brujas y aquelarre es el acto mismo por el que dichas brujas invocan al demonio. Federici nota «que el pacto entre la bruja y el Diablo era llamado *conjuratio*, como los pactos que perpetraban frecuentemente los esclavos y los trabajadores en lucha» (2010: 243) a lo largo de la Antigüedad. Pero no hacía falta remontarse al imperio romano para descubrir este solapamiento entre la conjura y el conjuro, entre la solidaridad y la magia. Es sabido que Guibert de Nogent, en su *De vita sua*, llamaba al juramento de apoyo mutuo (pacto por el que los siervos mutualizaban o colectivizaban sus obligaciones para aliviar las cargas señoriales) *mutui adjutorii conjuratio*: «a new and detestable word. Through it the serfs (*capite censi*) are freed from all serfdom» (Kropotkin 1902: 178). No solamente, pues, se estigmatiza la reivindicación del valor añadido inherente al trabajo reproductivo, sino también y, sobre todo, la repentina *comunitas* femenina y masculina que este trabajo generaba y que engrasaba desde

⁷ Como apunta Broedel, con el *Malleus* no solo se justifica la brujería, sino que se implementa una ofensiva contra las mujeres: «Institoris and Sprenger's innovation was not their insistence that women were naturally prone to practice *maleficium* [...] Rather, it was their claim that harmful magic belonged *exclusively* to women that was new» (2003: 175).

dentro el modo de producción feudal, sentando a la vez las condiciones básicas de su propia negación.

En *La Celestina*, los momentos que rememoran y que fugazmente actualizan esta comunidad perdida son más que significativos. Asociados, *more bajtiniano*, al sexo y a la comida, tienen lugar en casa de Celestina y congregan a una servidumbre alborozada que comparte lo poco que tiene en un clima de convivialidad indiferente a la edad, linaje o género de sus participantes. A su alrededor, y mientras este clima prevalece, todo lo que puede disfrutarse en común es común. Por eso Celestina saqueaba tumbas (huesos que no son de nadie, huesos que son de todos) en compañía de su amiga Claudina y, por eso, el robo de seis pares de pollos para pertrechar las despensas del banquete de celebración [«comamos y holguemos, que nuestro amo ayunará por todos» (Rojas 2011: 137)] es llevado a cabo por Pármeno con toda naturalidad. Me refiero al famoso banquete del acto noveno, que debe ser catalogado como un auténtico aquelarre —auténtico porque los aquelarres de «brujas» son la metáfora de estas pequeñas conjuras cotidianas y no al revés— en el sentido que Federici imprime a esta palabra.

Tratemos de imaginar este banquete en un entorno rural. En el páramo urbano de las nuevas relaciones de producción, dispersas y fraccionadas, puede resultar tan anecdótico como una pintoresca escena de costumbres, pero en el marco de las relaciones asociativas de una villa feudal, donde las familias requieren de otras familias para producir y subsistir, debería haber encendido las alarmas de ese señor ausente que Rojas trata de restituir devolviendo la potestad del castigo al Señor que está en los cielos. Elicia y Areúsa no dejan de desprestigiar a Melibea y ponderar los abusos de sus amas, tal y como expresa Areúsa:

¡Oh tía, y qué duro nombre y qué grave y soberbio es «señora» contino en la boca! Por esto me vivo sobre mí desde que me sé conocer. Que jamás me precié de llamarme de otro sino mía [...] Nunca oyen [las criadas] su nombre propio de la boca de ellas; sino ‘puta’ acá, ‘puta’ acullá (Rojas 2011: 152).

Lucrecia, como nota Lina Ruiz Guzmán, «también aparece para completar este *complot*: lleva el mensaje de Melibea y escucha con nostalgia el “alegre tiempo” del que habla Celestina» (21). Tanto es así que no puede evitar decir: «así me estuviera un año sin comer, escuchándote y pensando en aquella vida buena» (Rojas 2011: 155). Este recuerdo todavía palpitante de las relaciones de horizontalidad que vertebraban la institución del servicio en el mundo feudal (y que igualaban a ayos y lacayos, «labranderas» y labradoras, mozos y viejas, amigos y hermanos, hombres y mujeres) es la dimensión más soslayada de la obra, si no su propio modo de latir. Dicho de otra manera: lo que esta historia nos está contando, bajo el barniz dignificante del *affair* entre Calisto y Melibea, es la descomposición

de estas relaciones «improductivas» con la llegada y el triunfo de las relaciones salariales; improductivas, claro está, desde el punto de vista de la nueva ideología burguesa, puesto que en la aldea feudal eran totalmente productivas y necesarias. Ninguna frase, aunque hay muchas que podrían hacerlo, resume mejor esta descomposición que la claudicación del hijo de la Claudina en el doceno auto, cuando finalmente llega a la conclusión de que «sobre dinero no hay amistad» (Rojas 2011: 190) o, lo que es lo mismo, de que donde hay dinero no hay compañero. Y ningún lamento atraviesa tan profundamente el corazón de la obra que el que espeta el pobre Sosia en el acto treceno al enterarse de que Pármeneo y Sempronio han sido decapitados. Los han matado, llora, a «nuestros compañeros, nuestros hermanos...» (Rojas 2011: 200).

Nuestros compañeros, nuestros hermanos. El presente también es historia (solo para un historicismo de anticuario deja de serlo) y la reacción de un lector actual revela mejor que ninguna otra cosa las costuras de la obra, invisibles para unos personajes que sienten el tejido que ciñe sus miembros como una segunda piel. Los estudiantes estadounidenses que leen la obra de Rojas por primera vez asisten sorprendidos al trato extrañamente familiar que se dispensan estos personajes. Los más despistados incluso llegan a confundir a Pármeneo y Sempronio con los hijos de Celestina, al calor de lo que perciben como una asombrosa consanguinidad sin lazos consanguíneos. ¡Cómo no hacerlo, si cuando Celestina se dirige a Pármeneo [«¿Ríeste, landrecilla, hijo?» (43)] lo interpela maternalmente, y cuando Pármeneo responde [«Calla, madre, no me culpes ni me tengas, aunque mozo, por insipiente» (43)] sella el parlamento con un sincero cariño filial! Madres, hijos, hermanos, primos y sobrinos se permutan en este recordatorio de la gran familia extendida de la aldea feudal, que la guerra de intereses individuales del mundo capitalista llevará a la quiebra⁸. Esta es la historia que se nos ha contado y esta es la que

⁸ Los ejemplos de la persistencia de esta gran familia extendida, que existía desde el llamado feudalismo carolingio, abruma al lector: «Dile que viene tu primo y mi familiar», avisa Celestina a Elicia para que esconda a Crito de su amante; «Pármeneo hijo, después de las pasadas razones no he habido oportuno tiempo para te decir y mostrar el mucho amor que te tengo», le dice la vieja al muchacho (al que genuinamente quiere) al comienzo del séptimo auto; «Pármeneo, hermano», llama Sempronio a su amigo y viceversa, casi cada vez que el uno se dirige al otro (Rojas 2011: 33, 115 y 134). Cavallo explica que en la Edad Media las familias eran grupos interfamiliares extendidos: «the tendency for both spouses, or at least for the wife, to marry when very young meant that the new couple often lived with the husband's family in the early stages of marriage. A woman could give birth to all her children [...] before having her own household» (2012: 27). En *La Celestina* se observa esta familia extendida (Areúsa y Elicia son primas. Lucrecia es prima de Elicia y Pármeneo es hijo de Claudina, a quien Celestina ha criado como su hijo, etc.), pero también los que no son parientes se comportan con los demás como si lo fueran, de acuerdo, por cierto, a lo que Marx llamaba forma expandida del valor (estadio previo a la forma general del valor en las economías dinerarias).

no se nos ha mostrado todavía: no tanto el relato de la irrupción de una economía simbólica capitalista que viene a negar el *habitus* feudal (e.g., la lectura canónica de José Antonio Maravall), sino la negación, por parte del modo de producción feudal, de sus tendencias inherentes de cambio, cuya síntesis —negación de una negación— constituye el modo de producción capitalista. Tal precisión teórica supone, en términos prácticos, la diferencia entre poner el acento en la sacrosanta «individualidad» de los personajes (considerada por Maravall como algo estéticamente bueno, algo que los hace redondos, humanos, de carne y hueso, etc.) y enfatizar su carácter comunitario, su pertenencia a esa gran familia extendida que no entiende de parentescos (Maravall 1968: 14-17). En otras palabras: los personajes de *La Celestina* no son mejores por ser más individuales, sino por serlo cualitativamente menos, enredados como están en la familia sin familia de la *communitas* medieval.

Y es que, bajo el esmalte ideológico de un discurso todavía feudal, asoman constantemente los mimbres rotos de una comunidad desplazada, de la que banquetes, carnavales y cónclaves vecinales constituyen apenas una reconstrucción pasajera y un testimonio fúnebre. Una vez más, las palabras de Areúsa son claras a propósito de qué echa de menos una mujer del común y qué le permite recuperar el ejercicio precario de la prostitución:

Que estas que sirven a señoras ni gozan deleite ni conocen los dulces premios del amor. Nunca tratan con parientas ni con iguales a quien pueden hablar tú por tú, con quien digan: «¿qué cenaste?», «¿estás preñada?», «¿cuántas gallinas crías?», «llévame a merendar a tu casa»; «¡muéstrame tu enamorado!», «¿cuánto ha que no te vido?», «¿cómo te va con él?», «¿quién son tus vecinas?», y otras cosas de igualdad semejante (Rojas 2011: 151-152).

No es precisamente el dinero o la sed de autonomía lo que mueve a Areúsa, como una lectura liberalizante de la obra nos empujaría a presuponer casi de manera refleja, sino la nostalgia de una comunidad igualitaria que todavía sobrevivía en la aldea feudal y que se resquebraja en el momento en el que las aldeanas entran a servir a sus nuevas amas en las casas de alcurnia de la ciudad.

La lectura de Federici, o una lectura desde Federici, nos permite finalmente ubicar el papel de Celestina como hechicera (el papel de las mujeres, al fin y al cabo) en este drama. No en vano, desestimar la importancia de las dotes hechiceriles de Celestina y de su importancia en la obra en favor del sempiterno libre albedrío de Melibea significa volver a desvalorizar, más de quinientos años después, el trabajo reproductivo y supuestamente improductivo de Celestina, que es parte de un trabajo común o un trabajo de lo común. Además, la lectura desde Federici nos permite acceder a esa otra «Edad Media» que la lectura liberal-humanista está, disimuladamente o sin querer, barriendo debajo de la alfombra, lectura para la que la brujería y su represión serían solamente vestigios de un remanente católico-feudal

exclusivamente patrocinado por la santa Inquisición⁹. Es cierto que la Inquisición, que, por cierto, no tenía jurisdicción en toda la península, sí fue particularmente virulenta en lugares como Aragón a finales del siglo xv. Pero la realidad es que muchos de los juicios sumarísimos fueron llevados a cabo por tribunales seculares y que la caza de brujas contribuyó más a cicatrizar las diferencias entre la Europa católica y la Europa protestante que a profundizar en su división. Federici documenta con robusta evidencia que el problema de la brujería no es un problema «medieval», sino un problema que tiene que ver con los ajustes que el primer capitalismo necesita hacer para consumir ese proceso en marcha que Marx llamó acumulación primitiva. También es verdad, como Federici misma nota, que entre los siglos vii y viii el delito de *maleficium* estaba tipificado en el derecho teutónico, pero solo para justificar la criminalización de los infieles sarracenos (Federici 2010: 224-25). Solo a partir de mediados del siglo xv comienza la persecución a gran escala, coincidiendo con la aparición de los primeros documentos que contienen descripciones de aquelarres. Entre 1435 y 1487 se escribieron nada menos que veintiocho tratados sobre brujería. De fecha muy cercana a la publicación de la obra de Rojas, 1486, data el tristemente célebre *Malleus maleficarum*. La obra de Heinrich Kramer solo seguía la estela de una reciente bula papal, la *Summis desiderantes* de Inocencio VIII (1484), que señalaba a la brujería femenina como

⁹ Por supuesto, con excepciones notables. Ya José Antonio Maravall (1968) estudiaba cómo el «individualismo» había dado al traste con un mundo que le era ajeno y, aunque nunca llegara a clarificar (mucho menos a teorizar) cuál era la base de esa nostalgia que rezuma por todos los poros de la obra, la destrucción de la comunidad feudal estaba, como si dijéramos, injerta en su argumentación. Lamentablemente, con todo, Maravall no entiende la importancia de la *communitas* en *La Celestina*. Así, a la hora de evaluar uno de esos efluvios de nostalgia en boca de Pármeno (que a su vez está citando algo que le ha oído decir a Celestina), Maravall se pega un llamativo traspies. Pármeno dice en el octavo auto: «de ninguna prosperidad es buena la posesión sin compañía. El placer no comunicado no es placer» (Rojas 2011: 134). Y todo lo que Maravall puede extraer de la cita de Séneca es otra muestra de esa ostentación señorial a la que, para él, se reducen las actitudes de todos los personajes de la tragicomedia; en este caso, el placer de ostentar de Pármeno, que mimetiza el de su señor Calisto: «la ostentación, esto es, la manifestación pública o social de todo lo bueno y rico que se posee o de que se goza, es ley en el mundo de *La Celestina*» (Maravall 1968: 35). La simple reivindicación del gozo de compartir es invisible dentro de este (erróneo) protocolo de lectura. Otro tanto puede decirse del brillante artículo de Raúl Álvarez Moreno (2011). Álvarez Moreno consigue entender como pocos que «los conflictos, inseguridad y caos, de los que la estructura dramática e ideológica de Celestina participa junto a la sociedad castellana, remiten últimamente a la propiedad; en concreto, a cómo se obtienen y para qué se usan los bienes exteriores dentro del código señorial mencionado. Estos dos ejes [son] adquisición/disposición y bien particular/bien común» (14). Sin embargo, cuando se trata de valorar el recuerdo de una edad de oro (ensoñación que comparten Celestina y su prole), Álvarez Moreno solo es capaz de remitirse a la bonanza económica de una Celestina más joven. Asimismo, en fórmulas como el «todo lo mío es tuyo» de Celestina, Álvarez no ve los ecos de una propuesta que tuvo y ha dejado de tener sentido, sino un mero intento de manipulación para ganarse la voluntad de sus secuaces.

una pujante amenaza. Y esto no dejaba a España fuera del tablero. En 1498, por ejemplo, la Inquisición zaragozana condenó a la hoguera a Gracia del Valle, como documenta Eva Lara Alberola. Le seguiría en 1499 (fecha de publicación de *La Celestina*) María, mujer de García Bielsa. También a finales del siglo xv se dan los primeros casos documentados de brujería en el País Vasco, que se multiplicarían en los años subsiguientes cobrándose decenas de vidas, como las de las veintinueve mujeres navarras que fueron condenadas a muerte en 1507 (Lara Alberola 2010: 93). La caza de brujas alcanzó su cénit entre 1580 y 1630, es decir, en la época en la que las relaciones feudales ya estaban dando paso a las instituciones económicas y políticas propias del capitalismo mercantil. La *Constitutio criminalis Carolina* —el código legal Imperial promulgado por Carlos V en 1532— establecía que la brujería sería penada con la muerte; hablamos, naturalmente, de un código civil diseñado para garantizar la salud de la república en el contexto del mercantilismo, no de un catecismo religioso. Federici se sacude de esta manera otro de los mitos intemporales de la vulgata crítica liberal, el que consiste en culpar de todo a la superstición feudal, a la religión católica y a la Inquisición con el fin de vindicar una mayor dosis de laicismo y de beatífico libre mercado.

Esto no significa, claro está, que existiera una campaña orquestada por parte de los poderes económicos y políticos para garantizar la acumulación de plusvalías a partir de la devaluación de la reproducción de la fuerza de trabajo, al menos no como agenda explícitamente articulada en los términos de una racionalidad instrumental capitalista. Por el contrario, lo que encontraremos es una articulación ideológicamente feudal de esta empresa, donde la conceptualización de estas mujeres como brujas y, por tanto, como adoradoras del demonio, solo evidencia la persistencia de los binomios «servicio bueno/servicio malo» y «señor bueno/señor malo», a través de los cuales y solo a través de los cuales el engranaje de la acumulación se puede poner en marcha. Esta es quizá la mayor debilidad del análisis de Federici: su incapacidad de conjugar el desfase entre el nivel político-económico del análisis y el nivel ideológico del mismo, que requeriría un retorno al Marx de Althusser y a su concepto de desarrollo impar (1997: 312). Su tesis a propósito de la relación entre la brujería y el régimen de acumulación primitiva, sigue siendo, sin embargo, absolutamente válida: más del 80 % de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa en los siglos xvi y xvii por el crimen de brujería fueron mujeres. De hecho, fueron perseguidas más mujeres por brujería en este periodo que por cualquier otro crimen, excepto, significativamente, el de infanticidio. Esto prueba que la herejía en sí misma no constituye una explicación suficiente. Otra diferencia entre las meras persecuciones de herejes y las de las brujas en el siglo xvi es que las acusaciones de perversión sexual e infanticidio contra las brujas tenían un papel central y estaban acompañadas por la virtual demonización de las prácticas anticonceptivas, o de las hierbas y ungüentos que se procuraban con tal fin y

que recibían el previsible nombre de *maleficia*¹⁰. Significativamente, o poco significativamente a estas alturas de este trabajo, la elaboración de estos maleficios es una de las especialidades de Celestina, como confirma la irrepetible visita guiada que Pármeno nos brinda a su curiosa rebotica en el primer auto (Rojas 2011: 38-39).

Sorprende, en este sentido, la omisión generalizada del trabajo de Federici en la bibliografía celestinesca, mucho más todavía a la luz de la enorme resonancia internacional de que este trabajo, traducido a varios idiomas, ha gozado en otras áreas disciplinarias¹¹. Lo que sin ánimo de herir ninguna susceptibilidad me he permitido llamar «el escándalo de Celestina» se robustece, de hecho, sobre la base de este silencio, por desgracia habitual en cierto hispanismo que, con afortunadas y honrosas excepciones, tiende a vivir de espaldas a los debates que dominan en otros campos de las ciencias humanas y sociales. El citado libro de Lara Alberola es un ejemplo de ello. La obra, que exhibe un loable y necesario despliegue de medios de archivo, repasa las fuentes lexicográficas, rastrea los antecedentes del problema en el pensamiento grecorromano e incluso desarrolla una taxonomía de tipos de hechiceras, además de proporcionar datos valiosos extraídos de abundante documentación jurídica y curial. A lo largo de este recorrido, Lara Alberola llega a conclusiones similares a las que Federici había arribado en la década anterior, confirmando que el caso español no fue, a grandes rasgos, una excepción con respecto a la norma europea en lo que toca a la gestión penal y social de la brujería. Lara Alberola destaca, como Federici, que la polémica en torno a la brujería no es un fenómeno del medievo, sino que comienza a manifestarse en la literatura legal a partir del siglo xv:

Este es el panorama del derecho medieval en cuanto a hechicería. No se hace apenas alusión a las mujeres como portadoras del mal. Dicha concepción se va desarrollando paulatinamente y se manifestará a partir del siglo xii, pero, sobre todo, en los siglos xv-xvii. Estos testimonios demuestran la no existencia de la brujería hasta bien avanzado el Medievo y el hecho de que dicho fenómeno es totalmente moderno (2010: 90).

Y, asimismo, sanciona el hecho de que la persecución de la brujería está ligada al control de las funciones reproductivas, acudiendo a testimonios como el siguiente fragmento del tercer folio de los *Estatutos y desafueros contra las hechizeras y bruxas, hechos y otorgados por los Jurados y Concejo General de la villa*

¹⁰ Sobre la relación entre contracepción, aborto y brujería en el mundo feudal (Sauer 2015: 32-34).

¹¹ Apenas he podido encontrar dos puntualísimas menciones en el campo del hispanismo, ambas muy recientes (2016) y anteriores a la primera redacción de este artículo. Una es la de Contreras Elvira (2016: 46); la otra, mucho más importante por lo que a la aportación de su trabajo se refiere, es la de Zamora Calvo (2016: 65). Ninguna de ellas, sin embargo, tiene una relación directa con la crítica celestinesca.

y lugares del justiciado de Gia, que data de 1592 y que se conserva en el Archivo Diocesano de Barbastro (Huesca):

Han muerto, hecho matar o morir faran personas grandes o pequeñas, ganados gruesos o menudos [...] han ligado o ligaran o ligar faran a qualesquiere personas [...] han impedido, impedirán o hecho impedir que marido y mujer carnalmente se puedan conoçer o que alguna mujer no se pueda preñar, o los partos de las mugeres han dampnifficado o dampnifficaran (Lara Alberola 2010: 92).

Sin embargo, el trabajo de Federici no aparece mencionado ni una sola vez en la generosa bibliografía que jalona las 367 páginas del libro de Lara Alberola. El descuido no carece de trascendencia, pues priva a la autora de la posibilidad de ofrecer una explicación convincente acerca de las razones concretas por las que la brujería irrumpe en España en este momento histórico. En su lugar encontraremos explicaciones claramente vagas e insatisfactorias, que atribuyen a «luchas en diferentes frentes: religioso, social e ideológico», no menos que a otros «factores» como «las guerras, las epidemias [o] los levantamientos del siglo», la necesidad de encontrar «chivos expiatorios como las brujas» (2010: 84). Lara Alberola no explica cuáles son concretamente estas luchas, ni por qué, en concreto, las brujas se convierten en chivos expiatorios. Por lo demás, la constelación empirista de factores o «confluencia de causas» a la que Lara Alberola apela para dar cuenta de la obsesión por lo diabólico ya desde el siglo xiv (recuperación de la cultura antigua, reorganización del poder eclesiástico, crisis económica) olvida un hecho fundamental que está más allá de los hechos crudos: ofrecer una explicación histórica significa precisamente estructurar y ordenar una confluencia de causas dada dentro de un marco teórico (2010: 64). Esto es lo que la propuesta de Federici ofrecía en su viaje de Marx a Foucault (del trabajo al biotrabajo) y esto es lo que permanece ausente del estado de la cuestión en lo que concierne al tema de la brujería en *La Celestina*. Al final, quizá, de lo que se trataba era de prestar más atención a esas «luchas» sobre las que Lara Alberola, no menos que buena parte de la crítica, pasa de puntillas; las luchas, contradicciones o conflictos que arriba nos atrevíamos a describir como una dialéctica. No en vano, el propio Rojas ya nos avisaba en el prólogo a su obra de que todas las cosas son «criadas a manera de contienda o batalla» (Rojas 2011: 15). Por supuesto, Rojas no está hablando ni tiene por qué estar hablando de la lucha de clases tal y como Marx desarrollaría este concepto en *El capital*, pero tampoco Heráclito de Éfeso estaba pensando en el mundo en que *La Celestina* tendría lugar cuando escribió la sentencia que Rojas cita. Sea como fuere, la realidad de la obra no cambia. La otra, lamentablemente, tampoco.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X «EL SABIO» (1807). *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real.
- ALTHUSSER, Louis and Étienne BALIBAR (1997). *Reading Capital*. London/New York: Verso.
- ÁLVAREZ MORENO, Raúl (2011). «Propiedad y *dominium* en Castilla a finales del siglo xv: *Celestina* como *civitas non recte instituta*». *Celestinesca*, 35, pp. 9-42.
- BOTTA, Patrizia (1994). «La magia en *La Celestina*». *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 12, pp. 37-67.
- BRINKOP, Claudia (2014). «De mujer sabia a *mulier* maléfica: el cuerpo pasional en la hoguera de la modernidad». En Marina Fe (coord.), *Mujeres en la hoguera: Representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 41-51.
- BROEDEL, Hans Peter (2003). *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press.
- CANET VALLÉS, José Luis (2000). «Hechicería versus libre albedrío en *La Celestina*». En Juan Carlos Elorza Guinea (ed.), *El jardín de Melibea*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 201-211.
- CÁRDENAS-ROTUNNO, Anthony (2001). «El pacto diabólico en *La Celestina*». En Felipe B. Pedraza et alii (eds.), *La Celestina: V Centenario (1499-1999). Actas del Congreso Internacional*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 369-376.
- CARMONA RUIZ, María Antonia (1995). *Usurpaciones de tierras y derechos comunales en Sevilla y su «tierra» durante el siglo xv*. Sevilla: Ministerio de Agricultura.
- CAVALLO, Sandra (2012). «Family Relationship». En Sandra Cavallo and Silvia Evangelisti (eds.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Early Modern Age*. London: Bloomsbury Academic, pp. 5-32.
- CONTRERAS ELVIRA, Ana (2016). «La transmisión de la Alta Magia renacentista en el teatro popular del siglo xviii: La comedia de magia como teatro de la memoria y libro de invocaciones». En María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds.), *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 45-86.
- DANGLER, Jean (2001). *Mediating Fictions: Literature, Women. Healers, and the Go-Between in Medieval and Early Modern Iberia*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trads). Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUAZZO, Francesco Maria (1988). *Compendium maleficarum: The Montague Summers Edition*. E. A. Ashwin (ed.). New York: Dover.
- HERRERO, María del Carmen y Cristina PÉREZ GALÁN (coords.) (2014). *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Zaragoza: Institución Fernando «el Católico».
- INSTITORIS, Heinrich and Jakob SPRENGER (1970). *Malleus Maleficarum*. New York: Benjamin Blom.

- JAMESON, Fredric (1973). «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber». *New German Critique*, 1, pp. 52-89.
- KROPOTKIN, Pëtr (1902). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: McClure Phillips & Co.
- LARA ALBEROLA, Eva (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- LARA ALBEROLA, Eva y Alberto MONTANER (2016). «La hechicería en *La Celestina* desde el estudio de la magia». En Emilio Blanco (ed.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y Renacentista*. Salamanca: SEMyR, pp. 447-449.
- LE FRANC, Martin (1485). *Le Champion des dames*. Lyon: Guillaume le Roy.
- LÓPEZ GRIGUERA, Luisa (2005). «Causas de las acciones de los personajes». En Ottavio Di Camillo and John O'Neill (eds.), *Selected Papers from the International Congress in Commemoration of the Quincentennial Anniversary of La Celestina*. New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 111-124.
- LOZANO RENIEBLAS, Isabel (2005). «La Celestina en el contexto de los pactos demoníacos». En Ottavio Di Camillo and John O'Neill (eds.), *Selected Papers from the International Congress in Commemoration of the Quincentennial Anniversary of La Celestina*. New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 153-164.
- MARAVALL, José Antonio (1968). *El mundo social de "La Celestina"*. Madrid: Gredos.
- MARCOS MARTÍN, Alberto (1997). «Evolución de la propiedad pública municipal en Castilla la Vieja durante la época moderna». *Studia Historica. Historia Moderna*, 16, pp. 57-100.
- MARTÍN MARTÍN, José Luis (1990). «Evolución de los bienes comunales en el siglo xv». *Studia Historica. Historia Medieval*, 8, pp. 7-46.
- MARX, Karl (2007). *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Cosimo, t. 1
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela y Cristina SEGURA GRAÍÑO (coords.) (1988). *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*. Madrid: Regesta Imperii.
- PADILLA CARMONA, Carles (2017). «Precedentes clásicos del conjuro del acto tercero de *La Celestina*». *eHumanista*, 36, pp. 231-240.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel (2000). «El conjuro de Celestina». En Pilar Carrasco Cantos (coord.), *El mundo como contienda: estudios sobre La Celestina*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 77-88.
- PUEYO, Víctor (2012). «Sobre la categoría del mediador evanescente: pícaros, bufones y prostitutas en el umbral de la modernidad». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 13.2, pp. 149-65.
- RIDER, Catherine (2006). *Magic and Impotence in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- ROJAS, Fernando de (2011). *La Celestina*. Francisco Lobera y Guillermo Serés (eds.). Madrid: Real Academia Española.
- RUIZ GUZMÁN, Lina. «*La Celestina*: poder y exclusión de las mujeres en la era del mercantilismo» (texto inédito).
- RUSSELL, Peter (1978). *Temas de La Celestina y otros estudios*. Barcelona: Ariel.

- SAUER, Michelle M. (2015). *Gender in Medieval Culture*. London: Bloomsbury Academic.
- SEVERIN, Dorothy Sherman (1993). «Celestina and the Magical Empowerment of Women». *Celestinesca*, 17.2, pp. 11-28.
- SEVERIN, Dorothy Sherman (1995). *Witchcraft in Celestina*. London: Queen Mary and Wesfield College.
- SEVERIN, Dorothy Sherman (2006). «Two Fifteenth-Century Spanish Literary Conjurations and their Relationship to Lucan's Pharsalia, VI». En Charles Burnett, Jill Kraye y W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*. London: Warburg Institute, pp. 213-222.
- SEVERIN, Dorothy Sherman (2007). «Witchcraft in Celestina: A Bibliographic Update since 1995». *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 36.1, pp. 237-243.
- SOLOMON, Michael (1997). «Women Healers and the Power to disease in Late Medieval Spain». En Lilian R. Furst (ed.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*. Lexington: Kentucky University Press, pp. 79-92.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial.
- ŽIŽEK, Slavoj (2008). *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.

Recibido: 17/03/2019

Aceptado: 03/05/2019



EL ESCÁNDALO DE *LA CELESTINA*: MAGIA Y ACUMULACIÓN PRIMITIVA
EN LA ESPAÑA DEL HOLOCAUSTO (1486-1507)

RESUMEN: Este artículo examina el estado de la cuestión sobre la magia y la brujería en *La Celestina*. Lo hace centrándose en un muy sintomático silencio: el silencio alrededor de la intervención seminal de Silvia Federici sobre el asunto en su ya clásico *Calibán y la bruja*, silencio que en mi opinión no desmerece el calificativo de escandaloso. Sostengo que la obra maestra de Fernando de Rojas no puede ser propiamente evaluada sin prestar completa y escrupulosa atención a los complejos procesos históricos que subyacen a las dinámicas de caza de brujas en la baja Edad Media. La caza de brujas no es un fenómeno religioso o incluso un fenómeno político, o (para ser más precisos) es un fenómeno religioso y un fenómeno político solo en la medida en que participa del más amplio panorama de la acumulación primitiva durante la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista. Culpano obsesivamente a la Iglesia católica y a sus aparatos represivos (i.e., la Inquisición), la crítica liberal menoscaba este simple hecho. En mi cuestionamiento de esta tendencia hermenéutica, originalmente apadrinada por José Antonio Maravall en los sesenta y seguramente hegemónica hoy, muestro cómo *La Celestina* no puede entenderse sino como un testimonio nostálgico de la no tan lejana economía medieval del procomún.

PALABRAS CLAVE: Celestina, brujería, Inquisición, Federici, privatización, acumulación primitiva, procomún.

*Celestina's SCANDAL: MAGIC AND PRIMITIVE ACCUMULATION
IN HOLOCAUST SPAIN (1486-1507)*

ABSTRACT: *This article examines the state of the question on magic and witchcraft in La Celestina. It does so by focusing on a very symptomatic silence: the silence around Silvia Federici's seminal intervention on the matter in her already classic Caliban and the Witch, which in my view is nothing short of a scandal. I argue that Fernando de Rojas' masterpiece cannot be properly assessed without paying full and thorough attention to the complex historical processes underlying the dynamics of witch-hunting in late-medieval Europe. Witch-hunting is not a religious or even a political phenomenon, or (to be more precise) it is a religious and a political phenomenon only insofar as it partakes in the broader economic landscape of primitive accumulation during the transition from the feudal to the capitalist mode of production. By obsessively putting all the blame on the Catholic Church and its repressive apparatuses (i.e., the Inquisition), liberal criticism is underscoring this very simple fact. In my critique to this critical trend, originally espoused by José Antonio Maravall in the 60s and arguably hegemonic today, I show how La Celestina cannot but be understood as a nostalgic testimony for the not-so-distant economy of the medieval commons.*

KEYWORDS: *Celestina, witchcraft, Inquisition, Federici, privatization, primitive accumulation, the commons.*

UN EPISODIO EN LA VIDA DE JUANA DE LA CRUZ: SOBRE LA AUTORIDAD ESPIRITUAL FEMENINA A COMIENZOS DEL SIGLO XVI¹

REBECA SANMARTÍN BASTIDA

Universidad Complutense de Madrid – ITEM

rebecasb@ucm.es

Las visionarias castellanas que escriben al final del siglo xv y comienzos del siglo xvi se han estudiado desde aproximaciones feministas que han tenido como punto de partida la división binaria del género representada en sus palabras, pero existen otras maneras de otorgar autoridad a estas mujeres que no implican un entendimiento diferenciado de los sexos². Una de esas maneras, como voy a proponer aquí, es la relación que mantienen con los objetos, en concreto con las artes visuales, un aspecto que se ha estudiado muy poco a diferencia de lo que sucede con otras comunidades femeninas europeas. Este olvido es un error que debemos subsanar porque la relación entre las imágenes y las beatas visionarias que triunfaron en la época de los Reyes Católicos y Carlos V, es decir, en tiempos de la Reforma, nos proporciona pistas esenciales sobre la emergencia de la autoridad espiritual femenina en Castilla, antes de santa Teresa, cuando desde el beaterio accedieron a la esfera pública y alcanzaron liderazgo religioso. Y lo hicieron en una región con unas circunstancias particulares que no encontramos en otras partes de Europa, en concreto en una sociedad donde todavía existían en conflicto diversas razas y religiones, un hecho que debemos tener en cuenta, junto

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P; 2016-2019), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Literatura, heterodoxia y marginación» (970747) de la Universidad Complutense de Madrid. Agradezco a María Jesús Zamora el haberme invitado a formar parte de este volumen.

² Véanse, como muestra de esta perspectiva, los sugerentes trabajos de Graña Cid (2004, 2009), Cruz (2005) y Muñoz Fernández (2014a y b).

con las corrientes espirituales heterodoxas que empezaban a surgir por entonces, al abordar las *performances* visionarias que protagonizan (Sanmartín Bastida 2012: 241-289).

En este artículo voy a tratar este asunto refiriéndome a Juana de la Cruz (1481-1534), quien, junto a María de Ajofrín (?-1489), María de Santo Domingo (¿1486?-1524) y otras beatas visionarias, adquirió fama de «santa viva», es decir, formó parte de un grupo de mujeres que siguieron un modelo de santidad basado en el ayuno extremo, la penitencia radical, los éxtasis eucarísticos y, sobre todo, carismas como estigmatizaciones y profecías que las dotaron de gran influencia en la corte, y cuyo principal paradigma fue Catalina de Siena³. Estas mujeres nos ayudan a entender las maneras a través de las cuales, en una sociedad mayoritariamente analfabeta, las imágenes, en su interacción con ellas durante los trances, alcanzan una distintiva agencia de poder⁴.

1. IMÁGENES, MUJERES VISIONARIAS E INQUISICIÓN:

EL CASO DE JUANA DE LA CRUZ

Las imágenes, además de enseñar a los fieles la doctrina (Duby 1995; Baschet 2008: 29), y ofrecer compañía a los religiosos en una vida llena de silencios (Jäggi 2014: 263), trasladan al espectador a otra realidad más alta y actúan como vías de trascendencia⁵. En este artículo, abordo a unas mujeres que tienen como uno de los puntos de partida del éxtasis la mirada al icono, empleado para cruzar la distancia y llegar a la divinidad. Así, en las hagiografías de María de Ajofrín o Juana de la Cruz se nos muestra explícitamente cómo el arte sirve de iniciación del trance, al igual que en otras ocasiones lo hace la música o la toma de la comunión. Y si los iconos inspiran el imaginario de sus visiones, como ya intenté demostrar en Sanmartín Bastida (2015), su contemplación las conecta con lo sagrado y les abre la puerta de la revelación.

³ «Santas vivas» es una expresión que emplea famosamente Gabriella Zarri (1990) para referirse a un movimiento «cateriniano» de mujeres italianas (la mayoría terciarias dominicas) que cobraron importancia con sus profecías imitando a Catalina de Siena, entre el final del Medievo y el inicio del siglo XVI. Para estudios introductorios sobre algunas de estas beatas castellanas, desde ópticas distintas, véase Muñoz Fernández (1994), Surtz (1995) y Braguier (2014).

⁴ Aunque no vamos a detenernos en este estema, para un estudio de la agencia del arte, que adquiere poder sobre sus contempladores, véase Gell (1998). En Sanmartín Bastida (en prensa) analizo detenidamente, y desde una perspectiva teórica, todas las implicaciones que tiene la interacción entre imágenes y visionarias.

⁵ Duby (1995: 8) subraya la cualidad mediadora de las imágenes, que favorecen la comunicación con el otro mundo.

Las imágenes generan, entonces, trascendencia en la vida espiritual de estas mujeres. Sus visiones se relacionan dramáticamente con la iconografía de la época, la cual adquiere vida y modifica sus posturas iniciales tras completarse la interacción en el trance, durante el cual la visionaria se dirige a los seres celestiales representados en pinturas o esculturas⁶. No obstante, estas dos artes visuales no actúan de manera semejante en las revelaciones: hay una suerte de gradación, las esculturas se mueven más que las pinturas. Al tener más corporalidad, rasgo contra el cual advierte el muy difundido en el *xvi Confesional* del Tostado, porque las hace más sujetas a idolatría (Pereda 2007: 87 y 423), su mayor materialidad les otorga a su vez mayor movilidad y dinamismo: una mayor capacidad motriz que se hace llamativa en relatos medievales como las *Cantigas de Santa María* (García Avilés 2007), donde la capacidad de teletransportarse de la Virgen se pone continuamente en escena. Si desde el *siglo XIII* comienzan a proliferar las esculturas que muestran signos de estar animadas, algo que se extiende a los iconos de origen oriental, que se hicieron mayoritarias imágenes de culto (Mocholí Martínez 2016: 425-442; Belting 2009), a partir de finales del *siglo xv* se abre una nueva etapa en el proceso de difusión de imágenes sagradas, que otorga más importancia a la prueba visual (frente a la verbal) de sus virtudes sobrenaturales, y que se ve refrendado por la popularidad de las imágenes marianas (Pereda 2007: 138)⁷.

En este artículo, quiero mostrar un ejemplo de la importancia de una escultura de la Virgen en un episodio acaecido a una famosa visionaria toledana, Juana de la Cruz, que adquirió gran fama en su época como santa viva, y que podría considerarse como la primera dramaturga en lengua castellana por los dos autos incluidos en el *Libro de la casa*, al que enseguida me referiré. Juana, terciaria franciscana del beaterio (luego convento) de Santa María de Cubas (sito entonces en Toledo y ahora en Madrid), tuvo una vida un tanto agitada en cuanto que tuvo que disfrazarse de hombre para escapar a un matrimonio no deseado, fue investida párroco, luego acusada de nepotismo, y durante un tiempo le prohibieron predicar en público, si bien salió de todo esto bien parada y murió con loores de santidad⁸. Coetánea de la controvertida beata dominica María de Santo Domingo, también visionaria y quien ha despertado un interés conjunto en varias historiadoras feministas, Juana sigue siendo bastante desconocida para muchos especialistas de la

⁶ Sobre el arte viviente, véase Freedberg 1992 (especialmente el capítulo 11). Para un estudio de sus efectos en las mujeres visionarias, véase Sanmartín Bastida (en prensa). Para el aspecto teatral de los sermones de Juana, véase Sanmartín Bastida (2012: 281-287).

⁷ Por otro lado, después del IV Concilio de Letrán (1215) en el icono aparece intensificado el *pathos* de la Virgen (Mocholí Martínez 2016: 434), dentro de una tendencia a otorgar mayor humanización a los seres celestiales.

⁸ Para un resumen breve de la biografía de la franciscana, véase Cortés Timoner (2004).

temprana Edad Moderna, aunque seguramente esto cambie si se la consigue canonicar por confirmación de culto. Conocida en sus tiempos como «la santa Juana» (de ahí el título de la trilogía que Tirso de Molina compuso sobre su figura), a su celda acudían autoridades y personajes famosos de la corte como Cisneros, Fernando «el Católico», el Gran Capitán o Carlos V para verla y oírla, si bien no ha sido llevada a los altares por objeciones de tipo doctrinal al contenido de su libro de sermones visionarios: el *Libro del conorte* (circa 1509)⁹.

En este libro de sermones podemos encontrar una gran inspiración iconográfica, con un paraíso repleto de banquetes celestiales, danzas y ángeles músicos. Pero no es en este corpus en el que ahora nos vamos a fijar, sino en dos obras escritas en torno a esta figura y su comunidad de beatas (luego monjas) en el siglo XVI: la *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*, hagiografía escrita por sus compañeras que se inició en vida de Juana (de hecho, gran parte es relatada por ella), con María Evangelista a la cabeza; y el *Libro de la casa y monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*, donde se recoge algún episodio de su vida y oraciones y celebraciones suyas, todo ello junto con hechos milagrosos de su comunidad, por lo que fue compilado seguramente varios años después de su muerte (y sería posterior a la primera obra, aunque quizás María Evangelista colaboró).

En estos textos, Juana se inspira a menudo en la iconografía circundante, por ejemplo en su descripción del infierno y el purgatorio (*Vida y fin*, ff. 79v y 108r-v). Su representación de los bienaventurados a través de los instrumentos de sus martirios nos remite también a lo iconográfico, así como los vestidos que llevan los santos o los que referencian el cargo de un personaje (*Vida y fin*, ff. 63v y 77r; Juana de la Cruz 1999, II: 963-964 y 966; Luengo Balbás 2016: 257). En el *Libro de la casa* es constante la relación de familiaridad con las imágenes, favorecida porque las mujeres tejían trajes y vestidos para esculturas de altares y ermitas, y adornaban las imágenes en una devoción particularmente táctil. La relevancia que se otorga a esculturas y pinturas llama la atención: ya no solo de Cristo o de la Virgen, sino también de otros santos como santa Bárbara, santa Ana o Juan el Bautista, en un desfile de alusiones recurrente (véase *Libro de la casa*, ff. 48v-51v), unas imágenes que Juana pudo observar y recomponer en sus revelaciones extáticas y que a veces hablan cobrando vida.

En la hagiografía se nos cuenta que durante sus sermones, que duraron trece años, Juana, a quien se depositaba en una cama cuando comenzaba el trance, adquiriría un gesto hermoso y se sucedían a través de ella distintas voces, entre las

⁹ En 1558 se pide que se lleven al tribunal de la Inquisición de Madrid todas las copias de esta obra, a la que alcanzó la prohibición de difusión de sermones en romance del Índice inquisitorial de 1559. Aunque no hubo condena explícita del libro, un censor anónimo tachó y emborrionó páginas y sermones enteros de la copia que se encontraba en San Juan de los Reyes de Toledo (García de Andrés 1999: 94-100).

cuales se encontraba la del mismo Dios, produciéndose un cambio en el tono y timbre de sus palabras, en un proceso prolongado en el tiempo que podía durar varias horas y que acababa con su bendición (*Vida y fin*, ff. 27v-28r y 31r; *Libro de la casa*, f. 20r): dada la capacidad locutiva de las imágenes, podemos también imaginar que este ejercicio de ventrilocuismo se extendía fácilmente a ellas¹⁰. Quienes asistían como público a sus revelaciones la verían interaccionar con las imágenes en sus visiones en un tiempo y espacio que al hacerse trascendentes se alejaban del cotidiano, en los que la visionaria presentaba algo que ella veía y que las personas que compartían su habitación eran incapaces de visionar. En esa revelación la palabra tenía poder creador porque, con su discurso, la visionaria no solo estaba llevando a los presentes a un lugar en el que ellos no se encontraban, sino que, al describir el movimiento de las imágenes, estaba completando el espacio que ocupaban juntos. Las visionarias veían actuar a las imágenes que el resto de personas observaban quietas, y hacían así asistir al desarrollo de una narración que solo estaba apuntada en el icono. Con ello, reavivarían el conocimiento del público de la historia sagrada a través de esas imágenes que adquirirían vida. En la hagiografía se nos declara que en una visión en que Juana contempla una representación de san Juan con la Virgen, las dos Marías y Cristo al pie del calvario, este «por algún espacio parece que está como vivo y mirando a quien le suplica con gesto alegre y bulto resplandeciente e muy claro» (*Vida y fin*, f. 65v).

Por otro lado, y esto me interesa especialmente antes de dar paso al episodio que protagoniza Juana, las imágenes, durante este proceso de interacción con las mujeres, les otorgarían una autoridad espiritual muy valiosa en el momento. Primero, por el procedimiento de imitación, asunto del que ya me ocupé en Sanmartín Bastida (2015) y en el que ahora no me voy a detener. Baste decir que santas vivas como María de Ajofrín, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz imitan con sus matrimonios y abrazos místicos las narraciones de santidad femenina que pudieron observar en pinturas. Segundo, y esto me interesa especialmente, por un proceso de igualación, del que me ocupo extensamente en Sanmartín Bastida (en prensa) y que aquí voy a resumir: se trata de un proceso en el que se fomenta un préstamo mutuo de poder y dominio. Si las imágenes ordenan y aconsejan a las visionarias en numerosos trances, también estas, en un momento dado, pueden autorizar la circulación de imágenes como si fueran sacerdotes (como comprobaremos enseguida), o santificar las ropas que les prestan actuando como iconos a la manera de María de Santo Domingo; y si en una visión se produce un movimiento en la imagen que da lugar a su modificación, como sucede en la vida de María de Ajofrín, las mujeres podrán consagrar este cambio que dotará de poder milagroso

¹⁰ Sobre el ventrilocuismo místico, donde la voz de Dios puede ocupar cuerpos no normativos, véase Hayes (2011), quien realiza su estudio partiendo de Connor (2000).

a esa imagen, siempre dentro de una codificación gestual de la que famosamente nos puso sobre aviso Schmitt (1990)¹¹.

No obstante, clave para nuestro estudio es una última forma de autorización relacionada con la compleja sociedad castellana a la que he aludido al comienzo de este trabajo. Sabemos que la posesión y la veneración de las imágenes eran garantía de no sufrir sospechas de herejía o de prácticas judías, pues se consideraba una muestra de no ser judaizante ni converso, es decir, de ortodoxia: de ahí en parte el mercado de imágenes que surge por esas fechas¹². Si los judíos rechazaban la adoración cristiana de las imágenes, la Inquisición atrapaba a muchos criptojudíos y conversos con este pretexto: algunos no se habían convertido del todo porque, se aducía, faltaban imágenes en su poder o las tenían apartadas, unos argumentos inquisitoriales que muestra en su muy documentado libro Felipe Pereda (2007). Y esto se ha de poner en correlación con la política de distribución de imágenes que impulsan los Reyes Católicos (no sin resistencias), por ejemplo entre moriscos, porque las imágenes en la península ibérica estaban marcadas por los conflictos étnico-religiosos (Pereda 2007: 372)¹³.

Frente a esta sospecha, las visionarias, consideradas santas vivas, y especialmente beligerantes con los conversos, se nos muestran como amantes de las imágenes. De este modo, además del apoyo otorgado a la Inquisición con unas visiones que delatan a los herejes, como las de María de Ajofrín (*Vida de la bienabenturada virgen...*, ff. 206r y 223v), o con sermones en los que moros, judíos y conversos sufrían diatribas, caso de los de María de Santo Domingo y Juana de la Cruz, que valieron a esta última ser calificada de «martillo de los herejes» (García de Andrés 1999: 104-105; Giles 1990: 9 y 36; Sastre Varas 2004: 178), las visionarias se aseguran su ortodoxia a través de las imágenes potenciando, al tiempo, su culto. Debemos recordar que algunas de estas mujeres estaban siendo criticadas por funciones sacerdotales como predicar, dar la absolución o escuchar en confesión, además de por encabezar programas reformistas apoyadas por Cisneros, caso de María de Santo Domingo y Juana de la Cruz. Desde luego, a Juana le interesaba parecer ortodoxa en un momento en que cierto tipo de franciscanismo

¹¹ Hay un par de episodios de la *Vida de la bienabenturada virgen María de Ajofrín* donde se produce un movimiento de mano o de pie en la imagen que luego se consagra (ff. 194v, 217r-v).

¹² Las *Cantigas de Santa María* (por ejemplo la 264) o *Los milagros de Nuestra Señora* de Berceo (el episodio del niño judío) nos muestran asumido este supuesto rechazo de judíos y musulmanes hacia las imágenes.

¹³ Según Pereda, «entre 1478 y 1501 la cultura de la imagen santa había emprendido el camino de un salto cualitativo, y que de la misma manera en que fue el conflicto entre las religiones el que determinó, o por lo menos aceleró, su nuevo rumbo, también la actitud hacia las imágenes de todos y cada uno de los protagonistas estuvo condicionada por el estamento socio-religioso del que procedían, ya fueran cristiano- viejos, judíos, moriscos o conversos» (2007: 372).

era contemplado con sospecha, y la prueba de ello es su «denuncia» del profeta iluminista fray Melchor¹⁴.

En este sentido, hay que advertir que la nueva secta de los alumbrados (algunos de cuyos líderes procedían de familias conversas) rechazaba la adoración de las imágenes, a las que calificaban de «trozos de madera» (Santonja 2000: 360), al igual que más tarde pasará con los quietistas; así, el inquisidor Alonso Manrique de Lara atribuye al iluminismo hispánico, en su edicto de 1525, la aserción de que «no se habían de reverenciar las imágenes de Cristo, ni de Nuestra Señora» (reprod. en Conde Solares 2017: 27), y en la relación contra las proposiciones de los alumbrados de Llerena de 1575 se acusa a las beatas de esta secta de que «no pueden ver imágenes» (reprod. en Santonja 2000: 388; véase también 361 y 364). Es posible que el episodio de la vida de Juana que vamos a referir se desarrollara cuando se denunciaban ante la Inquisición las primeras tendencias alumbradas, en la segunda década del siglo xvi, aunque ya antes, en 1512, había despuntado el citado iluminismo franciscano (Gómez López y García de Andrés 1982: 32).

De este modo, si en los juicios inquisitoriales la relación con el arte constituía un elemento clave para librarse o cargarse de acusaciones, las mujeres se ocupan de re-autorizar estos elementos del culto en sus revelaciones, como hacen también con sacramentos como la eucaristía (Elliot 2004: 1), recibiendo legitimidad al hacerlo y evitando sospechas de heterodoxia, que, en los inicios del siglo xvi, empezaban a estar cada vez más presentes en el análisis de la devoción femenina.

2. EL EPISODIO DE JUANA DE LA CRUZ

Teniendo en cuenta lo expuesto, me gustaría analizar ahora un episodio que aparece repetido en dos manuscritos (en la *Vida y fin*, ff. 119v-121r, y el *Libro de la casa*, ff. 44r-48r), reiteración que señala su importancia por no ser precisamente común, ya que se da solo en escenas de relevancia para la teología de Juana como la de la lucha de ángeles y demonios (Sanmartín Bastida 2018).

En este relato de Juana de la Cruz, que adjunto en el apéndice de este artículo en su versión de la *Vida y fin* (por crearla anterior a la del *Libro de la casa*, donde se incluyen anécdotas de monjas posteriores), esta santa viva decide si la

¹⁴ Fray Melchor, el profeta de la aristocracia burgalesa que fue denunciado en 1512 al cardenal Cisneros por el franciscano fray Andrés, escribió a Juana en busca de una virgen sin mancilla para compartir su misión; ella remitió entonces la carta al Custodio de la Orden, fray Antonio Pastrana, quien a su vez la envió a Cisneros (Gómez López y García de Andrés 1982: 32-33). Para el posicionamiento de Juana frente a alumbrados, erasmistas y luteranos, y la visión de ella que tienen los censores tras su muerte, véase García de Andrés (1994: 6-8 y 14-15). Para un panorama general de las tendencias espirituales de la primera mitad del xvi sigue siendo imprescindible, aunque se hayan aportado datos nuevos, la monografía de Bataillon (1998), publicada primero en 1950.

modificación de una escultura milagrosa (un entallador la renueva el gesto y el pecho) motiva una pérdida de su fuerza o poder. La transformación de la talla (y en este caso había sido previamente bendecida por el obispo y obrado milagros) preocupa porque la indisponibilidad o destrucción de una imagen, como nos recuerda el antropólogo Francesco Faeta (2016: 25), podía suponer la suspensión o transformación de la celebración. Quizás por esto y por la supuesta fealdad que había adquirido las compañeras de Juana estén tan disgustadas, lo que lleva a la franciscana, gran defensora del poder salvador de las imágenes, a regañarlas¹⁵. Juana tiene entonces una revelación donde la talla reformada adquiere una nueva autoridad que hace ahuyentar a los demonios. Es decir, Juana se convierte en una nueva mediadora entre la divinidad y la comunidad, en una función paralela a la de la Virgen, Dios y el sacerdote, y ella será quien permita y decida que esa imagen tenga igual o incluso más validez que la anterior.

Pero para ello primero tiene una visión en la que la Virgen se sitúa sobre la imagen y la acepta como morada, si bien a Juana esto no le basta y le pide que entre dentro de la misma para que la gente crea en su poder. La Virgen entonces pide la bendición y consagración de la imagen y la noche siguiente Juana ve a Dios llegar rodeado de un coro celestial para bendecir la escultura, vestido con ropas pontificales, como de obispo (es decir, renueva la bendición previa, pero esta vez dada directamente por él y no por un emisario). Pero antes de esa bendición la imagen es desnudada de sus sedas y, tras las antífonas a ella dirigidas, es vestida y puesta en su altar dejando a los demonios expresar su rabia con gritos y aullidos, tras lo cual el Señor desaparece rociando la casa con agua bendita. Entonces Juana, cuando vuelven sus compañeras a la celda, defiende el poder de las imágenes en la Iglesia y les cuenta la revelación.

Seguramente, el impulso dado a las imágenes al que me referí en el anterior epígrafe, dentro de esa política iniciada por los Reyes Católicos, y una estrategia de oposición a los grupos heréticos, es lo que hay detrás de estas palabras de Juana:

Lo que ay que deçir es que Nuestro Señor Dios tiene en tanto las ymágenes y se sirve que las aya en la sancta madre Yglesia, y que sean honradas y beneradas por nosotros peccadores, pues el mesmo Dios de los Çielos vino a la vendeçir y a enseñarnos cómo son cosa por donde se alcança virtud y devoçión quando se tiene en el coraçón. Y bien se parece, según yo vi en una revelación que el Señor fue servido de me mostrar, cuánto Él ama y honra la sancta madre Yglesia y a sus sanctas ymágenes por amor della (*Vida y fin*, ff. 120v-121r; véase *Libro de la casa*, f. 47r-v).

¹⁵ Un episodio reivindicador del poder de las imágenes es el de su visión de un toro que lleva un alma y una imagen: es esta imagen santa, que le fue dada al alma para su consuelo y «defendimiento» por los ruegos de Juana (y que es la pintura de un santo a quien guarda devoción), la que le ayuda tras su muerte (*Vida y fin*, f. 110r).

Procede entonces Juana a defender la importancia de limpiar el alma, como se ha limpiado el madero que contenía la imagen de la Virgen bendecida. Así pues, las almas, al igual que las imágenes, deben aparecer puras ante el Señor. Esta pureza y dignidad, junto con la desnudez con la que se presenta la Virgen, podemos conectarla con la Inmaculada, un dogma rubricado por las antífonas que se pronuncian y muy presente, por lo demás, en sus sermones (véase, especialmente, el de la Natividad: Juana de la Cruz 1999, I: 1.150-1.151), con lo cual este episodio adquiere nuevas connotaciones¹⁶. Aunque proporcionar vestidos a las imágenes y a las almas es un rito repetido en las revelaciones femeninas (*Vida y fin*, ff. 75v-76r), la desnudez previa de María tiene connotaciones doctrinales. Recordemos que esa desnudez, que aparece en varios sermones de Juana, era un símbolo básico de la mística franciscana de la época (Triviño 2005: 49-50; García de Andrés 2012: 177-178), y Juana abunda en sus textos en este tema, además de en la necesaria limpieza del vestido que debe acompañar a las almas buenas o a los seres celestiales (Juana de la Cruz 1999, I: 1.422-1.423). Lo interesante es que, como asegura Ruiz-Gálvez (2008: 211-222), el asunto de la no «mácula» de la Virgen se mezcló, a partir del siglo XIV, con prejuicios antijudaicos reflejados en la limpieza de sangre que afectaban a los conversos: es decir, tenía unas connotaciones que podrían recordar las mujeres que oían las palabras de Juana.

El episodio termina con las monjas llevando la talla en procesión de vuelta al altar acostumbrado, tras esta arenga tan significativa de Juana citando a su ángel de la guarda, Laurel:

Bendito sea Dios en sus dones, e los sanctos en sus obras, y las ymágenes en sus altares, y los altares en sus yglesias, y las yglesias en sus sacramentos, y los sacramentos en la cruz y Passión de Nuestro Señor Jesuchristo, y en el sancto baptismo y remisión de los peccados (*Vida y fin*, f. 121r; véase *Libro de la casa*, f. 48r).

Como colofón, el *Libro de la casa* presenta un pasaje que no aparece en la *Vida y fin*, y que añade una manipulación divina de la imagen en sí:

[...] y dixo el Señor a la santa Juana, al tiempo de consagrar la imagen: “Diles a las monjas que traigan cuentas y se las pongan a mi Madre”. Y ansí se hizo y estas son las cuentas que llamamos de la Consagración. Tenía esta santa imagen la boca abierta y el Señor con su mano se la cerró, y dexó señal en la barbilla y labio alto; y los ojos que tenía muy en alto le puso el Señor sus dedos y se los abajó como ahora los tiene. Y esto todo lo veía la santa Juana y lo dixo (*Libro de la casa*, f. 48r).

¹⁶ Para las implicaciones teológicas del dogma en Juana véase García de Andrés (1999: 128-130), Triviño (2006: 207-230), García de Andrés (2012: 166-182) y Graña Cid (2005: 121-125). No hay que olvidar que los franciscanos, frente a los dominicos, fueron grandes defensores de este dogma.

De este modo, se nos presenta a Cristo como escultor, lo que sin duda otorgaba un mayor poder a esa imagen que estaba bajo sus manos. Por otro lado, la alusión a unas cuentas relaciona este episodio con el controvertido de las cuentas del rosario que se hacen milagrosas al ser bendecidas por Juana, referido en la biografía impresa de Antonio Daza (de 1610, y reeditada, con modificaciones, en 1613), quien dice basarse en testimonios notariales, episodio matizado por la siguiente biografía impresa de Pedro Navarro, de 1622 (García de Andrés 1999: 37-38 y 52-53). El caso es que esta imagen, con las cuentas asociadas que lleva la falda de la Virgen, otorga a partir de entonces gracias e indulgencias, como la de origen franciscano de la Porciúncula (*Libro de la casa*, ff. 43v-44r)¹⁷.

Aunque en la primera versión el toque a la escultura por parte de Cristo no es explícito, adoptando la distinción de la patrística griega podemos decir que, tras el trance, la imagen ha nacido «por generación», ganando valor frente a aquellas que provienen de una producción artificial o manufacturada (cada vez más frecuentes, por cierto, en el mercado de imágenes), una distinción muy importante en la polémica anti-idolátrica del periodo iconoclasta (Pereda 2007: 128). Como se dice en los versos de una antífona que solo aparecen en la *Vida y fin* (f. 120v), la imagen es ahora fabricada por la mano de Cristo, ya no por la del hombre.

Pero a nosotros nos interesa especialmente el establecimiento de una cadena de autorizaciones sobre la imagen cuyo eslabón último es Juana (a través de su revelación), tras la de la Virgen posándose sobre ella y la bendición de Cristo. Y si la imagen es la depositaria de la autorización que encabeza Juana, esta de algún modo se beneficia de la *virtus* desprendida (mediante el contacto visual) por el objeto contemplado (Pereda 2007: 122)¹⁸. De este modo, la autorización de la mujer se produce en esta interacción con la imagen mediante su igualación en el espacio y el tiempo del trance: el proceso sobrenatural ha afectado a ambas otorgándoles mayor autoridad. Hablamos entonces no de una iconografía inspiradora, sino de carismas intercambiables. Juana se apropia aquí de la función sacerdotal de autorizar a las imágenes a ser objetos de devoción, imitando la intención de la Virgen cuando se posa sobre la escultura que se pone en cuestión. Juana, quien,

¹⁷ El hecho de que la edición de 1613 de Daza y la hagiografía de Navarro de 1622 disociaran la concesión de indulgencias de las cuentas (por problemática) nos indica que a la fuerza la redacción del *Libro de la casa* tuvo que ser anterior. Yo creo que se debió de componer en la segunda mitad del siglo XVI: hacia finales de esta centuria la devoción de las cuentas estaba ya muy difundida (García de Andrés 1999: 37).

¹⁸ Esto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que teólogos como Alonso de Espina, uno de los instigadores fundamentales de la creación de la Inquisición, en su *Fortalitium fidei* (obra impresa por primera vez en 1471 y que se constituye en toda una diatriba contra la raza judía) había llegado a defender que las imágenes no solo representan a la divinidad sino que la contienen (Pereda 2007: 109, 114-116; fragmento de la obra reproducido en 410-417).

como otras visionarias de su época, otorga a la Virgen una cualidad sacerdotal, la extiende hacia sí misma en este episodio, aunque busque el refrendo de la bendición de Cristo sobre la imagen. Esta autorización sobre la imagen (Juana a la vez adquiere autoridad a partir de la imagen y autoriza a la imagen a circular) le otorga independencia con respecto a los sacerdotes, que no tienen papel en el proceso. De hecho, es Cristo mismo, vestido como obispo, quien bendice a la imagen, frente a la primera vez en que lo hizo un obispo terrenal (en la anterior, y por tanto más imperfecta, versión de María). Y hay que recordar aquí que era esta una acusación frecuente a las visionarias: su autonomía frente al clero, manifestada también en las ocasiones en que tomaban la comunión directamente de mano de los ángeles o de Dios mismo. Una autonomía en la que les precedía la Virgen, presentada muchas veces como sacerdote en las revelaciones: un motivo especialmente privilegiado en los sermones de Juana (Juana de la Cruz 1999, I: 369-370; Triviño 2006: 57-83), y, en general, en las visionarias, y que se veía justificado por esa Virgen contenedora de la eucaristía de las artes visuales, recurrente a partir del IV Concilio de Letrán (Mocholí Martínez 2016: 478-479). En el episodio, el dogma de la Inmaculada refuerza la percepción del poder de la imagen, situándose del lado de Juana, la Inquisición, la Iglesia (sus pies son los cimientos de la misma: *Vida y fin*, f. 120v; *Libro de la casa*, f. 46v) y la política regia citada en el anterior apartado.

Teniendo en cuenta que Juana de la Cruz de algún modo ejerció una labor sacerdotal al hacerse cargo de la parroquia de Cubas (Graña Cid 2004), y que «the very existence of a sermon-book is a dramatic reminder of Juana's appropriation of the priestly, and therefore masculine, role of preacher» (Surtz 1990: 6), que Ronald Surtz interpreta desde una cierta androginia (1990: 7), no nos extraña que esta asunción de autoridad espiritual fuera aceptada por el público de sus revelaciones y, en última instancia, por una memoria colectiva femenina responsable de unas obras que (hay que decirlo) nunca llegaron a imprimirse¹⁹. Finalmente, si, como dije en una ocasión (Sanmartín Bastida 2016: 196), en la obra de Juana se apuesta por la disolución de la dicotomía del género (lo cual contrasta con la exaltación de la mujer que se ha tendido a leer en su texto), su relación con las imágenes corrobora que esta distinción no es un elemento significativo para Juana, como se ve en la autoridad que se ejerce sobre ellas por parte de Cristo, la Virgen, Juana o el clero, igualados todos en la labor de proporcionar poder a las imágenes.

¹⁹ Por razones de espacio, no nos ocuparemos de esta apuesta por la lectura andrógina de Juana, basada en que en el vientre de su madre se cambió su sexo y se convirtió de hombre a mujer, lo cual le dejó de huella tras su nacimiento una nuez masculina (*Vida y fin*, ff. 2r-3r). La androginia de la teología de Juana es problematizada por Boon (2018), quien apuesta por aplicar el término transgénero tanto a la autora como a sus personajes.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLON, Marcel (1998). *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BELTING, Hans (2009). *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.
- BOON, Jessica (2018). «At the Limits of (Trans)Gender: Jesus, Mary, and the Angels in the Visionary Sermons of Juana de la Cruz (1481-1534)». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 48.2, pp. 261-300.
- BRAGUIER, Laurey (2014). *Recherches sur les beatas de la Couronne de Castille: Étude prosopographique, pratiques spirituelles et implication sociale (1450-1600)*. Ricardo Saez (dir.) [tesis doctoral]. Rennes: Université Rennes 2 <<http://www.worldcat.org/search?q=no%3A903119157>> [Consulta: 10/02/2019].
- CONDE SOLARES, Carlos (2017). *El canon heterodoxo de la gran mística hispánica: beatas, meditación e iluminismo*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- CONNOR, Steven (2000). *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriiloquism*. Oxford: Oxford University Press.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar (2004). *Sor Juana Inés de la Cruz (1481-1534)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- CRUZ, Anne J. (2005). «La sororidad de Sor Juana: espiritualidad y tratamiento de la sexualidad femeninas en España y el Nuevo Mundo». En Lisa Vollendorf (ed.), *Literatura y feminismo en España (s. XV-XXI)*. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 95-106.
- DUBY, Georges (1995). *Art et société au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil.
- ELLIOT, Dyan (2004). *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- FAETA, Francesco (2016). *Fiestas, imágenes, poderes: Una antropología de las representaciones*. A. Gorka Aguirre (trad.). Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- FREEDBERG, David (1992). *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro (2007). «Imágenes ‘vivientes’. Idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X el Sabio». *Goya. Revista de Arte*, 321, pp. 324-342.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (1994). «La Santa Juana, grande y legítima maestra franciscana». *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 52, pp. 227-256.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (1999). «Introducción», en su ed. Juana de la Cruz, *El Conhorto: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Salamanca: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca, I, pp. 13-223.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (2012). *Teología y Espiritualidad de la Santa Juana: Una mujer predicadora*. Madrid: Edibesa.
- GELL, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.
- GILES, Mary E. (1990). *The Book of Prayer of Sor Maria of Santo Domingo: A Study and Translation*. Albany: State University of New York Press.

- GÓMEZ LÓPEZ, Jesús e Inocente GARCÍA DE ANDRÉS (1982). *Sor Juana de la Cruz: mística e iluminista toledana*. Toledo: Diputación Provincial.
- GRAÑA CID, María del Mar (2004). «El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres: Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)». En Pedro Rodríguez Panizo, Secundino Castro Sánchez y Fernando Millán Romeral (eds.), *Umbra, imago, veritas: homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 305-338.
- GRAÑA CID, María del Mar (2005). «La Inmaculada Concepción de María y la Teología Feminista Hispana en el Renacimiento». *Verdad y vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 63.243-244, pp. 113-126.
- GRAÑA CID, María del Mar (2009). «La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querella de las Mujeres en Castilla)». *Estudios Eclesiásticos*, 84.330, pp. 477-513.
- HAYES, Mary (2011). *Divine Ventriloquism: Power, Anxiety, Subversion*. New York: Palgrave Macmillan.
- JÄGGI, Carola (2014). «Dialogar con Dios: El uso de las imágenes en los conventos femeninos de dominicas en la Teutonia bajomedieval». *Anuario de Estudios Medievales*, 44.1, pp. 241-276.
- JUANA DE LA CRUZ (1999). *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Inocente García de Andrés (ed.). Salamanca: Fundación Universitaria Española/ Universidad Pontificia de Salamanca, 2 vols.
- Libro de la casa y monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*. BNE ms. 9.661. María Victoria Curto (ed.). En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares (eds.) (2018), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018 <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita>.
- LUENGO BALBÁS, María (2016). *Juana de la Cruz: Vida y obra de una visionaria del siglo XVI*. Rebeca Sanmartín Bastida (dir.) [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <<https://eprints.ucm.es/39518/>> [Consulta: 02/02/2019].
- MOCHOLÍ MARTÍNEZ, María Elvira (2016). *Las imágenes conceptuales de María en la es-cultura valenciana medieval*. Rafael García Mahiques (dir.) [tesis doctoral]. València: Universitat de València. <<http://roderic.uv.es/handle/10550/57144>> [Consulta: 02/02/2019].
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1994). *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la CAM/Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2014a). «Las mujeres como ‘criaturas permanentes’. Género y diferencia sexual a la luz de las narrativas de la creación en la obra de Juana de la Cruz (1481-1534)». En Nieves Baranda y M.^a Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 207-220.

- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2014b). «El linaje de Cristo a la luz del ‘giro genealógico’ del siglo xv: La repuesta de Juana de la Cruz (1481-1534)». *Anuario de Estudios Medievales*, 44.1, pp. 433-473.
- PEREDA, Felipe (2007). *Las imágenes de la discordia: Política y poética de la imagen en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2015). «En torno al arte y las visionarias». *Medievalia*, 18.2, pp. 355-365.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2016). «Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: El género performativo». *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 39, pp. 183-203.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2018). «La puesta en escena de la historia sagrada a comienzos del siglo xvi: La batalla de los ángeles en la dramaturgia visionaria de Juana de la Cruz». *Renaissanceforum: Tidsskrift for Renæssanceforskning: Journal of Renaissance Studies*, 13, pp. 185-210.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (en prensa). «Performing Authority through Iconography: On Iberian Visionary Women and Images». En Michael Gerli and Ryan Giles (eds.). *The Routledge Companion to Medieval Iberia*. London/New York: Routledge.
- SANTONJA, Pedro (2000). «Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales». *Dicenda*, 18, pp. 353-392.
- SASTRE VARAS, Lázaro (2004). «Fray Jerónimo de Ferrara y el círculo de la Beata de Piedrahíta». En Júlia Benavent, Inés Rodríguez y Daniel Weinstein (eds.), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, pp. 169-195.
- SCHMITT, Jean-Claude (1990). *La raison des gestes in l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard.
- SURTZ, Ronald E. (1990). *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SURTZ, Ronald E. (1995). *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Avila*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- TRIVIÑO, María Victoria (2005). *Mujer, predicadora y párroco: La Santa Juana (1481-1534)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- TRIVIÑO, María Victoria (2006). *Inspiración y ternura: Sermones marianos de la Santa Juana (1481-1534)*. Presentación de Mons. Antonio Cañizares. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* (2018). Ms. Esc. C-III-3, ff. 192r-232v. Celia Redondo Blasco (ed.). En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares (eds.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín#Vida_manuscrita_.281.29>.

Vida y fin de la bienabenturada virgen sancta Juana de la Cruz. Ms. Esc. K–III–13, ff. 1r-137r.

ZARRI, Gabriella (1990). *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier.

APÉNDICE

[*Vida y fin de la bienabenturada virgen sancta Juana de la Cruz*, Esc. K–III–13, ff. 119v-121r]²⁰.

CAPÍTULO 26:

«DE UNA REVELACIÓN QUE VIO ESTA BIENABENTURADA TOCANTE A UNA IMAGEN»

Tienen e[n] tal monasterio de sancta María de la Cruz una ymagen de Nuestra Señora, la qual hera de bulto muy antigua, y las monjas, saviendo que la havía benedçido un obispo, tiénenla mucha devoçión porque algunas vezes la havían visto hazer milagros y sacábanla en proçesión los días del Sancto Apareçimiento. Y por ser tan antigua renováronle el gesto por un entallador, cortándole de la garganta arriva, y pusiéronle otro gesto y pecho. Y trayéndola al monasterio fueron las monjas a la ver e saludar y algunas les pareçió muy bien y se consolaron con ella, y a otras les pareçió mexor el gesto que antes tenía y desconsoláronse mucho de manera que vinieron en alguna diferençia de palabras. Y saviéndolo esta bienabenturada, mandolas llamar y díxoles: «Muy maravillada estoy, hermanas mías, de la desconsolaçión que tenéys del renovamiento de esta sancta ymagen, dado caso aya razón por la falta de la ymperfeçión de la pintura no ser tan aplaçiente a nuestros ojos; pero, aunque sean feas las ymágenes, es cargo de conçiencia no tenerlas en mucha reverençia y estima, en espeçial si son las tales ymágenes de Dios y de Nuestra Señora, que estas tales, feas o hermosas, son dignas de muy grande acatamiento. E ruégoo, señoras, hagáys aquí un altar en esta nuestra çelda y traed aquí la sancta ymagen, aunque yo sea indigna dello, que si yo pudiese ya avría ydo al coro de rodillas a saludar a su Alta Magestad».

Y, traýda la ymagen a la çelda de la sancta virgen y puesta en el altar, rogo-las que la dexasen allí dos días, y, estando ella aquella noche en contemplaçión, vido a Nuestra Señora en visión muy hermosísima, y poníase enzima de la ymagen suya y dezía: «Yo me contento de esta ymagen y la escogo y açeto para mi

²⁰ Recojo la edición de este capítulo de Luengo Balbás (2016: 531-535), enmendando algunas lecturas por mi cotejo con el manuscrito original. En breve se publicará una edición de esta vida en el *Catálogo de Santas Vivas* que edita el proyecto mencionado al comienzo de este artículo. El capítulo es más largo de lo que aquí aparece pero solo se trata nuestro episodio en los folios aquí transcritos.

morada y aposento, y como en trono mío resplandezco en ella y en mi espíritu se [f. 120r] goza porque los peccadores conmigo abrán refrigerio y consolación y yo les ganaré del mi Hijo perpetuo gozo en la gloria perdurable». Y esta bienabenturada, que lo veía, suplicava a Nuestra Señora que entrase dentro de la ymagen su espíritu pues hera tan hermosa, y dende allí escuchase las oraciones que le hazían y en espeçial las suyas, porque ella viesse que no caía en vacío hechas delante su preçiosa ymagen como algunas vezes tienen las gentes crédito, que no está allí donde la llaman. A los quales pensamientos y suplicaçiones respondió Nuestra Señora y dixo: «Por estar nuevamente puesto este madero en esta ymagen mía, no quiere Dios ni a mí plaze entrar dentro en ella hasta que se consagre o vendiga de manera que se haga digna e perteneçiente de mí por virtud de la consagraçión justa que devidamente deven tener las ymágenes e yglesias enteras, y altares aparejados y limpios al culto divino».

Y la noche siguiente vido la bienabenturada a ora de los maytines una visión muy gloriosa, y es que vido venir a Nuestro señor Dios en un trono muy rico en bestiduras pontificales çercado y acompañado de muchedumbre de ángeles y sanctos y sanctas, y estava junto a la dicha ymagen de Nuestra Señora, a la qual bendecía con palabras muy devotas e reverençiales y cantares y dulçes sonos que hazían los ángeles con diversos ynstrumentos, de las quales palabras y cançiones no pudo colegir esta bienabenturada sino pocas palabras, y el día que vido esta revelación hera octava de la dedicaçión de la yglesia, y las çeremonias que Nuestro Señor hizo en la consagraçión de esta sancta ymagen fueron muchas. Estava bestido como obispo, y la ymagen, que estava bestida de sedas, según es uso adereçar las ymágenes, a deshora pareció toda desnuda y alçada en alto teniéndose con el poder de Dios. Esto hera antes que el Señor la bendixese, el qual día hizo llamamiento a los sanctos ángeles para que viesen lo que hazía en aquella ymagen y assimismo los demonios para que huviesen miedo y viesen la virtud que Dios ponía en su sancta Yglesia e ymágenes y altares. E por fuerça se lo hazían mirar y reverençar, que dava poderío a la sancta madre Yglesia que vençiese ella al demonio, e deshechase con baldón, y resçiviese a Dios Jesuchristo y a su sancta Madre con reverença e honor, e para esto bendecía y decía a altas voces el mesmo Señor desde su alto trono: «*Ego sum quis me*²¹, *et ecce nova facio omnia*», que quiere dezir: “Yo [f. 120v] soy [Y]abé, que todas las cosas hago nuevas. En lo alto del çielo moro, soy rey eterno que rixo los coraçones cathólicos y devotos; el mi adversario los perturba, empero yo soy el que los asosiego; él los derrama, yo los allego; y él los disipa, yo los proqueo; él los destruye, yo los edifico;

²¹ En un mal latín (debería ser «Ego sum qui sum»), se alude a la contestación de Dios que recibió Moisés cuando preguntó la identidad de quien hablaba desde la zarza ardiente: «Yo soy Él que soy» (Éxodo 3: 14).

él los ensucia, yo los alimpio; él los enturbia y revuelve y haze oler mal, yo los purifico y hago bien oler suavísimo. Sé de lo malo hazer bueno y de lo no limpio hazer limpio, y de lo ymperfeto hazer perfeto, e loable y agradable». Y volví sus preciosos ojos a la ymagen de Nuestra Señora, e decía: «¿Quién te decía madre mía?»; e poníale muchas cruces hechas joyeles. Estando ella así desnuda la cercava toda, especialmente la caveça, frente y gesto, y los pechos y espaldas e hombros, y braços y manos, con todo el cuerpo hasta los pies, que significavan los çimientos de la sancta madre Yglesia, y después de muchas bendiciones que el Señor decía, dixo cantando aquella antífona que dize: «*Hanc quam tu despicias, Maniche, & mater mea est, & de manu mea fabricata*»²².

Y respondían los ángeles con muy claras voces, diziendo: «*Fons hortorum, redundans gratia mundum, replens celi numeribus, mater Dei fecundans, omnia nos instamrans, supernis sedibus flores hortum, mox ab infantia, admirandus fulsit virtutibus, eam dian candens flos multiplicat virgule decorem, conceptus glorificat Maria pudorem*»²³. Y mientras estas antífonas y cançiones se decían, pareció a deshora la ymagen de Nuestra Señora bestida de las mismas bestiduras de muger y puesta en su altar como primero estava, y los demonios quedáronse mesando, y arañando, y dando gritos e aullidos, y la visión de Nuestro Señor desapareció, roçiando la casa con agua bendita.

Y la bienabenturada quedó muy consolada. Y pasados los dos días que la sancta ymagen estava en su çelda, ayuntáronse allí el abbadesa y monjas, diziendo a la sancta virgen que yban por la ymagen, ymportunándola el abbadesa que, pues estavan allí todas, les dixese alguna cosa de las que Dios les mostrava. Respondió diziendo: «Lo que ay que decir es que Nuestro Señor Dios tiene en tanto las ymágenes y se sirve que las aya en la sancta madre Yglesia, y que sean honradas y beneradas por nosotros peccadores, pues el mesmo Dios de los Çielos vino a la [f. 121r] vendeçir y a enseñarnos cómo son cosa por donde se alcança virtud y devoçión quando se tiene en el coraçón. Y bien se parece, según yo vi en una revelaçión que el Señor fue servido de me mostrar, cuánto Él ama y honra la sancta

²² Esta cita no aparece en el episodio del *Libro de la casa*. El latín de la transcriptor parece muy deficiente; proviene de la frase: «Hanc, quam tu despicias, Manichee, mater mea est, et de manu mea fabricata», sita en una de las antífonas de Vísperas de la Misa de la Inmaculada Concepción del Oficio Divino, que sigue una tradición franciscana; la frase se atribuye a san Agustín.

²³ Parece también esta la escritura de una persona (¿María Evangelista?) que no sabe latín: se trata de dos fragmentos de antífonas del Breviario Romano, de la Fiesta de la Visitación de la Virgen, la primera de Vísperas y la segunda de los Maitines: «Fons hortorum, redundans gratia mundum, replens coeli numeribus, mater Dei foecundans, omnia nos instauras, supernis sedibus florens hortus mox ab infantia, admirandis fulsit virtutibus»; «Candens flos multiplicat virgula decorem; conceptus glorificat Maria pudorem». En el *Libro de la casa* (ff. 46v-47r), falta el fragmento «coeli numeribus, mater Dei foecundans, omnia nos instauras».

madre Yglesia y a sus sanctas ymágenes por amor della». Y dixo la revelación susodicha, y añidió diziendo: «Me dixo mi sancto ángel, después que desapareció el Señor: ‘Mira qué son las maravillas de Dios, que si en un madero alla Dios bescosidad, y no quiere que su sancta madre le quiera y tenga por su ymagen hasta le haver alimpiado y puesto en él dignidad de bendición suya como la tiene la sancta Yglesia, ¿qué tales estarán las ánimas, que llenas de pecados están ensuciadas y asquerosas?, ¿cómo serán dignas aquellas tales que venga Dios en ellas, ni su sancta madre con gracia y piadosa caridad, si primero no son alimpiadas las tales ánimas peccadoras por espeçial gracia de Spíritu Sancto, sin el qual ninguna cosa es buena, ni justa, ni sancta, ni digna, ni açepta a Dios? Y por semejante, con los dones del sancto spíritu, las cosas que son d’Él preçiadas e baxas Dios las ensalça y tiene en ellos thesoros muy grandes, aunque ascondidos a los ojos de las personas de la Tierra. Bendito sea Dios en sus dones, e los sanctos en sus obras, y las ymágenes en sus altares, y los altares en sus yglesias, y las yglesias en sus sacramentos, y los sacramentos en la cruz y Passión de Nuestro Señor Jesuchristo, y en el sancto baptismo y remisión de los peccados». Y acavado esto, dixo la bienaventurada: «Bien se pueden llevar la sancta ymagen». La qual llevaron el abbadesa y monjas con mucha devoçión y reverençia con candelas ençendidas, cantando el «*te deum laudamus*» al coro. Y la pusieron en el altar acostumbrado y, de aý adelante, se consolaron mucho las monjas con esta ymagen.

Recibido: 08/03/2019

Aceptado: 20/04/2019



UN EPISODIO EN LA VIDA DE LA VISIONARIA JUANA DE LA CRUZ:
SOBRE LA AUTORIDAD ESPIRITUAL FEMENINA A COMIENZOS DEL SIGLO XVI

RESUMEN: Este artículo quiere dar a conocer un episodio que tuvo mucha importancia en la vida de la visionaria Juana de la Cruz, ya que aparece repetido en dos manuscritos: en su hagiografía y en el *Libro de la casa* de su comunidad. A partir de esta escena, donde Juana muestra su poder sobre la escultura de una Virgen al autorizarla como objeto de devoción, se abordarán las relaciones entre la mujer visionaria, su autorización espiritual, las imágenes, la doctrina de la Inmaculada y, finalmente, los grupos herejes. La primera versión del episodio es reproducida como apéndice del artículo.

PALABRAS CLAVES: Juana de la Cruz, autoridad espiritual femenina, siglo XVI, imágenes.

*AN EPISODE IN THE LIFE OF THE VISIONARY JUANA DE LA CRUZ:
ON FEMALE SPIRITUAL AUTHORITY IN THE BEGINNING OF THE 16TH CENTURY*

ABSTRACT: *This article aims to give insight into an episode that was very important in the life of the visionary Juana de la Cruz, since it appears in two manuscripts: in her vita and in the Libro de la casa of her convent. Analyzing this scene —where Juana shows her power over a sculpture of the Virgin by authorizing it to function as an object of devotion— allows us to draw out some conclusions on the relationships between visionary women, spiritual authority, images, the doctrine of the Immaculate Conception, and, eventually, heretic groups. The first version of this episode is reproduced here as an appendix to the article.*

KEYWORDS: *Juana de la Cruz, female spiritual authority, 16th century, images.*

BEATAS Y POSESIÓN DEMONIACA: CONTRAMODELOS FEMENINOS E INQUISICIÓN¹

BEATRIZ MONCÓ

Universidad Complutense de Madrid
bmonco@cps.ucm.es

1. UNA ESPAÑA DORADA QUE PIERDE SU LUSTRE

Desde una perspectiva cultural los siglos XVI y XVII constituyen una paradoja. Es un tiempo de claroscuros, de juego de contrarios, de mezcla sin fin, donde encontramos, a la vez, el triunfo de la razón y el espíritu, pero también las creencias más sorprendentes. Es la España del místico y del pícaro, de las grandes navegaciones, de los impresionantes misioneros, sin obviar el momento del miedo, la pérdida y la decadencia. Hablamos de una época que ha ido saliendo de profundas crisis económicas, políticas y sociales. Hambrunas, epidemias y guerras han ido socavando el ánimo y la sensibilidad de todo un pueblo y poniendo en duda y cuestión los fundamentos más sólidos de la sociedad europea. De hecho, el poder, tanto en su expresión política como social y espiritual, parece demostrar que la vida se vacía de contenido profundo y que no existe futuro más allá del momento. El miedo al porvenir, lo azaroso de la existencia, la fragilidad de lo humano, conducen hacia caminos complejos señalados mediante el *carpe diem* o, al contrario, las aventuras espirituales colectivas o íntimas. Como un grito desesperado escribe Pedro Galindo:

Nunca ha estado el mundo peor que en la era presente, nunca más malicioso, ni más deshonesto, ni más loco, ni más altivo, ni más desconcertado, ni más perdido, ni más desbaratado. Nunca los señores más absolutos, ni los caballeros más sin

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

honra, los nobles más en bajeza, embarazados en viles mercaderías de la república; los ricos más crueles; los mercaderes más tramposos; los religiosos más indevotos; los que habían de ser más quietos más divertidos: las mujeres más libres; las doncellas más desvergonzadas; los hijos más inobedientes; los padres más descuidados; los amos más dejados; los criados más infieles; los hombres más impacientes y menos sufridos; pero tampoco nunca ha habido más engaño, ni reinado tanto la mentira (1678: 29).

Esta visión pesimista de un país decadente, que constituye la cara oscura de la España dorada, genera una doble vía a la hora de relacionarse con el mundo y la propia existencia. Por una parte, una extraordinaria creencia en todo lo posible; por otra, una reapropiación de la *devotio moderna* de siglos anteriores, más individual, más íntima, en la que tendría máxima importancia el lenguaje, el yo y su aniquilación, e incluso la exaltación del recogimiento.

Ambas vías van a traer consecuencias sociales y culturales de importancia porque, en cierto modo, abrirán caminos diferentes a los conocidos. Con la última estaríamos ante dos modos de entender la relación con la divinidad que se transformaría, en realidad, en dos maneras de comunicación con ella (una vocal y otra mental) y en una heterodoxia finalmente perseguida por la Inquisición (alumbra-dos, recogidos, molinistas, etc.), en tanto que representaba una ruptura con la autoridad y el magisterio eclesial. Simultáneamente, con la primera, estaríamos en la hora de los magos, hechiceros, buscadores de tesoros, brujas y endemoniadas; es decir, en el tiempo de todo lo creíble, en el momento en que el ámbito de lo real se hace tan grande que los límites se difuminan e incluso se borran.

2. MUJERES Y VALORES FEMENINOS

En estos momentos y con tales circunstancias, el poder diseña un orden genérico que divide taxativamente a hombres y mujeres modelando actividades, espacios, roles y conductas. Además, los criterios para tal dicotomía se naturalizan y divinizan, es decir, se consideran propios de la naturaleza de cada cual porque, sencillamente, Dios lo ha querido así. Recuerda fray Luis de León:

¿Por qué les dio a las mujeres Dios las fuerzas flacas y los miembros muelles sino porque las crio, no para ser postas, sino para estar en su rincón asentadas?... Así, la buena mujer, cuanto para sus puertas adentro ha de ser presta y ligera, tanto para fuera dellas se ha de tener por coja y torpe (2005: 108).

De esta forma plantea una de las prescripciones más importantes para el conjunto femenino: su obligación de domesticidad. La división de espacios, rígida e inflexible como lo es el modelo cultural de género que la provoca, tiene una doble

consecuencia para las mujeres: la prohibición de su movilidad y la custodia de su honra, es decir, la salvaguarda del honor. Un valor cultural central en esta sociedad, al que en este momento no podemos prestar la atención que merece, que ha constituido casi hasta nuestros días parte básica de la identidad femenina y de las culturas mediterráneas.

Este encerramiento femenino tiene matices importantes que habría que analizar aplicando ciertas variables interseccionales: la clase social, la edad, la etnia y, en el Barroco, la práctica religiosa. Pero, de una u otra forma, podemos afirmar que la honestidad de la mujer es doméstica, privada y de puertas adentro, pues estamos ante una sociedad que valora el encierro de las mujeres porque en su escala de valores significa decencia, feminidad, bondad, obediencia e incluso, como decíamos, cumplimiento de un orden divino. El espacio doméstico y los valores inherentes a él trazan y configuran el valor de la mujer, ya sea viuda, casada o soltera.

Paralelamente, estos valores se trasladan a los conventos convirtiéndolos en espacios similares, espacios de tránsito (entre lo profano y lo divino), espacios que rompen el encierro doméstico de las mujeres y las singularizan acercándolas al ideal. Es muy claro, además, que no se puede entender la clausura conventual sin tener en cuenta los valores de género que comentábamos: su encierro (domesticidad) y su inmovilidad. Además, es interesante señalar que precisamente la clausura fue un problema de primer orden tratado en Trento y continuamente reforzado por diferentes normativas eclesiásticas, incluso por encima de lo prescrito en cada orden concreta.

Podríamos, pues, señalar la continuidad que en el ordenamiento de género existe entre la casa y el convento. Ambos son espacios idóneos para la mujer y a veces simultanean sus funciones sin mayor problema. Así, por ejemplo, muchas veces los conventos son «casas de recogimiento» para esposas cuyos maridos deben realizar largos viajes e, incluso, para mujeres delincuentes que eran acogidas hasta su sentencia si se suponía que la cárcel pudiese horadar su virtud. Vemos que el valor honra, el sujeto mujer y el espacio no público forman un trinomio definidor de la condición femenina.

En el Barroco, por otra parte, proliferan los conventos y las religiosas. Unas veces porque se tiene verdadera vocación. Otras, por obligación e incluso violencia familiar a la hora de limpiar u ocultar manchas de honor que perjudican al linaje o por problemas económicos que impiden pagar dotes altas. En ocasiones, por continuidad de un proceso de socialización comenzado en la niñez; y, por último, hay que considerar también que muchas mujeres prefirieron el encierro conventual a contraer matrimonio y tener hijos.

Los destinos femeninos estaban muy marcados por las normas de género. Las mujeres pasaban de la autoridad del padre o el hermano mayor al dominio del esposo sin transición ninguna. Los trabajos solo se permitían a mujeres pobres y de

baja condición; por tanto, era inconcebible cualquier intento de independencia o de existencia fuera de la casa del padre o el esposo. En realidad, la sociedad barroca construyó un fuerte vínculo entre la vida familiar y conventual cuando se trató de mujeres, lo que simbólicamente nos indica una extensión de la vida doméstica y familiar a un espacio que no lo es. Estamos ante un proceso de parentalización extendido. Una ficción de familia que llena los conventos de hermanas, padres y madres en un símil de unidad de parentesco donde encontramos señalados los valores que el poder exige a las mujeres e incluso las prebendas que cada hombre tiene sobre las que son suyas. Sabemos que, en general, las órdenes religiosas de varones guiaban a las de las mujeres, diseñaban su vida y sus vestidos e, incluso en algunos casos, indicaban personalmente qué hacer y cómo comportarse (como ejemplo nos sirve el padre Báñez e incluso fray García de Toledo y Teresa de Jesús).

Realmente, para comprender la idealización de la clausura no hay más que recordar que la profesión religiosa es un matrimonio simbólico con Cristo y que ambos quedan subsumidos en una relación esposo-esposa que lleva signos visibles e incluso así se representa culturalmente. Las monjas se convierten en un tipo de mujer ideal bajo la tutela de sacerdotes que guardan y cuidan de las mujeres propiedad de la divinidad. Así pues, solo dos opciones eran valoradas para las mujeres: el matrimonio o el convento. Ambas, además, representaban espacios domésticos y de encierro con una falta absoluta de independencia y movilidad para quienes se veían obligadas a tener comportamientos y vidas diseñados a través del sexo y el mandato de género consiguiente. No es extraño que muchas mujeres con deseos intelectuales vieran en la clausura un mejor modo de cumplirlos; es sabido que la escritora de la España moderna es una religiosa, a pesar de que encontremos alguna gloriosa excepción a esta regla.

Tampoco causa sorpresa el considerar que el ámbito de la religiosidad y, aún más, la expresión y desarrollo del espíritu, permitiera a las mujeres un cierto grado de libertad. Finalmente, la espiritualidad no necesita grandes espacios ni grandes públicos, y una pequeña celda silenciosa o, como veremos, un simple beaterio son espacios idóneos de reflexión y meditación inherentes a la hermenéutica anagógica, la ascesis y la comunicación con la divinidad.

Como decíamos al principio, los valores culturales de la época enlazan perfectamente con algunos movimientos espirituales que suponen un profundo corte doctrinal en su rechazo a todo lo que suponga una piedad externa, visible en signos, gestos y rituales. La experiencia de Dios se humaniza y la relación con Él se hace íntima y personal, no necesitando en su expresión ni siquiera la oración vocal. De este modo, la Iglesia y sus representantes pierden su papel intermediario que, además, ya no se necesita en este vis a vis con lo divino. Un acercamiento que traería consigo un fortalecimiento de la mística, quizás como nunca había habido, pero también comportamientos heterodoxos de quietistas, iluminados o

molinistas. A ello debemos sumar un reforzamiento máximo del horizonte creencial y un protagonismo femenino en el ámbito del espíritu realmente innovador. Finalmente, las crisis agudas, como la que se vivía en esos momentos, «obligan a redefinir situaciones externas y a tomar nueva conciencia de sí mismo frente a ellas» (Lisón 1990: 38).

En este nuevo horizonte que abre la dedicación espiritual, las mujeres siguen condicionadas por sus experiencias de género. Tanto estas como los valores y exigencias inherentes a su ordenamiento se mueven con nosotras, atraviesan cualquier frontera a nuestro lado, sea física, ideológica, cultural o simbólica. El género acompaña nuestra vida y es, por tanto, desde la concreta posición genérica como interrogamos las normas, negociamos los cambios, elaboramos las estrategias y transgredimos los límites de las normativas. Ayer y hoy.

3. MUJERES DE CONFLICTO: EL CASO DE LAS BEATAS

Durante la Edad Media parte de Europa, especialmente los Países Bajos y Alemania, ve surgir y extenderse grupos de mujeres con renovada espiritualidad que se conocen con el nombre de beguinas. De hecho, algunos beguinatos famosos, como el de Brujas, han llegado hasta nuestros días y nombres como el de Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete o Hadewichj de Amberes forman un conjunto que ha pasado a la historia. En España y en la época que nos ocupa, las llamadas beatas comparten algunas de las características de las beguinas, pero el movimiento beateril adquiere unas singularidades que lo conforma como peculiar. Empecemos por el nombre.

Beata es un término de amplio significado que genera algunas diferencias según el contexto geográfico y cultural en el que nos movamos. En el País Vasco y Navarra encontramos términos sinónimos a beata como «serora» y «freyla» (o «fraylas»), «benitas» e incluso «benoïtes» y, en ocasiones, aunque más raramente, se habla de ellas como de «ermitañas» (Arana 1992: 89). Los tres primeros nombres, además, aparecen indistintamente en documentos eclesiásticos. Con ellos se designan a las mujeres que ayudan en las tareas de la parroquias o de las ermitas, ocupándose también de los pobres, enfermos y necesitados y, en algunos casos, hasta de la instrucción de los niños. En el resto del territorio español suele utilizarse la palabra «beata» de un modo general, pudiendo constatar que hace referencia a «mujer que viste hábito religioso y vive con recogimiento sin pertenecer a ninguna comunidad»; también «la que vive con otras en clausura o sin ella bajo cierta regla» e incluso «mujer dada a devociones» (Casares 1997). En conjunto, podríamos decir que son mujeres que suelen vivir en comunidad, pero que no hacen votos solemnes (lo que sería una diferencia radical con las monjas), se dedican a

la oración y a las obras de caridad, trabajan manualmente en caso de necesidad y suelen mantenerse célibes, a pesar de que algunas de ellas han estado casadas o incluso el esposo vivo les permite tal retiro. Habitualmente, también, hacen promesa (algunas voto) de castidad.

En realidad estamos ante un tipo cultural complejo. La beata es diversa, difícil de catalogar por sus características y escurridiza cuando la queremos clasificar por sus hechos y representaciones culturales. Aun así, podríamos intentar un diseño amplio, que nos diera una idea general, sabiendo, eso sí, que siempre hay alguna que se encuentra en el intersticio del modelo o que siempre hay quien no cumple con los requisitos. Por otra parte, el tiempo es una variable importante que refuerza o desfigura el modelo beateril. A pesar de que generalmente las homologamos, no es lo mismo hablar de beguinas que de beatas y, desde luego, no es igual analizar estas últimas en la Edad Media o en la Moderna. De hecho, la España barroca y la religiosidad femenina fueron claves para la reconstrucción singular de un tipo de beata del que posteriormente hablaremos. Distintos movimientos religiosos y el proceso de Contrarreforma tuvieron mucho que aportar en las expresiones íntimas de espiritualidad y en la configuración cultural de la doctrina y, por tanto, sesgaron el pensamiento y la conducta de muchas de estas mujeres.

Tentativamente, entonces, podemos hablar de tres clases de beatas: primero, la beata que, aun con sus singularidades, refleja mejor las características del tipo. Una mujer de acendrada espiritualidad, que se aleja de la vida externa y se encierra, sola o en compañía de otras, en casas de oración. Son mujeres que, por diversas razones, no desean reglamentar su vocación, aunque algunas hacen voto de pobreza y castidad, y no ingresan en un convento, aunque muchas de ellas pertenecen a órdenes terceras y llevan el hábito correspondiente. Viven en ocasiones de sus propias rentas o de dádivas de quienes confían en ellas y las protegen. Algunas son llamadas maestras de espíritu pero, en ocasiones, admiten sin problemas dirección espiritual de sus confesores y guías religiosos. Como ejemplo, y a pesar de que presentan ciertas disonancias con una imagen perfecta, podríamos situar en este caso a Francisca López o a la muy conocida Isabel de la Cruz.

Esta imagen-tipo se desdibuja, sin embargo, al acercarnos a otras beatas que representan «la beatitud como tapadera de la típicamente urbana hechicería amoratoria» y que en realidad busca «estimación y acomodo» (Sánchez Lora 1988: 354). Un tipo, además, bien tratado en la literatura del momento que presenta imágenes solapadas con las alcahuetas y las brujas, pero que en la realidad acaban, en ocasiones, en manos de la Inquisición o abandonadas por sus seguidores desengañados. En nuestra opinión, estos casos son mera superposición de muestras externas de devoción, más o menos similares a las de las beatas, que no son sino instrumento al uso para conseguir otro tipo de beneficios. No olvidemos que es la época de la picaresca, una forma de vida que traspasa ámbitos y conductas y

que, de nuevo, no hablamos de tipos culturales limpios y con límites claros sino de yuxtaposiciones y liminalidades, de tipos calidoscópicos, en los que las piezas son las mismas, pero que en su combinación concreta ofrecen imágenes y representaciones diferentes.

Entre estos dos tipos, en realidad extremos de un *continuum*, encontramos una diversidad de mujeres que, en mayor o menor medida, cumplen con el tipo-beata, pero al tiempo significan su rol mediante características personales acordes a la espiritualidad del momento y su creatividad y donde la figura de Satanás (y finalmente el Santo Oficio) entra de lleno de distintas maneras.

4. BEATAS Y DEMONIOS O LA BÚSQUEDA DE SÍ MISMAS

Desde la famosa «Querelle des Femmes» podemos rastrear un movimiento no organizado proclive a la defensa de la educación femenina. Educación entendida, a veces, en sus mínimos de lectura y escritura, pero que permite que las mujeres puedan gestionar su aprendizaje y acercamiento a las experiencias espirituales de teólogos, ascetas y místicos, y entender así sus propias vivencias en un marco dominado tradicionalmente por los varones y la doctrina eclesiástica. Los beaterios e incluso en ocasiones las casas particulares de las beatas, se convierten en lugares de reunión donde se discuten e interpretan las Sagradas Escrituras fuera del canon normativo. De hecho, muchas beatas comienzan a mostrar una religiosidad diferente, no acorde con el común de la época. Las lecturas de san Pablo, la exégesis bíblica, la comunión habitual, las discusiones colectivas sobre temas religiosos... son conductas que causan extrañeza, sobre todo porque provienen de mujeres peculiares que viven solas, sin varones y sin estar sujetas a orden religiosa alguna.

Poco a poco, España entera es territorio de beatas. Madrid, Toledo, Baeza, Cuenca, Guadalajara, Plasencia, Sevilla, Cádiz, Alicante, Ávila, Trujillo, Llerena, Camarena, Uclés, Alcalá de Henares y decenas de lugares más, son asentamiento de beaterios. Su progresión alarma a las autoridades competentes e incluso el Consejo de la Suprema redacta un documento con el que se intenta paliar los problemas que están surgiendo (Huerga 1978). Problemas, curiosamente, que nos dan muestra de lo heterogéneo del movimiento beateril. No son solo, como se ha apuntado, «mujeres de extracción baja» (Lisón 1990: 42), sino que muchas de ellas tienen bienes para formar y sostener el beaterio e incluso para echar un pulso al orden eclesiástico que pretende someterlas a una regla religiosa o, al menos, cuenta con mentores y seguidores que le permiten su retiro. Por otra parte, es bueno no olvidarlo aunque no lo podamos tratar en este momento, las mismas órdenes puján también por obtener sus favores, su elección y su nombre, al igual que ocurre con algunas religiosas de fama. Las beatas se multiplican y con ellas la

heterogeneidad de sus posiciones sociales, sus seguidores y sus ejemplos de vida y opinión. Las beatas, que como mujeres debían enmudecer en público, comienzan a asentar palabra y enseñanza.

En consonancia con la doctrina y el poder sociopolítico y eclesiástico, son precisamente estos aspectos los que preocupan a las autoridades. Son conocidas, son seguidas, son aplaudidas y son comentadas. Su fama, palabras y obras corren por las calles. Su espiritualidad es además conocida porque sus seguidores, algunos clérigos y confesores, se encargan de contar cada una de las manifestaciones que exteriorizan y que, en general, se centran precisamente en su cuerpo, de tal forma que la dejadez de sus miembros, su quietismo, su oración mental, vocea silenciosamente su singularidad: los éxtasis, los arrobos, las pérdidas de pulso y sentido son señales de su perfección espiritual. Aún más, cuando en sus visiones y en su cuerpo se palpa la presencia del diablo. Veamos el ejemplo de Margarita Agulló relatado por fray Jaime Sanchís:

Viendo un religioso [...] a la Sierva de Dios arrobada y tendida en el suelo en cruz en una capilla, y que passavan ya de las doze horas de mediodía, avisó a su Confessor de cómo quería cerrar las puertas [...] y se lo impedía estar la devota Virgen arrebatada en la Iglesia. Fueron los dos donde estava, y halláronla en un arrobo profundíssimo en una capilla, tendida en el suelo de largo a largo, estendidos los braços en forma de cruz, y el un pie sobre el otro. Admiráronse de verla en semeiante figura², y llegando su Confessor y asiéndole la cabeça y forcejeando quanto pudo para levantarla, no solo no pudo mover ni menear la cabeça mas que si fuera un gran peñasco, pero quedó cansadissimo y como descoyuntado de la mucha fuerça que hizo y con muy grande admiración [...] aunque con harta dificultad la levantaron del suelo: y mandándola yrse a su casa, dio un salto tan grande que salvó las cinco gradas del altar mayor, y en poniendo los pies en el suelo, se quedó arrobada, estendidos los braços (1607: 232 y ss.).

El caso de esta beata no es único. Llagas, raptos, arrobos continuados, dolores inespecíficos y visiones son comunes a muchas beatas. Los tenemos presentes en Mariana de Jesús, Catalina de Jesús, Ana de los Santos, Beatriz de Robles, Antonia de San Francisco, Juana de Jesús, María Romera, María González, o Francisca González. Y también es similar su trato con Satanás, igual que había ocurrido con las místicas³. Unas veces, como indica el mismo Sanchís, porque el demonio «no

² Sanchís está describiendo la postura de la crucifixión de Cristo, porque la beata tiene «el sentimiento de las llagas» como prueba de su espiritualidad. Su confesor le toca una mano y el costado, y Margarita hace ver «afligida de un dolor agudo» y con un «grande suspiro», el inmenso dolor que le produce.

³ Conviene recordar el proceso de Teresa de Jesús al respecto y pensar cómo en la época ella es una de las mujeres más imitada tanto en los conventos como en los beaterios.

puede sufrir» lo que la vida espiritual de estas mujeres representa para la grandeza de Dios, de ahí que las confunda mediante embelesos y engaños, y lógicamente sea el enemigo a batir. Otras, la relación va más allá y varias beatas resultan poseídas por los demonios. Todo ello, además, en un momento cultural donde el Maligno es habitual y cotidiano, con presencia en los púlpitos, la doctrina, la teología y la demonología erudita, el teatro, los caminos, las aguas y el aire. La cultura barroca no se entendería sin contar con que Satán, signo hueco, se significa y potentiza en sus representaciones culturales y el imaginario colectivo.

En la lucha desigual que mantienen el demonio, combate contra su cuerpo para aniquilar su alma. Unas veces las golpea transformado en animal; otras las tienta en su sexualidad para quebrantar sus promesas; a veces las maltrata abrasando sus gargantas de sed incontenible, deteniendo sus pulsos, golpeándolas contra el suelo y las paredes, moliéndolas a palos, coceándolas o quebrantándoles los huesos. Toda violencia es buena para que las beatas dejen sus oraciones y destruyan su vida espiritual; lo llamativo es que en esta contienda cuerpo a cuerpo el de estas mujeres reacciona exactamente igual que lo hacen las poseídas por Satán, con lo que no es raro encontrar que a algunas beatas les hacen exorcismos a fin de comprobar si están o no arreptas.

Frente a las beatas que combaten al diablo exteriormente, hallamos aquellas que sí admiten estar poseídas por el Maligno y muestran todas las señales que la doctrina estipula al respecto e incluso más, pues algunas, María Martínez es un ejemplo, llegan a sostener que todos tenemos «demonios de la guarda» (Sarrión Mora 2003: 195). Lo que hace a los diablos compañeros de vida de los seres humanos, muy especialmente de las mujeres. Satanás, por tanto, se hace presente en la vida de las beatas y lógicamente en la observancia de los inquisidores. Ya no es solo que sean mujeres extrañas en su comportamiento, movilidad y vestimenta. Tampoco parece suficiente que tengan arrobos, éxtasis y visión y que incluso alguna sea acusada de hechicería. Es que también están creando modelo y reforzando un tipo sospechoso sobre el que el Santo Oficio tiene puesta su vigilancia desde hace tiempo⁴ y del que huyen algunos confesores a fin de evitarse problemas.

El catálogo de las declaraciones de beatas encuentra sus límites en la construcción teológica y doctrinal del demonio y sus posibilidades. Los diferentes juicios inquisitoriales repiten una y otra vez las características que la doctrina especifica para los posesos. Todas ellas hablan de revelaciones (de Dios, la Virgen, los santos e, incluso, las ánimas del Purgatorio), todas relatan los dolores de Cristo en sus cuerpos, todas viven experiencias maravillosas que son signo de singularidad y todas ellas encuentran quienes les escuchan y animan, especialmente sus confesores.

⁴ Pensemos que Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila o Juan de la Cruz estuvieron en la mira inquisitorial como generadores de nuevas espiritualidades.

Algo que preocupa a quienes dedican sus esfuerzos a indicarles el camino ideal y escriben verdaderos compendios de normas para ellas (Pérez de Valdivia 1585).

Efectivamente, en algunas ocasiones, las beatas fueron arrojadas y empujadas en sus conductas por sus guías espirituales y confesores, lo que constituyó un aspecto más de sanción a la hora de los juicios inquisitoriales⁵. En consonancia con el *ethos* de la época, su santidad se refleja en las manifestaciones que los diablos hacen ante el público⁶ que las sigue y protege; el caso de las beatas andaluzas y extremeñas es, según Huerga (1978), totalmente paradigmático en este aspecto. Como lo es que Francisca de los Apóstoles quisiera fundar un beaterio especial para las esposas toledanas.

En este nuevo panorama espiritual el cuerpo de las posesas no solo se retuerce y su boca aúlla, maldice o impreca, sino que tales desmanes se interpretan desde la clave de la elección divina, de la maravilla y el misterio. Son las elegidas de Dios. Son sus mensajeras. Son el hogar del Espíritu Santo. Son, lo vemos, pura contradicción cultural y espiritual. Y con este nuevo estado, abrazando un mal que representa un bien, se enfrentan a su condición de mujeres, al mundo, al poder y a la Inquisición.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

Los modelos de género son contruidos desde el poder (político, económico, social, religioso, simbólico) y bajo el supuesto de que son modelos únicos, cerrados y de obligado cumplimiento. Sin embargo, una mínima hermenéutica de la sospecha nos permite comprobar que si las normas se repiten una vez y otra es porque no se cumplen en su totalidad, lo que nos hace inferir que a la norma de género inflexible siempre se le descubren huecos que permiten a las mujeres atenuar sus mandatos y, a veces incluso, hasta sus castigos. Ahora bien, desde el no cumplimiento del rol impuesto o la norma prescrita a la huida creativa hay un trecho grande. Un camino difícil, con varios ramales, que debe permitir que la subjetividad de cada protagonista encuentre acomodo e instrumentos para su respuesta al patriarcado.

El ejemplo de las beatas nos ha permitido comprobar que la nueva espiritualidad, propia de la época histórica que tratamos, se transforma en un cauce perfecto

⁵ A veces las autoridades religiosas se conforman con separar al fraile comprometido en el tema. Un buen ejemplo es el caso de fray Francisco García Calderón, relacionado con una beata sevillana y traído a Madrid para ser prior del convento de San Plácido. Años después las monjas benitas protagonizarían uno de los casos más famosos de la corte (Moncó, 1989).

⁶ Los conjuros que realizaba Gaspar Lucas se hacen famosos por su espectacularidad y el número de presentes.

para recorrer otros caminos personales y colectivos. En estas mujeres, además, podemos apreciar una tensión con el ordenamiento de género muy notable. Pensemos, como antes decíamos, que si el ideal femenino es la mujer doméstica y sin movilidad, representado fielmente por la mujer hogareña e idealmente por la monja, estas mujeres que ni se casan, ni tienen hijos, ni obedecen a marido alguno, ni se encierran tras los muros de un convento ni hacen voto de obediencia y, además, en caso de necesidad, salen al exterior a trabajar, pedir limosna o demandar donaciones son mujeres antifemeninas y al límite. La clausura, por tanto, no es su ámbito sino el mundo y la calle. El silencio no es su morada y la palabra su espada contra el mundo. Estamos evidentemente ante mujeres contramodelo, mujeres extrañas que no cumplen las normas de género impuestas y, por tanto, mujeres sospechosas socioculturalmente e incómodas para el poder. Por si estas características fueran pocas, parecen desprestigiar aquellos requisitos que conforman la imagen de la feminidad. Son mujeres que no atraen sexualmente por su aspecto ni emplean los artificios comunes para ello: no utilizan chapines, algunas se rapan el pelo y, como decíamos, se ciñen el hábito de terceras que desde luego no tiene función de embellecer. Seducen, en realidad, su espíritu y su palabra, su negativa, incluso, a continuar con lo estipulado. El control social que conlleva la separación de sexos se quiebra con ellas, situándolas en otro ámbito diferente que dificulta su dominación genérica aunque personalmente se sujeten a otros vínculos y otras obediencias.

Decíamos anteriormente que algunas de estas mujeres son maestras de espíritu, lo que sin duda alguna representa un empoderamiento espiritual (y en cierta medida también social) con respecto al conjunto habitual de mujeres. Es importante saber que su maestría no solo se dirige a quienes viven con ellas, sino que en ocasiones son hombres quienes forman su grupo de adeptos con lo que ponen del revés una jerarquía que, en la época, se pensaba proveniente del mandato divino y por tanto inmutable.

Las beatas generan procesos de resistencia, de negociación, de negación, de vías paralelas y de usos diferentes de lo permitido. Elaboran estrategias múltiples, dispersas, singulares que les permitieron no solo dislocar algunas preceptivas del orden de género sino crear otros caminos, no siempre ortodoxos, para dar rienda a sus deseos, sus agencias, sus vidas y su libertad. Independientemente de las variaciones singulares que leemos en los procesos inquisitoriales, incluso sin contar con sus objetivos concretos y con sus errores espirituales y personales, estamos ante mujeres que, parafraseando a Benedetti, se deciden a ser alguien en vez de algo. Otra cosa, muy diferente, es el coste que pagaron por ello.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANA, María José (1992). *La clausura de las mujeres*. Madrid/Bilbao: Ediciones Mensajero/Universidad de Deusto.
- CASARES, Julio (1997). *Diccionario ideológico de la lengua española: desde la idea a la palabra, desde la palabra a la idea*. Barcelona: Gustavo Gili.
- GALINDO, Pedro (1678). *Verdades morales en que se reprenden y condenan los trajes varios, superfluos y profanos, con otros vicios y abusos que hoy se usan, mayormente los escotados deshonestos en las mujeres*. Madrid: Impreso por Francisco Sáenz.
- HUERGA, Álvaro (1978). *Historia de los alumbrados*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- LEÓN, fray Luis de (2005). *La perfecta casada*. Palencia: Simancas Ediciones.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1990). *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Madrid: Akal.
- MONCÓ, Beatriz (1989). *Mujer y demonio, una pareja barroca*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada.
- PÉREZ DE VALDIVIA, Diego (1585). *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*. Barcelona: Hyerónimo Genoués.
- SÁNCHEZ LORA, José L. (1988). *Mujeres, conventos y forma de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- SANCHÍS, fray Jaime (1607). *Relación breve de la vida, virtudes y milagros de la humilde Sierva del Señor Sor Margarita Agullona, beata profesa de la orden del Seráfico padre S. Francisco*. Valencia: Casa de Iuan Chrysostomo Garriz.
- SARRIÓN MORA, Adelina (2003). *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza Editorial.

Recibido: 30/07/2019

Aceptado: 22/08/2019



BEATAS Y POSESIÓN DEMONIACA: CONTRAMODELOS FEMENINOS E INQUISICIÓN

RESUMEN: En los siglos XVI y XVII se extienden por España grupos de mujeres que resultan insólitas a ojos de la sociedad, de la doctrina y de la Inquisición. Las beatas viven solas, sin obediencia a padres y maridos, y de forma independiente. No son monjas aunque algunas llevan hábito, y prometen castidad aunque no realizan votos. Son muestra clara de una nueva espiritualidad que las hace sospechosas, como mujeres y como católicas. Muchas de ellas encuentran en la posesión demoniaca un camino de perfección.

PALABRAS CLAVE: beata, espiritualidad, género, poder.

BLESSED WOMEN AND DEMONIC POSSESSION: FEMALE COUNTER-MODELS AND INQUISITION

ABSTRACT: *Groups of women, unwonted in the eyes of society, doctrine, and Inquisition, spread throughout Spain in the 16th and 17th centuries. The Blessed live on their own, with no abidance to a father or husband. Although they wear the habit, they are not nuns; and although they promise chastity, they take no vows. As both women and Catholics, they raise suspicion as a clear sign of a new spirituality. Many find, in the demonic possession, a path to perfection.*

KEYWORDS: *blessed, spirituality, gender, power.*

CARTAS CONTRA LAS OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚS¹

ROCÍO PÉREZ-GIRONDA

Universidad Autónoma de Madrid
rocio.perezg@estudiante.uam.es

1. INTRODUCCIÓN

Cuando nos acercamos a una autora como santa Teresa de Jesús lo primero a lo que se hace referencia es al gran número de conventos que fundó por todo el territorio español, así como a los éxtasis que han acabado inmortalizados en obras de distintos campos artísticos y sus libros. Tanto el tema religioso como la escritura son dos elementos muy relacionados entre sí y, en este caso, el segundo acabó siendo una consecuencia del primero, ya fuera para narrar su propia vida o para contar sus fundaciones o experiencias místicas. Debido al contenido que podemos encontrar en sus textos, hubo varias personas que, incluso después de su muerte cuando fray Luis de León decidió crear una edición de sus obras, escribieron al Santo Oficio para que prohibieran estos escritos por ser una doctrina engañosa.

Vamos a tratar de mostrar en esta investigación cuáles fueron las acusaciones que se hicieron en contra de los textos teresianos cuando, después de su fallecimiento, se publicaron sus obras en una edición conjunta. Intentamos ver de esta manera si son correctas o hay algo más detrás de ellas. No todas las cartas dirigidas al Santo Oficio tenían como fin la prohibición, también podemos encontrar defensores de sus prácticas y, por lo tanto, de su obra.

Para poder cumplir con el objetivo marcado, haremos un acercamiento a las cartas en las que se producen las denuncias, haciendo hincapié en las menciones al diablo que hay en ellas, ya que uno de los principales cometidos de la Inquisición era evitar que la herejía se propagase. Los autores que más destacan como acusadores

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

son: fray Alonso de la Fuente, que es el primero que realiza la crítica y es de los más insistentes; fray Juan de Lorenzana, que es el encargado oficial de realizar la calificación de las obras teresianas; y fray Juan de Orellana, que ratificaría la censura realizada por el autor anterior. En cuanto a las defensas, es importante mencionar una carta anónima enviada al Santo Oficio donde se especifica de forma clara por qué los textos no son dañinos como tratan de hacer pensar los otros religiosos.

2. PROCESOS CONTRA SANTA TERESA DE JESÚS

Aunque en estas páginas vamos a centrarnos en las acusaciones que recibieron las obras de santa Teresa de Jesús cuando se publicaron después de su muerte, también es importante saber qué sucedió antes, pues no era la primera vez que esta autora cayó en manos de la Inquisición.

La función principal por la que el Santo Oficio se fundó en España fue la lucha contra la herejía en el reino, siendo una de sus actividades el examen de la producción literaria. Este control era mayor cuando los textos que se creaban contenían temas religiosos porque podían enseñar doctrinas heréticas que iban en contra de lo establecido, pudiendo llegar a gente no experta. Era un problema que querían solventar y por ello «la censura fue [...] uno más de los instrumentos con que se trató de hacer frente a la expansión de la herejía» (Alcalá 1984: 270). Para que se produjera la censura de una obra había dos posibilidades: la delación, una «denuncia puesta por alguna persona y cuyo destinatario era la Inquisición» (1984: 272), o la interceptación en los controles realizados «desde que salía de las manos del autor hasta que llegaba hasta las del lector» (1984: 275). Las obras de santa Teresa de Jesús nunca estuvieron prohibidas por la institución religiosa, pero sí que sufrieron denuncias.

A todo esto, se suma que es un momento histórico en el que aparecen corrientes religiosas adversas al catolicismo dominante. Entre ellas destacan los protestantes, nacidos de la Reforma y liderados por Lutero; y los alumbrados, que no creen en las escrituras y se dejan llevar por los designios de Dios. Es durante esta época cuando encontramos a la autora, que fue acusada de enseñar una doctrina similar, teniendo como consecuencia una vigilancia constante:

La vigilancia que la Inquisición ejerció sobre la Madre Teresa (1515-1582) fue constante desde que supo que había redactado una Vida en que contaba sus muy especiales experiencias, pero ya antes sospechaba de ella por su continuo contacto con gran parte de las personalidades y ambientes religiosos (Alcalá 2001: 57).

Como menciona Alcalá en este fragmento, que la escritora estuviera en contacto con grandes personalidades religiosas y que realizara una obra autobiográfica

donde narraba todas sus experiencias místicas, la convirtieron en un blanco perfecto para el control inquisitorial. Por lo tanto, podemos decir que «los procesos contra la Madre Teresa son [...] signo de la época y exigencias del ambiente» (Llamas 1972: 27).

Algunos de estos enfrentamientos con la Inquisición ocurrieron cuando la autora todavía estaba viva² y otros después de su fallecimiento, cuando las obras fueron editadas y publicadas. En este apartado trataremos de forma breve lo que ocurrió en los primeros casos, y en el siguiente haremos un análisis de las cartas que contienen las acusaciones contra sus escritos, centrándonos en las menciones que se hacen de su posible acercamiento a Satanás.

La primera vez que vemos mencionado el nombre de Teresa de Jesús en un proceso inquisitorial es en Córdoba. Esto se debe a que tiene contacto con uno de los acusados por pertenecer a los alumbrados, el doctor de Carleval. En esta ocasión es denunciada ella y no sus libros, como sucederá en otras ocasiones, aunque en estos momentos ya había elaborado su obra autobiográfica, *Vida*, y había empezado a moverse por círculos religiosos reducidos.

El siguiente proceso sucedió en Valladolid y, en esta ocasión, el escrito mencionado parece ser el eje central, porque «podía encerrar graves inconvenientes [...] y ocasionar un perjuicio para la vida espiritual de aquella época turbulenta» (Llamas 1972: 44), por lo que el documento es solicitado para su revisión. Además de en esta ciudad, también es requerido por el Consejo Superior de Madrid para el mismo cometido. La obra había seguido moviéndose, e incluso se habían realizado diferentes copias, aunque la mayoría incompletas y que no partían del manuscrito original. En la segunda ciudad el padre Báñez, antiguo confesor de la monja carmelita, fue designado para llevar a cabo la revisión. Tras realizarla, aconseja que el texto sea retenido por el Santo Oficio, pero no prohibido, hasta después de la muerte de la autora. Esta recomendación es aceptada, y hasta 1586 no será devuelto a la Orden fundada por santa Teresa de Jesús.

Vida es el libro más revisado y con el que más cuidado tuvo la Inquisición, ya que, a pesar de seguir creando escritos, nunca gozaron de tanta repercusión. Quizá esto se deba a que en la obra menciona en numerosas ocasiones al diablo y aparecen sus perpetuas dudas de si los favores que está recibiendo son producto de Dios o del Maligno. En los textos que comentaremos más adelante la mayoría de los ejemplos usados para confirmar que la doctrina de la religiosa es herética son de esta obra.

² Todos estos procesos pueden consultarse de forma mucho más extensa y con un análisis pormenorizado en la obra de Enrique Llamas, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. En este libro se realiza un estudio tanto de las acusaciones como del contexto en el que se formaron, aportando todos los detalles necesarios.

El tercer y último proceso que vamos a comentar sucedió en Sevilla, donde fue acusada en dos ocasiones. La primera por cómo vivían tanto ella como sus monjas; se lo tomó como «una aprobación de su vida y de sus enseñanzas sobre la oración mental, alma de sus monasterios y de su reforma carmeliana» (Llamas 1972: 125); y la segunda por mantener supuestas relaciones ilícitas con otro miembro de la Iglesia, lo que desencadenó que contestara duramente a las acusaciones.

De todos estos enfrentamientos siempre salió absuelta. La única pena que recibió fue la retención de su obra, pero esta fue devuelta más tarde y acabó siendo una pieza muy importante para las recriminaciones posteriores.

3. ACUSACIONES CONTRA LA OBRA TERESIANA (1589-1593)

En el año 1588, fray Luis de León decidió hacer una edición donde apareciesen los textos de santa Teresa de Jesús. Entre ellos destacan *Camino a la perfección*, *Moradas* y *Vida*. Esta última había sido liberada del poder inquisitorial apenas un par de años antes y las tres contenían temas de carácter religioso. Fue una publicación aceptada, pero «aparecieron muy pronto voces de acusación contra su doctrina; recelos de su vida [...]; quejas de su popularidad; delaciones al tribunal de la Inquisición, pidiendo la revisión de los libros, su corrección, e incluso que fuera prohibida su lectura» (Sagrado Corazón 1982: 535). Los nombres que destacan en este enfrentamiento contra las obras teresianas son Alonso de la Fuente, el padre Orellana y Juan de Lorenzana. Los tres eran dominicos y llama la atención que no quisieran las obras de la santa, cuando en dicha Orden tenía muchos defensores tanto de su vida como de su doctrina. Estos religiosos creían que existía una sospechosa vinculación entre la autora mística y el demonio.

No solo encontramos acusadores; también hay defensores que al leer dichas reclamaciones decidieron rebatirlas. Estos son Antonio de Quevedo y otra aportación anónima. El primero conocía las acusaciones previas y el segundo había tenido acceso a la primera que realizó De la Fuente, ya que sigue su misma estructura y es una clara contestación a lo que el dominico escribió. Querían mostrar que, en realidad, esta mujer sí que estuvo en gracia de Dios, a pesar de las continuas tentaciones demoniacas a las que se veía sometida, superándolas con éxito y mostrándoselas al mundo en sus obras.

Fray Alonso de la Fuente es el más insistente y el que primero alza la voz en contra de la obra teresiana. Presenta un total de cinco memoriales al Santo Oficio, de los cuales se conservan cuatro en el Archivo Histórico Nacional de Madrid³,

³ Las cartas junto a los memoriales que se conservan están recogidos de la siguiente manera en el Archivo Histórico Nacional: el que hace referencia al análisis del cuarto grado de oración está

para censurar los textos de esta escritora y evitar que dicha doctrina se extendiera. Para ello, la analiza centrándose en los grados de oración y las diferencias entre la vocal y la mental. Según este religioso, dicha doctrina era errónea y herética, estaba próxima a los alumbrados, grupo contra el que luchó durante toda su vida, y al demonio. También es importante remarcar que, a pesar de su mucha insistencia, la Inquisición parecía no prestar demasiada importancia a las palabras de este autor. Podemos observarlo por oraciones como: «no encuentro respuesta de mis cartas ni que se han recibido y han puesto en cuidado, si mis trabajos se han recibido con la gracia y piedad que mi buen celo merece» o «ni se si se han recibido y mero me avisen si han llegado por allá» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22)⁴.

Junto al primer memorial que realiza encontramos una carta dirigida al Consejo en 1589. En ella expone su opinión sobre las obras teresianas de forma general y qué se debería hacer con ellas: una revisión de los textos por teólogos expertos y prohibirlos. Para él todo lo que aparece narrado es herejía y acusa directamente a la monja de estar siendo engañada por Lucifer y enseñar una doctrina errónea:

El autor de dicho libro lo vende y encomienda por doctrina revelada de Dios e inspirada por el Espíritu Santo, que si en efecto fue la monja como suena el título de él, es negocio [...] y cosa enseñada por el ángel porque excede la capacidad de mujer. Mas no fue posible ser ángel bueno sino ángel malo y el mismo que engañó a Mahoma y a Lutero y a los demás herejías [...]. El milagro que se dice de la monja Teresa de Jesús, que está hoy entera e incorrupta, es negocio fabuloso, o prestigio de Satanás o invención de herejes (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22).

Por lo que observamos, para él todo lo que ha escrito la autora ha sido obra del diablo y no una revelación de Dios, porque «no hay en ellos cosa que se escape de mentira o fabula o error o herejía o secta o sueño diabólico» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Esta idea aparece repetida en más ocasiones a lo largo del resto de los memoriales; por ejemplo, cuando habla del cuarto grado de oración, al final, nos vuelve a decir que «todo lo demás que enseña» es «herética y secta infernal y siendo que le enseñó el demonio» (AHN, Inq, leg. 2.706, n.º 27).

Santa Teresa de Jesús siempre tuvo dudas de si los regalos que recibía eran algo bueno o venían del demonio, aunque al final estas dudas se disiparon teniendo claro que su benefactor era Dios. Para este autor no es así, «confunde las obras de Dios con las de Satanás» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Con el fin de demostrarlo, se centra en varios puntos a lo largo de sus escritos y realiza una crítica completa.

en Inquisición, leg. 2.706, n.º 27; y los tres restantes aparecen en Inquisición, leg. 4.425, exp. 22, aunque también lo encontramos en microfilme, neg. 3.052.

⁴ Tanto este texto y todos los que aparecen a continuación han sido actualizados ortográficamente para una mayor comprensión.

Analiza la unión con Dios, los medios que usa y los efectos que tiene, que es uno de los elementos clave en la doctrina teresiana. En todos estos puntos se menciona al diablo como el verdadero responsable de lo que vive la autora mística. Podemos encontrarlo en tres de los memoriales: en el primero, que es donde califica de forma general la doctrina; en el que trata el tercer grado de oración; y, en el último, cuando habla la oración mental y la vocal.

En palabras del religioso, esta mujer defiende que Dios está en nuestro interior y hay que llegar a él mediante la contemplación y no a través de la mortificación del cuerpo y de las pasiones. De esta manera estaría potenciando la utilización de la oración mental, pero se «les dice que no hagan tal género de oración porque es peligros» y es «obra manifiesta de Satanás» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Entran en un estado que «infunde Satanás» para hacerles creer que las revelaciones que viven son de Dios cuando en realidad son producidas por el Maligno y en ellas «les muestra [...] el mundo y misterio de la eternidad y la esencia divina» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Para este autor, entrar en ese estado es abrir «la puerta a Satanás» para que se acerque más fácilmente y engañe. Es una doctrina que también aparece en los alumbrados, por lo que estaría dentro de las prácticas heréticas que había que erradicar. Además, la escritora defiende que cualquiera puede llegar al estado de unión, ya que si el que lo alcanza lleva una vida pecaminosa, el regalo será mayor. Esto es calificado como negativo por el fraile porque es un nivel que tendría que estar reservado a las personas espirituales.

En cuanto a los efectos que produce la unión con Dios, se ven claras diferencias a cuando están producidos por Satán. Cuando es con el segundo se describe como «dura, violenta [...] y llena de temor y sobresalto», mientras que si es con el Señor es «dulce, sublime [...] llena de seguridad» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). En los textos de santa Teresa de Jesús se muestran temores y dudas, por lo que el religioso califica estas uniones de heréticas.

Es importante remarcar que, aunque sí es cierto que las revelaciones eran un elemento propio de la Iglesia, estas no se repetían con la asiduidad que dice la santa: «Los raptos y las elevaciones y efectos semejantes, cuando vienen por orden de Dios son rarísimos y de mil a mil años; y cuando se hallaren de ley común y en tales supuestos [...] es conocida de Satanás» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Ella los describe como algo común a lo largo de su vida, por lo que iría en contra de lo que De la Fuente considera buena doctrina.

Otro de los posibles puntos de unión entre la monja y el diablo es que la primera no logra encontrar confesor durante mucho tiempo, porque nadie entiende qué le ocurre. Esto aparece narrado en la primera crítica que hace De la Fuente y también podemos encontrarlo en la obra autobiográfica de la mística. Algunos de estos posibles confesores o «siervos de Dios», como los cataloga el fraile dominico, ya habían acusado a esta mujer de que sus mercedes eran diabólicas: «la tuvieron

por demonio en consultas graves, confirmándose la sospecha del mal espíritu [...] y [...] determinase en particular el espíritu fue el demonio y obra suya» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Que estos religiosos pensasen así tiene que ver con lo que ella narra en sus textos y que este autor comenta en las redacciones enviadas a la institución inquisitorial.

Por último, hay que mencionar que la relación entre el género femenino y el señor de los infiernos está muy presente en estas acusaciones. Esto era algo común en la época, se pone a la mujer como elemento predispuesto al engaño del demonio tomando como primera referencia a Eva y la expulsión del paraíso. Observamos que esta idea aparece en los memoriales del dominico cuando dice: «más sabían estos hombres doctos y graduados que no una mujer; mas no es cosa nueva, las mujeres de vida y doctrina errada engañan a los hombres sabios y eminentes porque una engaño en orígenes» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Santa Teresa de Jesús, a través de sus obras, estaría mintiendo con su doctrina, premisa principal de todas las críticas, a los que se acerquen a ellas. En la calificación sobre el cuarto grado de la oración vuelve a mencionarse este tema cuando se dice que las féminas son las más afectadas por el rapto demoniaco, quedando en un estado inmóvil, y a las que cataloga de súcubas (AHN, Inq, leg. 2.706, n.º 27). Por lo tanto, si este autor ya estaba convencido de que las prácticas de la escritora mística eran heréticas, y que sus arrobamientos eran producidos por el demonio, el hecho de ser mujer parece darle más razones para acusarla y exigir que sus libros sean prohibidos.

A pesar de la insistencia de fray Alonso de la Fuente, no es el encargado oficial para realizar la censura de los libros. Después de él, aparecen otros dos dominicos para hacer acusaciones en contra de las obras y la doctrina teresianas. Estos son fray Juan de Orellana y fray Juan de Lorenzana. Cuando nos acercamos a las cartas enviadas por ellos, comprobamos que el Consejo puso a cargo de la censura a Lorenzana, y Orellana lo deja claro diciendo: «Habiendo visto mandato del Consejo Real de la santa y general Inquisición, la censura que presta fray Juan de Lorenzana hizo en los libros de la madre Teresa de Jesús» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Aun así, esta orden se produce después de que De la Fuente realizara sus acusaciones y que Lorenzana supiera de ellas: «con cinco memoriales que se han dado en aquel Santo Oficio en razón de los libros que quieren expurgar» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22).

Antes de que Lorenzana comience con dicha censura, Orellana envía una carta al Consejo donde, de manera breve, expone la doctrina de santa Teresa de Jesús y pide que las obras sean prohibidas por contener abundantes errores doctrinales. A pesar de su corta extensión, vemos una de las ideas comentadas ya en los textos de De la Fuente, y es que la mujer es mucho más fácil de engañar por doctrinas heréticas y caer en las garras del diablo. Lo expresa de la siguiente manera: «esta

doctrina para que, a muchos, señaladamente mujeres, los engañe el diablo transfigurado en ángel de luz» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22).

En la calificación realizada por Lorenzana llaman la atención varios aspectos. Lo primero es que deja claro que él solo va a juzgar el contenido de los libros de la autora carmelita porque «no quiero ni es mi intención poner mácula en Teresa de Jesús, antes la tengo por virtud y buena mujer» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Para él, ella vivía dentro de los parámetros establecidos, pero su obra y doctrina no. Lorenzana la conoció en persona durante la fundación de un convento en Valladolid, por lo que, al principio, tenía las obras de la religiosa en gran estima, pero esto cambia cuando cruza por su vida Juan de Orellana (Sagrado Corazón 1982: 556).

Lo segundo tiene relación con las menciones al demonio que aparecen en su censura. Observamos que, para él, como ya sucedía con De la Fuente, en los libros hay «algunas cosas [...] por instinto divino [...] y otras de parte del diablo» porque «tantas veces se engañó pensando que le hablaba Dios y le hablaba el diablo» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). También defiende que ha sido engañada por Satán, pero el tono con el que lo expresa no es tan severo como el del anterior autor. Esta idea la vemos en varias ocasiones a lo largo de la calificación que envía al Santo Oficio.

Hay un menor número de llamamientos al demonio que en los textos del anterior dominico, ya que este autor analiza los errores teológicos que contienen las obras teresianas, centrados en el proceso de unión entre alma y Dios y todo lo que sucede en él. Podemos ver muchas referencias a textos bíblicos y a documentos que le sirven de justificación a sus correcciones, la mayoría de ellos en latín. Esto demuestra que era un religioso culto, siendo por ello un candidato perfecto para la corrección de los escritos de la santa.

Lo último que vamos a mencionar relacionado con este autor aparece al final de su censura, donde expone qué es lo que quiere conseguir con ella y los motivos. Lo que pide es que «se manden vedar estos libros y tratados de Teresa de Jesús» porque «hacen gran daño [...] porque andan por manos de señoras y beatas y otra mucha gente, y los de su Orden, monjas y frailes descalzos, tienen estos libros por oráculo y como constituciones y modo de vivir de su Orden y así deben de estar llenos de estos errores» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Las obras teresianas se extendieron rápidamente, y lo que estos miembros de la Iglesia querían evitar es que la gente no experta en el tema cayera en las herejías que supuestamente contenían estos textos, por eso había que impedir su difusión.

Después de esta censura, Orellana vuelve a hacer otra apelación a la prohibición de las obras de santa Teresa de Jesús y, como él mismo expone en dicho documento, va a tener como base para su crítica la calificación de Lorenzana y los textos de la autora mística.

Ninguno de los autores mencionados cree que Dios haya revelado la doctrina a esta mujer. Orellana, para hablar de este asunto, hace una comparación entre los profetas de Dios y los del demonio diciendo que «el profeta de Dios siempre dice verdad [...] tiene certidumbre inefable que es de Dios [...] Mas los profetas falsos del demonio [...] alguna vez dicen verdad por engañar después con su mentira» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Para él, la santa estaría en ese segundo grupo porque, aunque algunas cosas sean ciertas, otras muchas no, partiendo de la base de que ella misma duda de si sus arrobamientos fueron traídos por el bien o por el mal.

Esta idea la vemos también en cuanto a la realización de los milagros pues, según el censor, los que aparecen en las obras «no lo son [...] ninguno hay entre todos ellos que no pueda ser o prestigio del demonio, o verdadero efecto por aplicación de causas naturales ignotas a los hombres, pero muy sabidas por el demonio que a los hombres les parecen milagros no lo siendo» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). No obstante, al avanzar en la lectura del documento de este dominico, observamos que él mismo dice que la religiosa sí que realizó milagros, «pero no fueron hechos en comprobación de la mala doctrina que en sus libros hay» e insta a que la «Santa Inquisición no haga caso de cuantos verdaderos milagros hubiere hecho su autora» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Por lo tanto, observamos que este autor quiere condenar las obras teresianas, aunque haya ciertos milagros, porque las malas doctrinas expuestas en ellos tendrían mucho más peso.

El resto de las alusiones al demonio que aparecen a lo largo de este texto sirven para ratificar la idea que estamos comentando, que la doctrina teresiana está llena de falsedades y las revelaciones han sido provocadas por el Maligno, por lo que es necesaria la prohibición. Sin embargo, al igual que en Lorenzana, vemos que siente cierto respeto por la autora cuando dice: «como yo creo que le acontecía a la madre Teresa que sin ninguna duda la tengo por engañada del diablo, mas no fue de mención y de propósito engañadora» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Es decir, ella ha caído en las redes de Satanás, pero su intención no era enseñar esa mala doctrina en sus textos, solo que como lo hace hay que censurarlos.

Poco tiempo después de la calificación realizada por Orellana, Lorenzana vuelve a escribir para que todos los documentos lleguen a la Inquisición y pide de nuevo que los libros de la autora mística sean prohibidos.

Hubo otra acusación, pero este texto no se ha conservado, por lo que no podemos ver cuáles eran los argumentos que empleó su autor. Fue realizado por Antonio de Sosa y tenemos pruebas de que el papel existió porque aparece en una carta enviada al Santo Oficio: «Vuestra merced mandara lo que fuera seguro el padre fray Antonio de Sosa [...] ha presentado en este Santo Oficio ciertas advertencias en cuatro hojas de papel que esta anotado de un libro de la madre Teresa de Jesús» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). Pero no sabemos nada más.

Aun así, no todo fueron acusaciones, también tenemos constancia de dos alegaciones a favor de las obras de la autora mística y su forma de vida. La primera estaría realizada de forma anónima y sin fecha, pero sabemos, por su contenido, que sería posterior la primera carta enviada por fray Alonso de la Fuente, porque sigue su misma estructura y va contestando a todas las recriminaciones. Esto demostraría que los memoriales que el dominico envió estaban siendo recibidos en el Santo Oficio, aunque él no estuviera seguro.

En esta primera defensa se mencionan los procesos en los que se vio involucrada la monja carmelita. Deja claro que «aunque en su vida fue harta calumniada de muchos, nunca se halló contra ella en su vida y costumbre mácula». Además, si tan mala fue su doctrina, le extraña «que en tanto tiempo no se hubiera descubierto» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). En el resto de la carta va justificando uno a uno todos esos supuestos errores que cometía la autora y que hacían que estuviera más próxima a Lucifer que a Dios. Un ejemplo de esto lo vemos cuando De la Fuente critica que la religiosa no encuentra confesor porque nadie entiende por lo que pasa y él lo asocia al Maligno. El defensor lo explica diciendo que los medios que usó Dios fueron «tan extraños [...] con visiones y revelaciones tan singulares» (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22) que era normal que no lograsen entenderla. Esta estructura se va repitiendo a lo largo de toda la defensa anónima.

Un proceso bastante similar sigue la segunda, que en esta ocasión sí que aparece fechada y firmada por su autor, Antonio de Quevedo. Pero mientras que la anterior estaba enfocada en rebatir las opiniones expuestas en el primer memorial de De la Fuente, por las referencias que encontramos en este, vemos que había tenido acceso a más acusaciones. Va comentando detalladamente la doctrina expuesta en los libros de santa Teresa de Jesús, como, por ejemplo, los grados de oración y cómo se lleva a cabo la unión entre ella y Dios. Además, ejemplifica todo con referencias sacadas de santos o personajes destacados de la Iglesia para justificar su defensa (AHN, Inq, leg. 4.425, exp. 22). La conclusión que saca de este análisis es que lo que defiende la escritora es correcto y verdadero, considerándolo un «rico tesoro que el Señor ha legado a su Iglesia» (Sagrado Corazón 1982: 554).

4. CONCLUSIÓN

La Inquisición siempre vigiló a la autora mística. Durante su vida estuvo varias veces acusada y en diferentes ciudades, ya fuera por su forma de vida o por sus obras. Tras uno de esos procesos y la recomendación de uno de sus confesores, su texto más insigne y donde hay un mayor contenido místico, *Vida*, queda guardado en las arcas inquisitoriales. Esta obra quedaría libre tras su muerte y es el momento en el que aparece la edición de fray Luis de León, volviendo el revuelo y nuevas acusaciones.

Tenemos muchos más documentos en contra de santa Teresa de Jesús que defensas en este proceso. Esto es bastante llamativo ya que, a pesar de ello, las obras no fueron censuradas, lo que nos hace pensar que posiblemente las alegaciones a favor tuvieran un gran impacto, o que alguien protegía a la autora en los círculos más internos de la Inquisición. Es algo que no podemos confirmar debido a que no se han conservado más archivos acerca de las acusaciones.

Después de analizar los textos de denuncia, observamos que el diablo aparece citado en todos ellos como un elemento presente en la doctrina teresiana, siendo el motivo principal por el que esas obras tenían que ser prohibidas para que no se extendiesen. Para los acusadores, lo narrado por la autora no fue revelación divina sino demoníaca, por lo que todo lo que vivió y cuenta no son más que engaños. Además, como hemos podido ver por algunas de las menciones al demonio, el hecho de ser mujer también era un motivo por el que era más probable que estuviera unida al ser de los infiernos. Todo esto lo corroboran aportando diferentes ejemplos de por qué es contrario a lo establecido, haciendo una crítica exhaustiva. Por lo tanto, queda claro que tanto en las obras de santa Teresa de Jesús como en las acusaciones que recibe, el diablo es un elemento destacado y por ello es digno de mencionar. Pero también encontramos defensores que, con sus respectivas justificaciones, tratan de rebatir esas palabras. Es importante remarcar que hubo autores que, aunque catalogaron con dureza la doctrina mística de esta autora, no se involucraron en su manera de vivir, teniendo un gran respeto por su trayectoria religiosa.

Los dos grupos, acusación y defensa, aportan argumentos justificados, pero parece que el segundo acaba alzándose con la victoria porque, aunque parecía claro que la santa estaba condenada a terminar junto a sus obras en los archivos ocultos de la Inquisición, no es así y hoy podemos disfrutar de sus palabras.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Ángel (2001). *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. Madrid: Ediciones Laberinto.
- ALCALÁ, Ángel *et alii* (1984). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel.
- ÁLVAREZ, Tomás (1977). «Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española. Nuevas aclaraciones». *Teresianum*, 28, 2, pp. 338-350.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 2.706, n.º 27.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 3.198, n.º 28.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 4.425, exp. 22/microfilme neg. 3.052.
- BEINART, Haim (1983). *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riepiedras Ediciones.
- CARRERA, Elena (2018). «El miedo intersubjetivo en la autobiografía de Teresa de Ávila». *Studia Histórica: historia moderna*, 40, 2, pp. 63-111.
- CONTRERAS, Jaime (1997). *Historia de la Inquisición española (1478-1834)*. Madrid: Arco Libros.
- CRUZ, Anne J. (2016). «Las formas de vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona». *eHumanista*, 33, pp. 246-265.
- FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (1911). «Los parientes de Santa Teresa de Jesús». *Boletín de la Academia de Historia*, I, pp. 216-223.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- GONZÁLEZ CANDELA, Francisco Javier (2015). «El contraste místico del bien y el mal: la presencia del demonio en la Vida de santa Teresa de Jesús». En Carlos Mata Induráin y Ana Zúñiga Lacruz (coords.), «*Venia docendi*». *Actas del IV Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2014)*. Pamplona: GRISO, pp. 85-94.
- HERRANZ VELÁZQUEZ, Fernando (2014). «Nuevas aportaciones al debate historiográfico sobre el linaje de santa Teresa de Jesús». En Ernesto Cutillas Orgilés (coord.), *Nuevas aportaciones en la investigación en las humanidades*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 107-114.
- LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique (1972). *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Bibliotheca Theologica Hispana, s. 1, t. 6.
- MÁRQUEZ, Antonio (1980). *Literatura e Inquisición en España 1478-1834*. Madrid: Taurus.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2007). *La Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M. (2018). «Francisco de Osuna y Santa Teresa de Jesús. Algunas notas sobre la historia de la mística cristiana en la España del siglo XVI». *eHumanista/Conversos*, 6, pp. 159-177.
- PÉREZ, Joseph (2003). *Breve historia de la Inquisición española*. Barcelona: Crítica.
- RODRÍGUEZ, Isaías (1972). *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*. Madrid: Bibliotheca Theologica Hispana, s. 1, t. 7.

- SAGRADO CORAZÓN, Enrique del (1982). «Santa Teresa ante de la Inquisición española». *Teresianum*, 13, 1, pp. 518-565.
- SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro (1984). *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- TAUSIET, María y James S. AMELANG (eds.) (2004). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- TERESA DE JESÚS, santa (1967). *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VV.AA. (1987). *Inquisición española. Nuevas aproximaciones*. Madrid: Centro de Estudios Inquisitoriales.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial.

Recibido: 24/08/2019

Aceptado: 19/09/2019



CARTAS CONTRA LAS OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚS

RESUMEN: La Inquisición estuvo muy presente durante el Siglo de Oro español. Principalmente se dedicó a controlar las obras literarias que se realizaban, sobre todo, las de carácter religioso, para evitar que las malas doctrinas se extendiesen. Una de las autoras que fue denunciada a la institución fue santa Teresa de Jesús. Parte de estas acusaciones se realizaron después de la muerte de la religiosa, cuando sus obras fueron publicadas por fray Luis de León, aunque también hay algunas cartas en las que fue defendida. Son estas acusaciones las que van a ser analizadas en el presente estudio.

PALABRAS CLAVE: Santa Teresa, Inquisición, diablo, acusación, cartas.

LETTERS AGAINST THE WORK OF SANTA TERESA DE JESÚS

ABSTRACT: *The Inquisition was very present during the Spanish Golden Age. Among his duties was to control the literary works that were carried out, especially these of a religious nature, to prevent bad doctrines from spreading. One of the authors who was reported to this institution was Santa Teresa de Jesús. Part of these accusations were made after the death of Santa Teresa de Jesús, when her works were published by Fray Luis de León, although there are also some letters in which she was defended. It is these accusations that will be analyzed in the present study.*

KEYWORDS: *Santa Teresa, Inquisition, devil, accusation, letters.*

EL CUERPO Y SU IDENTIDAD EN LA MENTALIDAD ÁUREA¹

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

Universidad Autónoma de Madrid
mariajesus.zamora@uam.es

*Puella sexum mutasse
Neutrumque et utrumque*

1. INTRODUCCIÓN

Desde la Antigüedad grecolatina hasta la llegada de la Ilustración, el *Corpus hippocraticum*, Aristóteles y Galeno² fueron la base en la que se sustentaron las teorías sobre anatomía y fisiología que consideraban que existía un sexo único, donde el masculino suponía la perfección y el femenino todo lo contrario³. Sin embargo, entre estos dos extremos se admitía un *continuum* de formas intermedias donde se localizaban mujeres varoniles, hombres afeminados, varones menstruantes, machos que parían, mujeres peludas, etc. (Delpéch 1985-1986: 548-598; Velasco 2006).

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

² Se trata de tradiciones médicas diferentes que coinciden en este punto.

³ En 1990 Thomas Laqueur inaugura una nueva etapa en la historia cultural de la construcción de la identidad sexual al publicar *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Partiendo de premisas teóricas foucaultianas, Laqueur sostiene que la división sexual binaria entre varón y hembra es una construcción cultural elaborada en Occidente a partir del siglo XVIII (Foucault 2005).

Por ello, cuando una mujer desempeñaba trabajos de esfuerzo físico o se vestía como un hombre, entonces podía alterar su lugar dentro de esta concepción sexual única, pasando de mujer a varón. En esta época se consideraba posible transmutar de género. Era algo natural, normal, admitido dentro de la jerarquización sexual. Esto no significa que se pudiera escoger libremente uno determinado, ya que el orden que se había establecido dentro de esta sociedad estaba basado en la gradación dentro del cuerpo único. La disciplina social se ocupaba de infundir estas diferencias y de perseguir infracciones como vestirse con ropas del sexo opuesto; esto solo estaba autorizado en los carnavales y mascaradas, castigándose en el resto de casos (Dekker and Van de Pol 1989; Moreno Mengibar y Vázquez García 2000: 91-103).

No es suficiente con tener un sexo, hay que identificarse con él, hay que producirlo como enclave de una subjetividad donde el sujeto se define, naturalmente, como el resultado de identificar el libre albedrío con el objeto «cuerpo»; con un cuerpo que, de repente, se vuelve «propio» en virtud de esta elección (Pueyo 2016: 124).

En la España áurea el género de una persona (masculino/femenino) no se establecía de acuerdo a su anatomía (varón/hembra), no se basaba en la biología, sino que tenía en cuenta una interpretación cultural más flexible y dinámica que el mero binarismo. Para Francisco Vázquez y Richard Cleminson, el sexo se identifica con un «hábito» o con un «estado»:

[...] tener uno u otro sexo era como pertenecer a un rango o estamento determinado. Cambiar de sexo era como «tomar estado», un tránsito análogo al paso de la soltería al matrimonio. Del mismo modo que se era noble o villano, se era varón o hembra; pertenecer a uno u otro orden llevaba aparejada la atribución de una serie de privilegios o prerrogativas (2018: 26-27).

En este artículo se va a abordar la hoguera de la complejidad que supone la diferenciación genérica y sexual de una persona durante el Siglo de Oro hispano. En esta época el género no era considerado algo estático ni permanente, fijado desde el mismo momento en que uno nacía. No quedaba asignado por unos órganos sexuales que marcaran y diferenciaran el macho de la hembra, el hombre de la mujer. En la mentalidad áurea se creía en la existencia de un sexo único, lo que daba lugar a una gran diversidad sexual y de género, una gradación heterogénea con una división de roles concretos desde el punto de vista social. Con ello se consiguió que el género fuera una construcción cultural y no biológica.

Por ese motivo, a lo largo de estas páginas ahondaremos en la concepción que se tenía de la identidad genérica, qué se pensaba sobre el cuerpo femenino y cómo los cambios de sexo eran admitidos con normalidad. Esbozaremos una

clasificación de estas transexualizaciones diferenciando cuatro tipos: aquellas que tienen lugar en la pubertad, las que acontecen en la noche de bodas, las que se producen por la fuerza de la voluntad y las ocasionadas por un gran esfuerzo. Para terminar señalando la disrupción que la llegada de la Ilustración supuso al imponer el binarismo sexual y de género, cuyas consecuencias arrastramos todavía hoy en día.

2. SOBRE EL CUERPO FEMENINO Y EL CAMBIO DE SEXO

Dentro de esta gradación del sexo único, en España fue muy famoso el caso de Brígida del Río, una mujer barbuda que trabajó en la corte de los Austrias y que incluso Juan Sánchez Cotán la retrató hacia 1590. Representa, por un lado, el gusto nobiliario por lo excepcional como entretenimiento y, por otro, un claro caso de hirsutismo (Pueyo 2016: 85-89). Este crecimiento excesivo del vello, especialmente en la cara, también lo debió sufrir Magdalena Ventura, una napolitana, madre de tres hijos; a los treinta y siete años su rostro quedó cubierto por una barba espesa. Su caso atrajo la atención del mismo Felipe IV quien mandó a Ribera pintarle un cuadro (Moreno Villa 1939; Pedraza 2009; Buezo 2009; Johnston 2011).

La hagiografía cuenta, a su vez, con el caso de santa Paula Barbada, una joven hermosa que vivió en Cardeñosa (Ávila), hortelana de profesión y devota de san Segundo. Un caballero se obsesionó con ella y ante la insistencia del hombre, Paula le pidió al santo que la alejara del peligro. Y lo consiguió, ya que ante su rogativa le empezó a salir una barba poblada, tan grande que el acosador no la reconoció y cesó su hostigamiento (Cátedra 2000; Río Parra 2002: 96-97). Este caso es recogido por Nieremberg en su *Cvriosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza*:

Santa Paula, natural de Ávila, por librarse del furor de un caballero que desatinadamente la amaba, pidió a Dios la deformase, y al punto la [*sic*] salieron barbas. En semejante trance Santa Liberata o Vilgefotis, hija del rey de Portugal, impetró la misma disimulación, después fue crucificada por Cristo (1630: f. 64v).

Santa Librada o santa Wilgefotis viene a engrosar los casos de mujeres que para poner a salvo su virginidad, suplicaron una mediación divina. Le salió una barba tan tupida que le impidió casarse, aunque posteriormente muriera crucificada como mártir (Williams 1996: 311; Flor 1999: 267-305; Friesen 2001; Galé Moyano 2016).

Desde siempre, el hirsutismo femenino ha inspirado una gran atracción que queda reflejada en la literatura hispánica. Folke Gernert analiza la presencia de mujeres barbudas en el *Libro de Buen Amor* y la poesía cancioneril castellana

donde «pervive el concepto de la barba como señal de lujuria en las mujeres» (2018: 261). Se las denomina «putas» y se vincula el vello corporal con la avidez por consumir cualquier deseo sexual. En la serrana de Carvajales (Gernert 2018: 262), aparte del vello corporal en la cara y las piernas, es uniceja, lleva el pelo corto y en sus pies luce unos más que evidentes juanetes, una descripción muy alejada del canon de belleza de la época. La propia Celestina es descrita así:

Días ha grandes que conozco en fin de esta vecindad una vieja barbuda que se dice Celestina, hechicera, astuta, sagaz en cuantas maldades hay. Entiendo que pasan de cinco mil virgos los que se han hecho y deshecho por su autoridad en esta ciudad. A las duras penas promoverá y provocará a lujuria si quiere (Rojas 1984: 85).

También en el resto de obras de temática celestinesca encontramos alcahuetas barbudas como en la *Lozana andaluza* de Francisco Delicado, donde se menciona a una «puta vieja barbuda, estrellera» (1988: 80) y a «aquella vieja cargada de cuentas y más barbas que el Cid Ruy Díaz» (1998: 121); en la *Tercera parte de la tragicomedia de Celestina* de Gaspar Gómez de Toledo, se la menciona de la siguiente manera: «para ejecutar la sentencia que hemos dado contra aquella barbuda» (1539: aucto XII); y en la *Comedia llamada Tidea* de Francisco de las Natas, se recoge: «¡Voto a Dios, que viene aquí / aquella vieja barbuda!» (Pérez Priego 1993: 173, vv. 1.236-1.237), «¡Oh, barbuda dissantera, / mango del diablo, santona, / alcagüeta, hechizera! ¡Oh, puta vieja, jarrona!» (1993: 153, vv. 543-545) y «aquella barbuda vieja» (1993: 173, v. 1.237). Para Huarte de San Juan (Thiemann 2006: 76; Soyer 2012):

Tener mucho vello y un poco de barba es evidente señal para conocer el primer grado de frialdad y humedad. Porque, sabida la generación de los pelos y barba, todos los médicos dicen que es de calor y sequedad; y si son negros, arguye mucho calor y sequedad. La contraria temperatura se colige siendo la mujer muy lampiña, sin bozo ni vello. La que está en el segundo grado de frialdad y humedad tiene un poco de vello, pero rubio y dorado (1989: 617).

Cervantes se hace eco de esta teoría de los humores y así lo demuestra con la pastora Torralba, «que era una moza rolliza, zahareña y tiraba algo a hombruna, porque tenía unos pocos de bigotes, que parece que ahora la veo» (1989: I, 249). Debemos aquí rememorar la descripción que Sancho hace de Aldonza Lorenzo: «Bien la conozco —dijo Sancho—, y sé decir que tira tan bien una barra como el más forzado zagal de todo el pueblo. ¡Vive el Dador, que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho, y que puede sacar la barba del loco a cualquier caballero!» (1989: I, 310); sin olvidar las mujeres barbudas que aparecen en *El celoso extremeño*:

Entreoyeron las mozas los requiebros de la vieja, y cada una le dijo el nombre de las Pascuas; ninguna la llamó vieja que no fuese con su epíteto y adjetivo de hechicera y de barbuda, de antojadiza y de otros que por buen respecto se callan; pero lo que más risa causara a quien entonces las oyera eran las razones de Guiomar la negra, que, por ser portuguesa y no muy ladina, era extraña la gracia con que la vituperaba (1995: II, 128).

Aunque sin duda es en *El coloquio de los perros* donde «fuese la gente maldiciendo a la vieja, añadiendo al nombre de hechicera el de bruja, y el de barbuda sobre vieja» (1995: II, 336), indicando que, por encima de los conocimientos mágicos que tiene, se encuentra su tendencia al vicio y la lascivia (Finch 1989: 55-62).

Pero ¿cómo es considerado el cuerpo de la mujer en la mentalidad áurea? Todo parte sobre la opinión que tanto Aristóteles (1994) como luego Tomás de Aquino sostienen de la mujer. Para ellos no es más que un recipiente pasivo, un varón fallido. Creen que tiene los mismos órganos sexuales que los hombres, pero en lugar de estar colgando por fuera, se hallan ocultos por dentro (Jacquart et Thomasset 1985; Kagan and Dyer 2004; Smith 1992; Soyer 2012). Esta postura se encuentra reforzada por la teoría de los «cuatro humores», según la cual el cuerpo humano está compuesto de cuatro elementos básicos: sangre, melancolía, bilis y flema; que se corresponden con cuatro cualidades: cálido, frío, seco y húmedo; que a su vez coinciden con cuatro temperamentos: sanguíneo, melancólico, colérico y fleumático; y que se localizan en cuatro órganos diferentes: corazón, bazo, hígado y cerebro (1989: 573, nota 2). Del equilibrio en cada uno de ellos depende la salud de una persona.

Para Thomas Laqueur (1990: 26-29), en los siglos XVI y XVII se considera la vagina como pene «no nacido», con lo que se sugiere que la mujer es un hombre invertido o introvertido, literalmente vertido hacia adentro. Se cree que los genitales masculinos son iguales a los femeninos. Para Mercedes Alcalá Galán, «la identidad sexual dependía exclusivamente de la calidad y el temperamento de los humores mientras que la identidad de género otorgaba el pertenecer a la esfera de lo masculino o lo femenino» (2010: 107-135). Según Huarte de San Juan:

Y de tal manera es esto verdad, que si acabando Naturaleza de fabricar un hombre perfecto, le quisiese convertir en mujer, no tenía otro trabajo más que tornarle adentro los instrumentos de generación; y, si hecha mujer, quisiese volverla varón, con arrojarle el útero y los testículos fuera, no había más que hacer (1989: 608).

Si, tal y como mantiene Galeno (1533), todo está condicionado por el calor y la fuerza expulsiva del organismo, las transexualizaciones son posibles. Se consideraba que el pene permanecía escondido en el interior del cuerpo femenino a

la espera de que una emisión de calor o un esfuerzo súbito propiciaran su salida al exterior:

El hombre [...] no difiere de la mujer sino en que tiene los genitales fuera del cuerpo. Porque, haciendo anatomía de una doncella, hallaremos que tiene dos testículos, dos vasos de simiente y la madre, con la misma compostura del miembro del hombre. Por lo cual, si en acabando naturaleza de fabricar un hombre perfecto, le quisiese convertir en mujer, no era menester más que volverle adentro los instrumentos de la generación. Y si, hecha mujer, la quisiese volver en varón, con echarle la madre y testículos fuera estaba hecho (Fragoso 1570: f. 26v).

Ya en el siglo XVI, Blas Álvarez de Miraval considera que «la hembra es como varón manco y menoscabado» (1597: f. 286r). Bernardino de Montaña, otro anatomista destacado de la época, piensa que «la mujer es diferente del varón, y por esa razón no pudo naturaleza echar fuera del vientre los miembros de la generación como el varón el cual por la fuerza de su calor pudo echarlos fuera» (1551: f. 61v). Juan Valverde de Amusco cree que «las mujeres no menos tienen compañeros que los hombres, aunque no se vean por estar metidos dentro del cuerpo, como fue necesario habiendo de concebir dentro de sí mismas, por la cual causa fue también ordenado que todos los demás instrumentos de las mujeres necesarios a la generación estuviesen dentro del cuerpo» (1556: f. 65v). Juan Fragoso se plantea: «¿por qué los dejó escondidos naturaleza a las mujeres y patentes a los varones? Por la frialdad dellas que no los pudo pasar adelante. Pero a los hombres sí los echó afuera, como más calientes en la composición» (1570: f. 26v). Andrés de León advierte «que las mujeres también tienen testículos y miembro viril, aunque ocultos y escondidos, y redondos como los de los hombres, los cuales son un poco más largos a cada lado que el suyo» (1590: f. 28v). Fray Antonio de Fuente-lapeña se une a quienes consideran que el sexo femenino es inferior al masculino, incluso al hermafrodita. Para él:

Podrán decir que a lo mejor el hermafrodita, en quien prevalece el sexo viril será más perfecto que la mujer. Lo uno porque el tal es propiamente hombre, y así capaz de ordenarse, como lo tienen Delgadillo, Vaseo y otros muchos. Lo otro, porque en tal caso puede casarse con mujer y ésta le será inferior *ex illo Genesis, 2: sub viro potestate eris*; lo tercero, porque el oro mezclado con la plata vale más que la plata sola; *ergo etc.* (2007: 247).

Pero cuando reflexiona sobre una frase de la epístola de los Efesios (4: 13) en la que se dice «quod omnes occurremus in virum perfectum»⁴, estima que se trata

⁴ «Hasta que lleguemos todos al estado de hombre perfecto».

de un error, ya que no hace mención al cuerpo, sino a un alma vigorosa, viril y llena de virtud, algo que puede caracterizar tanto a un hombre como a una mujer (Fuentelapeña 2007: 246). Otros autores como Francisco de Eiximenisc interpretan al pie de la letra la cita bíblica, creyendo que tanto hombres como mujeres resucitarán en el estado más perfecto de la creación. ¿Adivinan ustedes cuál es? Efectivamente, el masculino:

Es de notar que la mujer es de menos dignidad que el varón y ha movido a algunos doctores esta duda. [...] La razón que les hizo dubdar de esto que en la gloria serán los bienaventurados sin alguna fealdad personal y que parecen en la mejor figura que se pueda, y como en la especie humana la mayor perfección sea la del varón, síguese que las mugeres perderán su forma, serán restituidas a la mayor dignidad y nobleza de la especie humana, que es la de varón (Eiximenisc 1542: f. 29).

A partir de aquí se puede llegar a comprender por qué en la época áurea existe una estructura social más dúctil sobre la identidad genérica de un individuo⁵; una mentalidad que permite una permisibilidad a la hora de reconocer la transmutación del sexo femenino al masculino, ya que con ello desde el punto de vista doctrinal se auspicia la perfección en los humanos, pero lo que realmente se está reconociendo es la multiplicidad de los géneros. En este sentido, Huarte de San Juan afirma:

Y que se hayan vuelto mujeres en hombres después de nacidas, ya no se espanta el vulgo de oírlo; porque fuera de lo que cuentan por verdad muchos antiguos, es cosa que ha acontecido en España muy pocos años ha. Y lo que muestra la experiencia no admite disputas ni argumentos (1989: 609).

Pedro de Peramato, protomédico, opina que «hay recién nacidos que traen el sexo viril oculto al interior, y parecen hembras hasta que con la edad les sale fuera; lo cual refiere Plinio y hace pocos años ocurrió en Córdoba» (1576: f. 124r). Ambroise Paré sigue también la teoría de los humores para explicar por qué las mujeres pueden convertirse en hombres. Si el calor de las féminas se hace más intenso, es probable que cuando estas hagan un movimiento brusco, puedan expulsar los órganos sexuales que antes tenían adentro.

Y, como semejante metamorfosis tiene lugar en la Naturaleza por las razones y ejemplos alegados, por eso nunca encontramos en una historia auténtica que hombre alguno se haya convertido en mujer, ya que la Naturaleza tiende siempre a lo perfecto, y no, por el contrario, a hacer que lo que es perfecto se vuelva imperfecto (1993: 42).

⁵ Es más transigente mientras corresponda a los supuestos dogmáticos masculinizadores, de lo contrario es obcecada e intolerante.

Martín del Río, en la cuestión XXII «An magicis artibus opera daemonum sexus mutari queat?»⁶ del segundo libro de sus *Disquisitionum magicarum libri VI*, reflexiona sobre si es posible cambiar de sexo por intervención de los demonios (Zamora 2016: 125-185). Puntualiza que no se trata de una amputación de miembros, sino de una metamorfosis. Da una explicación misógina sobre la transsexualización de mujer a hombre, al considerar que la naturaleza se inclina a lo más perfecto. Por ello, si a una mujer no le baja la regla, la voz se le vuelve más grave, es más hirsuta y su cuerpo más fornido, entonces para Río tan solo falta que sus órganos sexuales salgan para llegar a la perfección y reasignarse socialmente como hombre. Tras exponer estas reflexiones, Río muestra cierto escepticismo sobre estas masculinizaciones, al considerar a estas mujeres como andróginas. Incluso al final de esta cuestión reconoce que «et foeminam naturae erratum ac prolapsionem dicere, id philosopho indignum esse. Omnis si quidem rerum naturalium perfectio, ex fine petenda est: at foeminam ita formari necessarium fuit, alioqui non posset species humana conseruari»⁷ (1612: 95).

Francesco Maria Guaccio también insiste en la imposibilidad que tienen el diablo y sus secuaces para transformar a una mujer en hombre. Cree que por medio de la brujería no se puede lograr, ya que lo único que consiguen las brujas es alterar la apariencia de los cuerpos por medio de engaños e ilusiones sobre nuestros sentidos gracias a la ayuda del Maligno (1624: 104-106). A estas voces disonantes se unieron otras como las de Francisco Hernández⁸, protomédico de las Indias, para quien:

[...] osaría afirmar que jamás se volvió hombre en muger, ni mujer se tornó hombre, después de una vez engendrados, cuando más después de haver nacido, porque los miembros genitales de ambos no son hábiles para se transformar de unos en otros, aunque sean, como tenemos dicho, en alguna manera semejantes, ni es obediente la materia, ni su radical complexión puede padecer la mudanza que para esto se requeriría, ni se debía imputar a naturaleza tan fea inconstancia (1966: IV, 313).

Andrés de Lorenzo en su *Historia anatómica* (1600: l. 3, q. 8) está convencido de que no existen casos de cambio de sexo, más bien se tendría que hablar de personas hermafroditas que nacen con los órganos masculinos y femeninos. Es probable que durante la niñez estén ocultos y escondidos, hasta que en la

⁶ «¿Es posible, con artes mágicas, mudar el sexo por obra de los demonios?».

⁷ «Y decir que la mujer es un fracaso o mengua de la naturaleza es indigno de un filósofo. Toda perfección de las cosas naturales hay que buscarla en su finalidad. Ahora bien, fue menester que la mujer tuviese la conformación que tiene, pues de otro modo no se conservaría la especie humana».

⁸ Ese autor disiente de los anteriores citados que aceptan el cambio, incluso consideran que es sencillo.

adolescencia el calor que provoca los cambios corporales los empujen hacia fuera. También puede tratarse de mujeres cuyo clítoris es más grande de lo normal, tanto que incluso se puede asimilar a un pene pequeño.

3. HACIA UNA CLASIFICACIÓN DE LOS CAMBIOS DE SEXO

En esta época áurea, en la que el género no queda marcado por una diferenciación anatómica, si no que se va construyendo culturalmente al considerar que no es algo inmóvil ni fijo desde el nacimiento de una persona; en un momento en el que entre machos y hembras, hombres y mujeres existe una serie de rangos en los que cada uno desempeña unos roles sociales concretos; en un tiempo en el que se tiene en cuenta la interpretación identitaria de distintas realidades, la reasignación genérica es reconocida y admitida socialmente con naturalidad y concierto. Analizando los casos de cambio de sexo en el Siglo de Oro, proponemos una clasificación basada en cuatro tipos: aquellos que tienen lugar en la pubertad, los que acontecen en la noche de bodas, los que se producen por la fuerza de la voluntad y los ocasionados por un gran esfuerzo.

3.1. CAMBIOS DE SEXO EN LA PUBERTAD

Durante la transición de la infancia a la vida adulta, el cuerpo de la mujer experimenta una serie de cambios que afectan a órganos y estructuras anatómicas. Por ello, en el Siglo de Oro, no se sorprendían cuando, en lugar del primer sangrado o menarquia, lo que aparecían eran los genitales masculinos, que se creía que estaban dentro, tal y como nos lo cuenta Antonio de Torquemada:

Y porque estas son cosas antiguas y no se pueda decir que alargamos los testigos, quiero que sepáis lo que cuenta el doctor Amato, médico no poco estimado en Portugal, el cual, en una obra de Medicina que hizo, dice que en un lugar que se llama Esgueria, el cual está distante de la ciudad de Coímbra nueve leguas, vivía un caballero que tenía una hija llamada María Pacheco, y que esta doncella viniendo a la edad en que le había de bajar su costumbre, en lugar della le nació (o salió de dentro, si estaba escondido) el miembro viril y así de hembra se convirtió en varón; y le vistieron luego en hábito de hombre, mudándole el nombre y llamándole Manuel Pacheco, el cual pasó en la India Oriental y, volviendo de allá muy rico y con fama de un caballero muy estimado por su persona, se casó con una mujer principal: si tuvo hijos o no, dice que no lo supo; pero que vio que nunca le había nascido barba, sino que tenía el gesto mujeril (2012: 612).

Al leer este relato es casi inevitable sentir sorpresa, fascinación y una cierta perplejidad. El desconcierto aumenta al descubrir que el caso de María Pacheco

fue conocido y difundido en el siglo XVII, especialmente entre médicos, filósofos, teólogos e inquisidores (Rosa Cubo y Martín Ferreira 2016: 194-211). Llama la atención la naturalidad con que se toma el suceso, como si fuera algo normal. No existe el mínimo atisbo de rechazo (López Gutiérrez 2019: 203-204). Todo lo contrario. Parece como si el cambio de sexo fuera una realidad reconocida y admitida en esta época. Otros casos de este tipo los recoge Martín del Río en su *Disquisitionum magicarum libri VI*:

Pontanus narrat Caietae mulierem piscatori cuidam annis quatuordecim nuptam in virum migrasse.

[...]

Neapoli regnante Ferdinando I cum Ludovicus Guarna Salernitanus civis, quinque filias suscepisset, quarum natum maioribus duabus alteri Franciscæ, Carole alieri erat nomen, post eam ad quintumdecimum annum pervenerunt, ambabus genitalia membra in marium morem eruperunt: mutatoque habitu, pro maribus habiti sunt, Franciscus et Carolus nuncupati.

[...]

Auctor Antimologii scribit, sibi visum Auscis in Vasconia virum plusquam sexagenarium, canum, fortem, et hirsutum, qui ad annum decimumquintum ante puella fuerat, tandem tamen ex casu ruptis tenuibus ligamentis, pudenda erupisse, sexumque mutasse, cum ei nunquam antea menses fluxissent⁹ (1612: 95).

3.2. CAMBIOS DE SEXO EN LA NOCHE DE BODAS

La transmutación también puede ocasionarse en la noche de bodas. Plinio asegura conocer a L. Cosicio, vecino de Tisdrita, que cuando se iba a consumir su matrimonio, se masculinizó (Río 1612: 94). A Filotis de Esmirna le nació un miembro viril cuando fue a casarse por mandato de sus padres y se convirtió en varón (1612: 94). Esto también ocurrió en Laodicea, una ciudad cercana a Siria, donde Eteta, pese a transexualizarse y pasar a llamarse Eteto, siguió viviendo con su marido (1612: 94).

Item Ebuli, sub eodem Rege, Puellæ, quæ iam quatuor annis viro promissa sponsæ nomen habuerat, qua nocte Primum viro tradita cum eo cubavit, siue ex

⁹ «Cuenta Joviano Pontano que en Gaeta una mujer de 14 años, prometida con un pescador, se virilizó». [...] «En Nápoles, reinando Fernando I, Ludovico Guarna, vecino de Salerno, tenía cinco hijas, de las que las dos mayores se llamaban una Francesca y la otra Carola. A las dos, al cumplir los 15 años, les brotaron órganos genitales masculinos. Cambiaron de vestidos, y la gente los tenía por varones, llamándoles Francesco y Carolo». [...] «El autor del *Antimologio* dice “haber visto personalmente en Huesca, en Vasconia, un hombre más que sexagenario, canoso, fuerte e hirsuto. Primero, y hasta los catorce años cumplidos, había sido niña. Hasta que casualmente se rasgaron unos tenues ligamentos, y brotándole un pene se transexuó. Por cierto, nunca anteriormente había tenido la regla”».

confricatione, siue ob aliam: causam, quae ignota sit, effractis membranis, quae vt mulier videretur efficio dotem reperiuit, in virorum numero postea habita¹⁰ (Guacicio 1614: f. 109).

[Pontanus] addit idem, aliam foeminam, cum marito filium unum peperisset, subito exorta virilitate marito iam non foeminam relicto alteram duxisse, e qua liberos genuerit¹¹ (Río 1612: 94).

Lucinio Muciano escriuió, que él conoció a vno llamado Ariscón, que antes se dezía Arescusa, que fue muger, y se casó con vn hombre, después barbó y se mudó en varón, y se casó con otra muger (Nieremberg 1630: ff. 64v-65r).

Antoine Loqueneux, recaudador de tallas reales en Saint-Quentin, aseguró a Ambroise Paré que había visto a un hombre en la Casa del Cisne de Reims que había sido mujer hasta los catorce años:

pero hallándose jugando y retozando, acostado con una sirvienta, sus partes genitales de hombre se desarrollaron. Su padre y su madre, al reconocerlo como tal, le hicieron cambiar el nombre de Juana por el de Juan, en virtud de la autoridad de la Iglesia, y se le entregaron prendas de varón (Paré 1993: 42).

3.3. CAMBIOS DE SEXO POR LA FUERZA DE LA VOLUNTAD

En otros casos los cambios tenían lugar voluntariamente por acción de la fuerza imaginativa y el anhelo vehemente de convertirse en varón. En este sentido el caso más famoso lo narra Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas*, al acordarse de una mujer castellana, del condado de Benavente (Zamora), que abandonó al marido porque la maltrataba, se vistió de hombre y

estando así, o que la naturaleza obrase en ella con tal pujante virtud que bastase para ello, o que la imaginación intensa de verse en el hábito de hombre tuviese tanto poder que viniese a hacer el efecto, ella se convirtió en varón, y se casó con otra mujer, lo cual no osaba descubrir ni decir como mujer de poco entendimiento; y hasta que un hombre que de antes la conocía, hallándose en el lugar de donde estaba, y viendo la semejanza que tenía con la que él le había conocido, le preguntó si por ventura era su hermano, y esta mujer, hecha varón, fiándose de él, le dijo el secreto de todo que había sucedido (Torquemada 2012: 672).

¹⁰ «En Éboli en la misma región, una muchacha había estado prometida durante cuatro años. La primera noche de su himeneo fue a la cama con su marido: pero, bien debido a la fricción o a alguna otra causa desconocida, cuando el himen que le daba apariencia de mujer fue roto, salió un órgano masculino. Entonces volvió a su casa y reclamó a los tribunales que le devolvieran su dote, y fue de allí adelante reconocida como hombre».

¹¹ «Otra mujer —prosigue el mismo— que ya había dado un niño a su marido, se virilizó de pronto, y no siendo ya mujer se separó de su marido y se casó con otra, de la que tuvo descendencia».

En otra ocasión, esta vez en la villa de Valdaracete, nació una niña llamada Estebanía, en 1496, quien desde muy joven mostró una gran habilidad en realizar actividades propiamente masculinas, como correr a gran velocidad, saltar, tirar barras, jugar a la pelota, etc., mucho mejor que cualquier hombre (Alcalá Galán 2010: 107-108; Vázquez García y Cleminson 2018: 111-119). A los veinte años fue sometida a un reconocimiento médico, se descubrió que era hermafrodita y se la dejó elegir su identidad de género. Optó por la de varón,

se casó después con otra mujer e vivieron casados y velados en *facie ecclesiae*. Fue hombre de mediana estatura, claro de gesto sin barba e recio de miembros. Fue maestro de esgrima con examen, tuvo escuela y arnés en Granada, y en esta villa en su arte fue tan diestro que ningún hombre jugando con él pudo ganar honra, como se pareció cuando pasó por esta villa el Rey de Francia preso por Su Magestad del Emperador Carlos quinto, que consigo traía hombres diestros y valientes, los cuales hizo esgrimir en su presencia con el dicho maestre Esteban, alias Estebanía, de los cuales batalló de todas armas, e los hirió e señaló él primeramente con la espada (Viñas y Paz 1949: I, 630-631).

Esteban se esforzó por ser el mejor en roles socialmente considerados masculinos, desenvolviéndose con valentía, fuerza y destreza, hasta llegar a casarse con la mujer que él deseó. Su tránsito es fruto de la tenacidad, la constancia y el deseo de ser reconocido, admitido y admirado como quien era, un hombre.

3.4. CAMBIOS DE SEXO POR UN GRAN ESFUERZO

En otras ocasiones, es un esfuerzo repentino y puntual el que desencadena la transsexualización de mujer a hombre¹². Esto le ocurrió a María Muñoz, mujer perteneciente a la nobleza que ingresó en un convento de Úbeda en 1605 obligada por su padre, quien no la consideraba apta para el matrimonio por sus modales varoniles, «cuando vivía en el mundo, echaba mano a una espada y disparaba un arcabuz y otras cosas que hacía de hombre» (Salamanca Ballesteros 2007: 290). Tras doce años, María experimentó una transformación en su cuerpo; mientras transportaba un saco de trigo bastante pesado, sintió un fuerte desgarró en la ingle

¹² Alberto Salamanca Ballesteros da una interpretación médica a estos casos: «Es fácil ver una explicación natural de estas pretendidas metamorfosis en el descenso rápido de los testículos criptorquídicos (*cryptos*, oculto) que por una violenta contracción de los músculos abdominales se ven obligados a franquear el conducto inguinal. En las obras de los antiguos autores que se ocupaban de monstruosidades, se atribuía tal repentino cambio por la tendencia de la naturaleza “hacia la perfección de sus obras”. Cuando no se producía el descenso, la tumoración que en ocasiones provocaban los testículos incompletamente descendidos, fue tomada por algunos cirujanos por hernias inguinales (que a veces existen concomitantemente) y tratadas como tales con vendajes y bragueros» (2007: 289-290).

saliendo de ella un pene con sus respectivos testículos. Tuvo miedo de contárselo al resto de las hermanas de la congregación porque pensaba que lo que realmente había perdido era su virginidad.

Incluso antes de la aparición del pene, la virilidad de María había llamado la atención del resto de las monjas, quienes la observaban mientras dormía, descubriendo en su cuerpo y su carácter rasgos masculinos porque «sus fuerzas y ánimo y las propiedades y sus condiciones eran de varón» (Torres [s.a.]: f. 258). Esta tensión se prolongó hasta que María confesó a fray Agustín de Torres que era «tan hombre como el que más» (Torres [s.a.]: f. 258) y que «jamás le había venido su mes y porque las monjas no le llamasen marimochacho que quando se disciplinaba hacía ostentación de la sangre en las camisas diciendo estaba con su regla» (Torres [s.a.]: f. 259). Cuando el fraile se percató de que a María le habían crecido genitales masculinos («lo vimos con los ojos y palpamos con las manos y hallamos ser hombre perfecto en la naturaleza de hombre». Torres [s.a.]: ff. 258-259) y que su tono de voz se había hecho más grave, pidió que la encerraran en una celda manteniéndola aislada del resto de la comunidad. Poco después María fue declarada varón¹³, ante lo cual su padre se sintió

muy contento porque es hombre rico y no tenía heredero y ahora se halla con un hijo muy hombre y que se puede casar, ella también va contenta porque después de doce años de cárcel sabe muy bien la libertad y se halla de mujer a varón que en las cosas y bienes temporales ninguna merced mayor le pudo hacer naturaleza (Torres [s.a.]: f. 259).

Un caso parecido tuvo lugar en Portugal, con Claudiana da Natividade, quien desde que ingresó en el monasterio de Santa Cruz en Portugal mostró una *atração especial* hacia otras profesas, aborrecía las tareas femeninas y se empeñaba en llevar bultos pesados a donde fuera necesario. La madre superiora dio la voz de alarma y Claudiana fue examinada por unas matronas, quienes consideraron que ese cuerpo tendía más hacia lo masculino que hacia lo femenino. Por ello, en 1622 fue expulsada del convento. Pero al cabo de quince años, consiguió reincorporarse y llevar una vida consagrada a «prácticas místicas» hasta sus últimos días (Aguilar 1928: 432-436).

¹³ Este caso gozó de un gran conocimiento y difusión en la España de los Siglos de Oro. Entre los que divulgaron la noticia se encuentra Pedro de Peramato que en su *Opera medicinalia* de 1576 menciona el cambio de sexo de una monja de Santo Domingo el Real con las mismas características que María Muñoz. Otro médico, Francisco Torreblanca Villalpando recuerda lo ocurrido en el mismo convento de Úbeda, pero la monja que cita se llama Magdalena Muñoz, aunque la alternancia de los nombres María y Magdalena era frecuente en esta época (Peramato 1576: f. 116; Torreblanca Villalpando 1618: f. 104).

Por su parte, Ambroise Paré aseguró haber conocido a Germán Garnier, un joven robusto, de constitución fuerte y con una barba bastante poblada, el cual fue mujer hasta los quince años. A esa edad, mientras perseguía a unos cerdos, saltó una zanja. Justo en ese momento se le rompieron los ligamentos dejando al descubierto «los genitales y la verga viril [...] cosa que le ocurrió no sin dolor» (1993: 42). Tras ser revisado por médicos y cirujanos, estos determinaron que era un hombre, por lo que pasó a llamarse Germán.

En otras ocasiones, cuando se bailaba con mucho entusiasmo y enardecimiento, podían salir fuera los órganos sexuales, transmutándose de este modo en varón. Esto le sucedió a María de Vitriaco:

Passant à Vitry le François, il peut voir un homme que l'évesque de Soissons avoit nommé Germain en confirmation, lequel tous les habitants de là l'ort cogneu et veu fille iusque à l'aage vingt deux ans, nommée Marie. Il estoit à cette heure là fort barbu et vieil, et point marié. Faisant, dict il, quelque effort en sautant, ses membres virils se produisirent: et est encore en usage entre les filles de là, une chanson, par laquelle elles s'estradvertissent de ne faire point de grandes eniam-bées, de peur de devenir garçons, comme Marie Germain¹⁴ (Montaigne 1854: 36).

La metamorfosis podría sobrevenir tras un parto dificultoso en el que, como consecuencia del esfuerzo realizado, los genitales femeninos tomaban la posición masculina, tal y como ocurrió en Alcalá de Henares a una mujer de unos treinta años que al dar a luz «mejoró de sexo» (Nieremberg 1630: ff. 64v-65r). Pero, sin lugar a dudas, el caso más famoso y que mayor repercusión tuvo fue el de Eleno de Céspedes (AHN, Inq., leg. 234, n.º 24). Se dudaba si era hombre o mujer, lo que puso en entredicho la legalidad de su matrimonio con María del Caño. Tanto se murmuró al respecto que las autoridades de la zona decidieron investigarlo en un proceso celebrado por el tribunal del Santo Oficio de Toledo. Detuvieron a Céspedes acusándolo de sodomía, bigamia, hacerse pasar por hombre, burlarse del sacramento del matrimonio y tener pacto con el demonio. En la primera audiencia con el inculpado, este afirmó que fue bautizado como mujer en Alhama (Granada) y que nunca notó nada ajeno a su condición femenina. Incluso se casó con Cristóbal de Lombardo cuando contaba unos dieciséis años. Pero cuando parió, le salió un pequeño pene. Tomó identidad masculina. Trabajó

¹⁴ «Pasando por Vitry-le-François pude ver a un hombre al que el obispo de Soissons había nombrado Germano en la confirmación, al cual todos los habitantes del lugar habían conocido y visto como una muchacha, María de nombre, hasta la edad de veintidós años. Era en aquel entonces muy barbudo, y viejo, y no estaba casado. Según dijo, al realizar un esfuerzo para saltar, aparecieron sus miembros viriles. Y todavía es usual, entre las muchachas del lugar, una canción con la que se advierten entre ellas de no dar grandes zancadas, no vayan a convertirse en muchachos, como María Germano».

como soldado, cirujano y sangrador. Quiso casarse con una mujer y fue entonces cuando surgió la duda sobre su naturaleza sexual, por lo que tuvo que pasar hasta tres exámenes realizados por distintos médicos. La sorpresa saltó cuando descubrieron que era una mujer con todos sus atributos. El Santo Oficio de Toledo declaró que se trataba de un fraude, acusando a Elena de Céspedes de bigamia, porque, aunque proclamó ante la audiencia que su marido había muerto, no se encontró certificado alguno que lo probara, por lo que la condena se fijó en doscientos azotes y diez años de trabajo forzado en un hospital (Vázquez García y Moreno Mengíbar 1997; Barbazza 1984: 17-40; Vollendorf 2005: 11-31; Morales Estévez 2012: 225-246).

Ya en el siglo XVIII, encontramos el episodio protagonizado por Fernanda Fernández, quien ingresó en el convento de las capuchinas de Granada (BNE ms. 12.966). Al cabo de ocho años empezó a experimentar un cambio en su fisionomía y una clara apetencia sexual hacia sus compañeras. Al principio fue tomada por loca, pero tras ser examinada, fue declarada varón. Pasó a denominarse Fernando, se vistió de hombre, aunque se dice que siempre mantuvo las habilidades adquiridas durante su vida claustral y que se entristeció al saber que nunca más volvería a regresar a dicho lugar (Vázquez García y Cleminson 2018: 163). Por esos años, en Córdoba aconteció el caso de Mariana, una monja agustina, que fue expulsada del convento al considerarla «machihembra». Luego se casó con Francisco Gómez Linares y se fue a vivir a Montilla. Cuando enviudó mostró su intención de tomar segundas nupcias, pero esta vez con su sobrina política, «haciendo papel de varón» (Muñoz Prián 2012: 189-204). Otro suceso fue recogido por el tribunal eclesiástico de Calahorra, en 1711, donde se incoó el proceso de una joven llamada Juana, que se le reasignó con el género masculino. Pasó a denominarse Juan, pero llama la atención que en esta ocasión se le prohibió terminantemente contraer matrimonio (Behrend-Martínez 2005: 1.078). Y el último caso que citamos es el de Marguerite Malaure, de apariencia «completa y delicadamente femenina», se exhibía en una barraca de feria donde mostraba, de una parte, la vulva completamente normal y unos senos perfectos y, de otra, «un miembro viril insertado internamente, falto de prepucio, pero provisto de meato urinario, con cuyo miembro podía procurarse deleites venéreos» (Von Haller 1768: 16)¹⁵.

¹⁵ Se trata, según Alberto Salamanca Ballesteros (2007: 291) de un prolapso uterino, un descenso del útero.

4. PALABRAS FINALES

En definitiva, durante los siglos XVI y XVIII, la identidad sexual y genérica de un individuo no se fijó a partir de la fisiología humana, no se asignó de una forma fija desde el nacimiento, con los condicionamientos que ello conllevaba. Se permitió una cierta flexibilidad basada en la concepción de sexo único, que oscilaba entre el hombre y la mujer: cuanto más se acercara la persona a lo varonil, más perfecto era, mientras que si se alejaba, se deterioraba. Con ello, se admitió una preconstrucción imaginaria-cultural que partió del ideal masculino, de ahí se fue modificando para mejorar o empeorar dependiendo de si tendía más hacia un lado u otro de la escala sexual. Se registró un número destacado de transmutaciones que fueron toleradas socialmente. Sin embargo, esta aceptación no excluyó su rareza, ya que en realidad se trataba de casos excepcionales, que despertaron una alta curiosidad por parte de los eruditos de este tiempo.

Esta mentalidad áurea en torno al género y al sexo se rompió con la llegada de la Ilustración, una época con un pensamiento tan diferente como opuesto al del Siglo de Oro. Se impuso la razón para rescatar al hombre de las tinieblas de la superstición y de la ignorancia. Triunfó una visión mecanicista de la naturaleza, a través de la que fluyó el enciclopedia, el antropocentrismo y el laicismo. Y poco a poco se abrió camino el despotismo ilustrado, el liberalismo, junto con el universalismo. Se creyó en la bondad natural del hombre, algo que infundió optimismo y progreso a la sociedad del momento, al mismo tiempo que se empezó a considerar la diversidad sexual y de género como una patología, como una monstruosidad, que había que curar y castigar al salirse del sistema binario que hicieron hegemónico. En esto último influyó bastante el poder económico y político que comenzó a tener la burguesía, cansada de mantener y soportar a una aristocracia donde el transfuguismo de género era algo común, donde los roles masculino y femenino caminaban por una línea estrecha y, sobre todo, donde la mujer ostentaba una gran influencia y autoridad. Fue entonces cuando el sexo fijó la identidad genérica (Fausto-Sterling 2000), con lo que se logró expulsar a las mujeres de la vida pública.

Tendrán que pasar siglos para comenzar a recuperar cuotas de tolerancia, respeto y aceptación, múltiples y diversas, que sumen más que resten, en la construcción de una sociedad abierta y vital. El conocimiento del Siglo de Oro, en el que se dieron otros sistemas de identidades múltiples, debería hacernos reflexionar sobre nuestro presente, cómo está organizado y hacia dónde queremos que vaya encaminado para que todos seamos visibles y no haya nadie que reconozca con dolor: «Mis amigas tienen suerte porque quieren ser niñas y son niñas. A mí, en cambio, nadie me ve», palabras que hace tan solo un par de años Cora dijo a su madre, ya que «desde muy temprano sintió que el género y el nombre que le fueron asignados al nacer no se correspondían con su identidad». Se lo repitió

con tanta insistencia y convicción «hasta que en casa lo entendieron e iniciaron con ella el delicado proceso de romper en plena infancia con el más primario de los esquemas sociales» (Caruso 2019). Esforcémonos para que gracias a todos lo consiga y que el oscurantismo se quede encerrado allá lejos, en el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ GALÁN, Mercedes (2010). «El andrógino de Francisco de Lugo y Ávila: discurso científico y ambigüedad erótica». *eHumanista*, 15, pp. 107-135.
- AGUIAR, Asdrúbal Antonio de (1928). «Pseudo-hermafroditismo femenino (caso portugués do século XVII)». *Archivo de medicina legal*, 2, 4, pp. 432-436.
- ÁLVAREZ DE MIRAVAL, Blas (1597). *Libro intitulado la conservación de la salud del cuerpo y del alma*. Medina del Campo: S. del Canto.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 234, n.º 24. *Proceso Inquisitorial de Elena o Eleno de Céspedes*.
- ARISTÓTELES (1994). *Reproducción de los animales*. Ester Sánchez Millán (trad.). Madrid: Gredos.
- BARBAZZA, Marie-Catherine (1984). «Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes (1587-1589)». *Criticón*, 26, pp. 17-40.
- BEHREND-MARTÍNEZ, Edward (2005). «Manhood and the Neutered Body in Early Modern Spain». *Journal of Social History*, 38, pp. 1.073-1.093.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE), ms. 12.966 (1).
- BUEZO, Catalina (2009). «La mujer barbuda en la literatura española». En Francis Desvois (ed.), *Le monstre: Espagne & Amérique Latine*. Paris: L'Harmattan, pp. 161-176.
- CÁTEDRA, María (2000). «Sobre la ambigüedad. El caso de santa Paula Barbada». En Eduardo Crespo y Carlos Soldevilla (eds.), *La construcción social de la subjetividad*. Madrid: Ediciones Catarata.
- CERVANTES, Miguel de (1989). *Don Quijote de la Mancha*. John Jau Allen (ed.). Madrid: Cátedra.
- CERVANTES, Miguel de (1995). *Novelas ejemplares*. Harry Sieber (ed.). Madrid: Cátedra.
- CARUSO, Gabo (2019). «“Yo soy Cora”, la revolución cotidiana de una niña ‘trans’». *El País Semanal*, 27 de julio <https://elpais.com/elpais/2019/07/22/eps/1563791901_093684.html> [Consultado: 27/07/2019].
- DEKKER, Rudolf D. and Lotte C. VAN DE POL (1989). *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*. New York: St. Martin Press.
- DELICADO, Francisco (1988). *La Lozana Andaluza*. Ángel Chiclana (ed.). Madrid: Espasa Calpe.
- DELPECH, François (1985-1986). «La patraña del Hombre Preñado: algunas versiones hispanicas». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 34.2, pp. 548-598.
- EIXIMENISC, Francisco de (1542). *Carro de las donas, trata de la vida y muerte del hombre christiano*. Valladolid: Juan de Villquirán.

- FAUSTO-STERLING, Anne (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- FINCH, Patricia (1989). «Rojas' Celestina and Cervantes' Cañizares». *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 93, pp. 55-62.
- FLOR, Fernando R. de la (1999). «La “puella pilosa”. Representaciones de la alteridad femenina (de Sánchez Cotán a José de Ribera, pasando por Sebastián de Covarrubias)». En *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 267-305.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Historia de la sexualidad*. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (ed.). Madrid: Siglo XXI.
- FRAGOSO, Juan (1570). *Erotemas chirvrgicos en los qvales se enseña todo lo necessario del arte de cyrugia*. Madrid: Pierres Cosin, a costa de Sebastián Yáñez.
- FRIESEN, Ilse E. (2001). *The Female Crucifix. Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*. Waterloo (Canada): Wilfrid Laurier University Press.
- FUENTELAPEÑA, fray Antonio de (2007). *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*. Zamora: Instituto de Estudios Zamorano «Florián de Ocampo».
- GALÉ MOYANO, María José (2016). *Mujeres barbudas. Cuerpos singulares*. Barcelona: Bellettera.
- GALENO, Claudio (1533). *Libri duo de semine*. Paris: Simon Colinaeo.
- GERNERT, Folke (2018). *Lecturas del cuerpo. Fisiognomía y literatura en la España áurea*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- GÓMEZ DE TOLEDO, Gaspar (1539). *Tercera parte de la tragicomedia de Celestina*. Toledo: Hernando de Santa Catalina.
- GUACCIO, Francesco Maria (1624). *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Milano: Collegio Ambrosiano.
- HERNÁNDEZ, Francisco (1966). *Obras completas*. Ciudad de México: Universidad Nacional de México.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan (1989). *Examen de ingenios*. Guillermo Serés (ed.). Madrid: Cátedra.
- JACQUART, Danielle et Claude Alexandre THOMASSET (1985). *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France.
- JOHNSTON, Mark Albert (2011). *Beard Fetish in Early Modern England*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- KAGAN, Richard L. and Abigail DYER (2004). *Inquisitorial Inquiries: Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- LAQUEUR, Thomas (1990). *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEÓN, Andrés de (1590). *Libro primero de Annathomia: recopilaciones y examen general*. Baeza: Juan Baptista de Montoya.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, Luciano (2019). *Amor y sexo en el Siglo de Oro*. Madrid: Abada Editores.

- LORENZO, Andrés de (1600). *Historia anatómica*. París: Mettayer et Ourry.
- MONTAIGNE, Michel de (1854). *Essais*. París: F. Didot.
- MONTAÑA DE MONSERRATE, Bernardino de (1551). *Libro de la anathomia del hombre*. Valladolid: S. Martínez.
- MORALES ESTÉVEZ, Roberto (2012). «Eleno de Céspedes: el cóncavo reflejo de la historia». En María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la Historia*. Madrid: Abada Editores, pp. 225-246.
- MORENO MENGÍBAR, Andrés y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (2000). «Hermafroditas y cambios de sexo en la España Moderna». En Antonio Lafuente y Javier Moscoso (eds.), *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*. Madrid: Biblioteca Nacional de España, pp. 91-103.
- MORENO VILLA, José (1939). *Locos, enanos, negros y niños palaciegos. Gente de Placer que tuvieron los Austrias en la Corte Española desde 1563 a 1700*. Ciudad de México: La Casa de España en México/Editorial Presencia.
- MUÑOZ PRIÁN, Sonia (2012). «“Identidades transgenéricas” en la España del Antiguo Régimen. Un caso de cambio de sexo en la Andalucía del siglo XVIII». En Fernando Durán López (coord.), *Obscenidad, vergüenza, tabú: contornos y retornos de lo reprimido entre los siglos XVIII y XIX*. Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 189-204.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio (1630). *Cvriosa filosofia y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Madrid: Imprenta del Reino.
- PARÉ, Ambroise (1993). *Monstruos y prodigios*. Ignacio Malaxecheverría (trad.). Madrid: Siruela.
- PEDRAZA, Pilar (2009). *Venus barbuda y el eslabón perdido*. Madrid: Siruela.
- PERAMATO, Pedro de (1576). *Opera medicinalia*. Sanlúcar de Barrameda: Fernández Díaz.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel (ed.) (1993). *Cuatro comedias celestinescas*. Madrid: UNED/Universidad de Sevilla/Universitat de València.
- PLINIO (1995). *Historia natural*. Antonio Fontán y Ana M.^a Moure (eds.). Madrid: Gredos.
- PUEYO, Víctor (2016). *Cuerpos plegables. Anatomías de la excepción en España y en América Latina (siglos XVI-XVIII)*. Woodbridge (UK): Tamesis.
- RÍO PARRA, Elena del (2003). *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- RÍO, Martín del (1612). *Disquisitionum magicarum libri VI*. Lyon: Horacio Cardón.
- ROJAS, Fernando de (1984). *La Celestina*. Joaquín Benito de Lucas (ed.). Barcelona: Plaza & Janés.
- ROSA CUBO, Cristina de la y Ana Isabel MARTÍN FERREIRA (2016). «La sexualidad ambigua: Un caso clínico heterodoxo en la obra de Amato Lusitano». *eHumanista/Conversos*, 4, pp. 194-211.
- SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto (2007). *Monstruos, ostentos y hermafroditas*. Granada: Universidad de Granada.
- SMITH, Paul Julian (1992). *The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature*. Oxford: Clarendon Press.

- SOYER, François (2012). *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors, and the Transgression of Gender Norms*. Leiden/Boston: Brill.
- THIEMANN, Susanne (2006). «Sex trouble: die bärtige Frau bei José de Ribera, Luis Vélez de Guevara und Huarte de San Juan». En Judith V. Klinger und Susanne Thiemann (eds), *Geschlechtervariationem. Gender-Konzepte im Übergang zur Neuzeit*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, pp. 47-82.
- TORQUEMADA, Antonio de (2012). «Jardín de flores curiosas». *Lemir*, 16, Textos, pp. 605-834.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco (1618). *Epithomes delictorum in quibus aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*. Sevilla: Ildeso Rodríguez Gamarra y Francisco de Lira.
- TORRES, fray Agustín de [s.a.]. *Cartas*. Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 2.058.
- VALVERDE DE AMUSCO, Juan (1556). *Historia de la composición del cuerpo humano*. Roma: J. A. De Salamanca y A. Lafrey.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y Andrés MORENO MENGÍBAR (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI y XX)*. Madrid: Akal.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y Richard CLEMINSON (2018). *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Madrid: Cátedra.
- VELASCO, Sherry M. (2006). *Male Delivery: Reproduction, Effeminacy, and Pregnant Men in Early Modern Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- VIÑAS Y MEY, Carmelo y Ramón PAZ (1949). *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España, hechas por iniciativa de Felipe II*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- VOLLENDORF, Lisa (2005). *The Lives of Women. A New History of Inquisitional Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- VON HALLER, Albrecht (1768). *Operum Anatomici Argumenti Minorum*. Lausannae: Francisci Grasset & Socior.
- WILLIAMS, David (1996). *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*. Exeter: University of Exeter.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial.

Recibido: 10/08/2019

Aceptado: 14/09/2019



EL CUERPO Y SU IDENTIDAD EN LA MENTALIDAD ÁUREA

RESUMEN: La mentalidad áurea creía en la existencia de un sexo único, lo que daba lugar a una gran diversidad sexual y de género, una gradación muy heterogénea que iba desde la perfección masculina a la imperfección femenina, con una división de roles concretos desde el punto de vista social. Por ello, en este artículo ahondaremos en la concepción que se tenía de la identidad de género, qué se pensaba sobre el cuerpo femenino, cómo los cambios de sexo eran admitidos con normalidad, y esbozaremos una clasificación de estas transexualizaciones diferenciando cuatro tipos. Terminaremos señalando la disrupción que la llegada de la Ilustración supone al imponer el binarismo sexual y de género, cuyas consecuencias arrastramos hoy en día.

PALABRAS CLAVE: identidad de género, cuerpo femenino, cambios de sexo, Siglo de Oro español

THE BODY AND ITS IDENTITY IN THE SPANISH GOLDEN AGE MENTALITY

ABSTRACT: *The Spanish Golden Age mentality believed in the existence of one sex only, which gave rise to a great sexual and gender diversity, a quite heterogeneous gradation that went from the male perfection to the female imperfection, with a specific division of roles from a social point of view. Therefore, in this article we will delve into the conception of gender identity, to what consideration the female body was held, how sex changes were admitted with normality, and we will outline a classification of these transexualizations differentiating four types. In conclusion, noting the disruption that the arrival of the Enlightenment assumes by imposing sexual and gender binarism, whose consequences we still drag to this day.*

KEYWORDS: *gender identity, female body, sex changes, Spanish Golden Age*

HECHICERAS DE CERVANTES, FAUSTOS HISPANOS Y ROSAS DE INVIERNO¹

JOSÉ MANUEL PEDROSA

Universidad de Alcalá

josem.pedrosa@uah.es

1. LA CAMACHA DE MONTILLA, O CERVANTES EN EL ESPEJO DE LOS CLÁSICOS (Y DE ALGÚN CONTEMPORÁNEO SUYO)

El elenco de las potencias mágicas que atribuyó el perro Berganza a la Camacha, hechicera del pueblo cordobés de Montilla, en la *Novela ejemplar* cervantina de *El coloquio de los perros*, tiene, entre otros méritos, el de que participa de lo que pudiéramos llamar, por lo menos en términos relativos, autenticidad o legitimidad folclórica.

En una época, la que se sitúa entre el Renacimiento y el Barroco, en que algunas de las tradiciones literarias dominantes (la *novella* de enredo amoroso, el libro de caballerías, el libro de pastores, la fantasía mitológica, la comedia o el drama con ingredientes mágicos o sobrenaturales...) solían comunicar representaciones más bien tópicas, edulcoradas y pasadas por el filtro de lo cortesano de las mujeres-magas, la Camacha a la que Cervantes opone, con sutil ironía, los parangones clásicos de Erito, Circe o Medea, es una bruja más real o más realista, más cruda y desgreñada, más de los bajos fondos, más adornada de las potencias que, sin tantas ínfulas novelescas ni remilgos cortesanos, asociaba el vulgo al oficio hechiceril:

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE). Agradezco su ayuda a José Luis Garrosa, Óscar Abenójar, Félix Francisco Castro Vicente y Emilio Blanco.

Has de saber, hijo, que en esta villa vivió la más famosa hechicera que hubo en el mundo a quien llamaron la Camacha de Montilla; fue tan única en su oficio, que las Eritos, las Circes, las Medeas, de quien he oído decir que están las historias llenas, no la igualaron. Ella congelaba las nubes cuando quería, cubriendo con ellas la faz del sol; y cuando se le antojaba, volvía sereno el más turbado cielo; traía los hombres en un instante de lejas tierras; remediaba maravillosamente las doncellas que habían tenido algún descuido en guardar su entereza; cubría a las viudas de modo que con honestidad fuesen deshonestas; descasaba las casadas, y casaba las que ella quería. Por diciembre tenía rosas frescas en su jardín y por enero segaba trigo (Cervantes 2013: 591-592).

El comentario de cada uno de los atributos hechiceriles (la serie continúa más allá de lo que yo extracto) que fue asociando el perro Berganza a la polifacética Camacha de Montilla daría para llenar un sinfín de páginas. Pero habremos de ceñirnos al intento de desentrañamiento de uno solo de los méritos que adornaban el currículum de la hechicera: el de que «por diciembre tenía rosas frescas en su jardín y por enero segaba trigo». Tiempo habrá, en el futuro, de seguir hurgando en lo demás del currículum de la Camacha.

Nuestro punto de partida ineludible debe ser el comentario eruditísimo que acerca de la magia concreta de hacer prosperar rosas y trigos invernales urdió Soledad Pérez-Abadín Barro en un gran ensayo de 2006 acerca de la hechicería cervantina en el contexto de la gran literatura de su época y del corpus mágico grecolatino. La cita es densa y extensa, pero indispensable, y nos va a conducir por todo un muestrario de clásicos y de contemporáneos de Cervantes: de Ovidio a Boccaccio y Sannazaro, y de Séneca a Lope y Bernardo de Valbuena:

Quedan por considerar dos competencias, ajenas a las tercerías, que completan la semblanza de Camacha: «Por diciembre tenía rosas frescas en su jardín y por enero segaba trigo. Esto de hacer nacer berros en una artesa era lo menos que ella hacía». Aunque la *vecchia* de la *Arcadia* [de Jacopo Sannazaro] maneja los ciclos naturales y los elementos, no está investida de esos poderes específicos, que, al igual que los restantes, se documentan en variedad de fuentes. La alteración de las estaciones evoca el filtro de Medea, capaz de reverdecer un viejo leño al mismo tiempo que la sangre de su suegro Esón, según relatan las *Metamorfosis* de Ovidio en un pasaje imitado en el *Filoloco* de Boccaccio (IV, 4), en donde se atribuye a Tebano la capacidad de alterar el ritmo de las estaciones: «Io ho al presente mestieri di sughi d'erbe, per li quali l'arida terra prima dall'autunno e poi dal freddissimo verno de' suoi fiori, frutti ed erbe spogliata, faccia in parte ritornare fiorita, mostrando, avanti il dovuto termine, primavera» (p. 850).

Esta pócima hace florecer el terreno sobre el que se derrama: «e tanto più ancora avea operato la virtù degli sparti liquori, che i frutti, i quali l'agosto suole produrre, quivi nel salvatico tempo tutti il loro alberi facevano belli» (p. 852). Con similar valor de prueba, este artificio se ilustra en otro relato del *Decameron*,

tal como sumariza su epigrafe: «Madonna Dianora domanda a messer Ansaldo un Giardino di gennaio bello come di maggio; messer Ansaldo con l'obligarsi a uno nigromante gli ele dà».

Asimismo, en la tragedia de Séneca que lleva su nombre, la hija de Eetes proclama su dominio sobre los ritmos estacionales: «Temporum flexit vices: / aestiva tellus floruit cantu meo, / messem coacta vidit hibernam Ceres». En *Hércules en el Eta*, la nodriza incluye entre los efectos de sus prácticas mágicas la anticipación de la primavera: «uernare iussi frigore in medio nemus / missumque fulmen stare» y Deyanira admite ese poder del canto mágico: «et bruma meses uideat».

Ovidio, Séneca y Boccaccio pudieron sugerir las alteraciones estacionales obradas por la Camacha, que en *El peregrino en su patria* de Lope de Vega se clasifican entre los logros de la magia natural, «aplicando los activos y pasivos a su sazón y tiempo, como hacer que nazcan rosas por enero o que por mayo estén las uvas maduras, anticipando el tiempo estatuido de la naturaleza» (I, p. 142). El motivo de las rosas invierte su funcionalidad en la égloga V de *El siglo de oro en las selvas de Erifile* de Bernardo de Balbuena, en un canto de Tirsis acerca de la magia, que renueva al mismo tiempo que devasta el paisaje fuera de sazón: «vestir nuestros collados de alegría, / en el invierno estéril y el verano, / las rosas ahogar en nieve fría»; «y con su canto / dejar deseco el campo florecido, / bajar los pinos a escuchar su canto, / trocar las mieses y encantar los ríos» (vv. 104-107, f. 92r) (Pérez-Abadín Barro 2006: 96-97).

Me tomaré la libertad de añadir a esta densa nómina erudita un par de referencias más, que nos permitirán ensanchar el espectro de nuestras indagaciones y comparaciones. Empezaremos por unos versos del canto XXIII de la *Segunda Parte de La Araucana* (1578) de Alonso de Ercilla, que prestan su voz a un viejo taumaturgo araucano, troglodita y de nombre Guaticolo, de currículum mágico abultado. Seleccionamos estos méritos, de entre la extensa enumeración:

Las yerbas en su agosto reverdece
y entiende la virtud de cada una;
el mar revuelve, el viento le obedece
contra la fuerza y orden de la luna...

(Ercilla 1993: 637 y 639).

De la poesía épica saltamos a la satírica: Jesús Antonio Cid ha estudiado en detalle un poema para glosar del originalísimo poeta tardobarroco Juan Vélez de León (1655-1736), que rezaba así:

En el rigor del invierno,
cuando hace el frío mayor,
puede criar una flor
Cristo en la punta de un cuerno.

¿Cristo con atributos de magos y demonios, y obrando milagros sobre un cuerno? Sí, por raro que suene. Cid ha desentrañado ciertos ingredientes del entorno poético e ideológico en que fueron compuestos estos versos que ayudan a interpretar mejor su sesgo antirreligioso, y ha recuperado algunos hilos de su fascinante deriva plurisecular e internacional en el seno de diversas tradiciones orales: paralelos suyos inconfundibles, aunque con matices y glosas diferentes (que no tengo espacio para reproducir aquí, aunque son fascinantes), fueron, en efecto, entonados por campesinos mexicanos y portugueses a lo largo del siglo xx (Cid 2011: 180 y 189-190). Misterios, casi magias, de la tradición oral.

2. EN EL PRINCIPIO FUE... EL CUENTO FOLCLÓRICO

No cabe duda de que poner a la cervantina Camacha de Montilla frente al espejo de los clásicos (y de alguno de sus contemporáneos, como Lope), según hizo Soledad Pérez-Abadín Barro, es una cuestión de justicia si se aspira a llegar hasta la entraña del personaje y de su currículum mágico, así como de la cultura y la técnica literaria de Cervantes. Pero tampoco cabe dudar de que antes de Cervantes y antes incluso de los clásicos que desbrozaron su camino, estaba el manantial del cuento folclórico, del cual obtuvieron toda esa plétora de autores clásicos y modernos la inspiración y los argumentos, conforme aspiró a probar.

Jorge García López, el editor del texto cervantino cuya versión hemos seguido, glosó con una nota escueta, pero significativa, la sentencia del «por diciembre tenía rosas frescas en su jardín y por enero segaba trigo» y, en vez de inclinarse por la comparación con clásicos y contemporáneos, optó por indicar la relación con el motivo folclórico que tiene el número H.1023.3 en el *Motif-Index* de Stith Thompson. Daba así a entender que, a su juicio, en el cuento folclórico debía de estar la raíz de todo.

Añadiré yo el esquemático desglose (García López lo omitió) que de ese motivo hace el tal catálogo de Thompson:

H1023.3. †H1023.3. *Task: bringing berries (fruit, roses) in winter.* *Type 403B, 480, *Roberts 134; BPI 99ff., II 232; *Saintyves Perrault 20; De Vries FFC LXXIII 269 n. 2; Irish myth: *Cross; India: Thompson-Balys; Japanese: Ikeda; Eskimo (Greenland): Rink 159; N. A. Indian: *Thompson Tales 313 n. 126c.

Toda esta extraña sopa de siglas, números y asteriscos, que no nos detendremos a desentrañar, viene en sustancia a querer decir que han sido documentados en tradiciones orales de varias partes del mundo relatos folclóricos en que se halla engastado el motivo de la prueba de encontrar alguna flor o alguna planta de fuera de temporada: desde Irlanda hasta Japón, Groenlandia y los repertorios de los pueblos nativos de Norteamérica.

Se deduce también del esquema elaborado por Thompson que el motivo suele adherirse de manera recurrente a los tipos cuentísticos que tienen los números 403B (el cual acabó absorbido, en el índice de Uther, por el tipo ATU 403: *The Black and the White Bride*, «La novia negra y la novia blanca») y ATU 480 (*The Kind and the Unkind Girls*, «Las niñas amable y descortés») del catálogo de Aarne-Thompson-Uther. Los avatares de ambos cuentos, con los episodios de las germinaciones y floraciones fuera del orden natural, narrados en un sinnúmero de lenguas, se hallan igualmente dispersos por los cuatro puntos cardinales.

No nos detendremos aquí en el desarrollo de las pistas y referencias pluriculturales (Irlanda, India, Japón, Groenlandia...) que estaban cifradas en el *Motif-Index* de Thompson. Lo que no estará de más será hacer alguna indagación en torno a alguna de las versiones, principalmente si son hispánicas, en que se halla engastado el motivo.

En nuestra lengua, las versiones del cuento ATU 403B, «La novia negra y la novia blanca», son rarísimas. De hecho, en el gran catálogo de cuentos del mundo hispánico de Julio Camarena Laucirica y Maxime Chevalier solo aparecen indexadas una versión asturiana, dos catalanas, una vasca, una sefardí y una chilena (1995: n.º 403B). Para el propósito que ahora nos guía, bastará reproducir el episodio de la versión vasca (traducida al castellano) en que la odiosa madrastra envía a su hijastra a por frutas invernales:

Una vez, en pleno invierno, envió a esta vestida de traje de papel y descalza a recoger fresas, encargándole trajera un cesto de ellas. La pobre muchacha fue temblando de puro frío y encontró a tres hombres en una choza.

—¿Adónde vas, muchacha? —le preguntaron.

—La madre me ha enviado a por fresas.

—¡A por fresas! ¡Con el frío que hace y con el vestido que tienes! ¿Qué clase de madre es esa?

—Es mi madrastra.

—¡Ah, ya! Pues ahí mismo, bajo las leñas de detrás de la choza hallarás tales fresas, por lo menos para llenar un cesto.

Cuando llenó colmadamente de hermosas fresas el cestito, fue a los tres hombres a darles las gracias (Azkue 1989: II, n.º 2).

El cuento ATU 480, el de «Las niñas amable y descortés», sí tiene un dossier muy profuso, en el dominio hispánico y en casi todo el mundo. Camarena y Chevalier catalogaron docenas de versiones en castellano, en catalán, en gallego, en vasco y en sefardí, y muchas hispanoamericanas y portuguesas (1995: n.º 480).

El etnógrafo murciano Anselmo J. Sánchez Ferra amplió muy sustancialmente el elenco de referencias de las versiones hispánicas. He aquí el arranque de una, cuyas protagonistas llevan los nombres de *Blancaflor* y *Javiera*, que Sánchez Ferra registró de la voz de una mujer de Murcia:

Y una mañana de frío la madrastra le dijo a Blancaflor:

—Mira, te vas a ir con esta cesta con la merienda y hasta que no me traigas la cesta llena de fresas no vuelvas.

Y para que se fuera, en medio de la nieve, le puso un traje de papel. Claro, ella cuando se vio en la nieve dijo:

—Madre mía, pero yo cómo voy a llenar la cesta de fresas si todo está helado.

Pero como era buena y obediente pues empezó a andar a ver lo que pasaba, con muchísimo frío, hasta que andando, andando llegó a una casita que estaba allí en el bosque y se puso a dar vueltas. Y entonces dentro vivían tres enanitos que al verla le dijeron:

—¡Muchacha, pasa, pasa, qué haces tú ahí en la nieve con el frío que hace!

Y entonces Blancaflor les contó lo que había pasado.

—Pues nada, es que mi madrastra me ha dicho que tengo que llenar la cesta de fresas.

—Madre mía, vamos a ver, ¿nos das de tu merienda?

Y la niña les dijo:

—Pues claro.

Y compartieron los mendrugos que llevaba, porque no le había echado otra cosa.

Entonces los enanitos le dijeron:

—Siéntate aquí y no te preocupes.

Le cogieron la cesta, se fueron y al rato vinieron y le dijeron:

—Mira, ya tienes las fresas.

—Ah, pues muchas gracias (Sánchez Ferra 2013-2014: I, n.º 93)².

Añadiré yo aquí una información que se le pasó por alto a Thompson: alguna que otra rara versión del cuento que en el antiguo catálogo tipológico de Aarne-Thompson tenía el número AT 533* (*The Snake Helper*, «La culebra ayudante») y que en el catálogo actualizado de Aarne-Thompson-Uther tiene el número ATU 404 (*The Blinded Bride*, «La novia a la que dejan ciega») lleva engastado también el motivo de la prueba de la petición de frutas extemporáneas. Señal adicional de la volatilidad del motivo. Una versión del pueblo cacereño de Trujillo hablaba, así, de una maravillosa «culebrita» que explicaba a una muchacha cómo debía conseguir, en la sierra y en pleno mes de enero, una cesta de higos frescos que le ayudarían a redimirse y a dar un vuelco a su destino (Curiel Merchán 1987: n.º 136, 488-489)³.

Conozco además un cuento tradicional tunecino que formaba parte del asombroso repertorio de Lela Ula, narradora de las más importantes de las que hayan sido registradas (por el gran folclorista tunecino Mohamed Abdelkefi) en

² Véase, en su aparato crítico, el detalle de versiones que no aparecían en el catálogo de Camarena Laucirica y Chevalier.

³ Sobre esta tipología de cuento, véase Agúndez García (1998: 193-198).

cualquier época y lugar, que incorporaba también, y en una posición central dentro de la trama, el motivo. El cuento lleva el título de *La justicia divina*, y es una versión muy original de, como mínimo, el tipo ATU 960, *The Sun Brings All to Light*, «El sol todo lo saca a la luz».

Muy en resumen: Lela Ula narraba cómo un mercader mató por puro capricho a otro mercader amigo, judío, mientras iban los dos de viaje. Antes de morir, el judío aseguró al criminal que, al cabo de muchos años, Dios castigaría su crimen. Pasó el tiempo y el asesino, muy enriquecido, decidió regresar a su país:

Vendió su comercio, recogió todo lo que era suyo y se puso en camino. Al llegar a la altura del lugar en el que había matado y enterrado a su compañero, *vio que allí había crecido una gran parra, verde y florida, y que de ella colgaban, fuera de época, unos racimos de uvas grandes, limpias, casi transparentes, apetitosas.*

«Esto sí que tener suerte», se dijo para sí. «*Estas uvas tan buenas y fuera de temporada harán las delicias de quien las tome. Voy a cortarlas y cuando llegue a mi país entregaré algunos racimos al sultán, quien seguramente me dará una buena recompensa.*»

Pues eso es lo que hizo. Se llevó consigo unos racimos de uvas, bien cuidados y protegidos, y siguió su camino (Abdelkefi 2019)⁴.

El desenlace del cuento de Lela Ula es de enorme patetismo y muestra, dicho sea de paso, analogías sorprendentes con el célebre relato *La cabeza del cordero* de Francisco Ayala, quien posiblemente tomara como fuente de inspiración alguna narración oral de la familia del cuento tunecino: al destapar el asesino tunecino la cesta en la que había colocado las uvas de fuera de temporada, ante las miradas ansiosas de quienes iban a ser sus convidados (el sultán y su corte), las que quedaron al descubierto fueron, por designio de Dios, la cabeza del judío muerto y la acción criminal del mercader, que fue condenado a muerte por ello.

El cuento tunecino de *La justicia divina* es, en fin, una tesela singularísima de nuestro disperso mosaico de relatos. Es, de hecho, el único (si descontamos algunas reminiscencias que pueden detectarse en el remate del mito de Gilgamesh, del que hablaremos) en que al proveedor de uvas exóticas y a destiempo le salen mal las cosas en el momento crítico: el del convite con la exhibición apoteósica de su poder ante los demás. Ninguno de los sujetos mágicos que ya hemos conocido ni de los que seguiremos conociendo sufrió jamás, en el momento más crítico, accidente parecido. Imaginemos las caras que hubiesen puesto san Alberto Magno, Gagliano Catón, Fausto o el cura de El Viso (de quienes tendremos noticias) y sus convidados si, en el momento tan esperado de la revelación en la mesa de las frutas prodigiosas, lo que aflorase fuese magia averiada podredumbre cadavérica.

⁴ Acerca de la vida y de los cuentos de Lela Ula, véase Abdelkefi (2018).

3. LOS DISFRACES DE LA LETRA LIBRESCA: DE BOCCACCIO A MARÍA DE ZAYAS

Los tres tipos de cuentos folclóricos con documentación española (ATU 403, ATU 480 y ATU 404) sobre los que hemos llamado la atención en páginas anteriores se acogen a dos modalidades de tramas básicas cuyas líneas maestras comparten ingredientes relevantes: el primero y el segundo nos presentan a una niña huérfana que sufre el hostigamiento de una madrastra que la envía a buscar fresas en los meses de invierno; la niña recibe el auxilio mágico de tres hombres misteriosos (en el cuento primero) y de tres enanitos (en el segundo), que traen de algún lugar lejano o mágico las frutas insólitas. El cuento tercero está protagonizado por una joven huérfana y maltratada por su tía y por su prima que recibe, en cambio, el auxilio de una «culebrita» maravillosa que le entrega una partida de higos frescos invernales: un requisito indispensable para la sanación de la muchacha y para el reencuentro y el matrimonio con el príncipe que la ama.

Las frutas a destiempo, la mujer que las solicita, el auxiliar mágico que se encarga de conseguirlas, forman, de este modo, una especie de esquema con tres ángulos que veremos muchas veces reciclado en las páginas que seguirán. Sin ir más lejos, en las muy características escenas de varios hitos de la narrativa de signo fáustico, que nos mostrarán a una dama que pide a un varón (a Fausto o a algún avatar suyo) uvas maduras en el tiempo invernal: un manjar que el diabólico Mefistófeles (o algún otro ayudante sobrenatural) no tiene impedimento en traer casi al instante desde el otro extremo del mundo.

Es destacable que las leyendas del ciclo fáustico que conoceremos, al igual que los cuentos de Boccaccio y Zayas que vamos enseguida a analizar, incorporen un cuarto elemento principal (el galán simplemente servicial y obsequioso del complejo de Fausto, o el galán locamente enamorado de Boccaccio y Zayas) al esquema que en el cuento folclórico de carácter maravilloso se apoyaba sobre tres pilares esenciales. Porque resulta que en los cuentos ATU 403, ATU 480 y ATU 404 que hemos analizado el auxiliar mágico ponía la fruta extemporánea directamente en las manos de la joven protagonista, sin que hubiese necesidad de intermediario. En muchos relatos que nos quedan por conocer (Boccaccio, Zayas, ciclo de Fausto, etc.), el auxiliar mágico entrega, en cambio, la fruta a un hombre que asume la función de mediador con respecto a la mujer. Ello tiene el efecto notable del enriquecimiento de la trama con un nuevo y fascinante tópico, que me limitaré a identificar de manera muy sucinta: el de la universalidad de las relaciones de poder o, si se quiere, el de la jerarquización social y política que atañe también a los amos y a los servidores del más allá, y no solo a los de aquí.

Ocupa un lugar muy destacado dentro de esta tradición el cuento X:5 del *Decamerón* de Boccaccio, aquel cuyo título María Hernández Esteban, en su edición canónica en español, tradujo de este modo:

Doña Dionara le pide a micer Ansaldo un jardín en enero tan bonito como si fuese de mayo; micer Ansaldo, comprometiéndose con un nigromante, se lo consigue; el marido le permite que ella acceda a los deseos de micer Ansaldo, quien, al saber la liberalidad del marido, la libera de su promesa, y el nigromante, sin querer nada de lo que le pertenece, libera del pago a micer Ansaldo.

No contamos con espacio aquí más que para, con respecto al relato del *Decamerón*, dejar apuntadas las muy significativas palabras que la exigente doña Dionara dirigió al voluntarioso micer Ansaldo:

Lo que deseo es esto: quiero *el próximo mes de enero*, cerca de esta ciudad, *un jardín lleno de hierba verde, de flores y de frondosos árboles, como si estuviéramos en mayo*.

Tan pronto supo el enamorado las pretensiones de la amada, se aplicó a la tarea de contratar al auxiliar mágico: un hábil nigromante que logró que

la noche siguiente al primero de enero, apareciese por la mañana, según atestiguan los que lo veían, uno de los más bellos jardines que jamás nadie hubiese visto, con hierba y con árboles y con frutos de todo tipo. Y cuando micer Ansaldo, muy contento, lo vio, haciendo coger de los mejores frutos y de las más bellas flores que en él había, ocultamente se los hizo ofrecer a su señora e invitarla a ver el jardín de que ella había solicitado, para que por él comprendiese que la amaba (Boccaccio 1998: 1.074-1.075)⁵.

«Los mejores frutos y las más bellas flores» brotados admirablemente en el mes de enero, la mujer (aquí no la niña huérfana del cuento folclórico, sino una burguesa displicente, porque está enamorada de su marido y no de su pretendiente) que los solicita, y el auxiliar mágico (aquí un nigromante) que se da prisa en el acarreo, vuelven a ser agentes clave en el cuento de Boccaccio, al que además se incorpora con claridad el cuarto elemento que no aparecía o que quedaba borroso en los cuentos folclóricos: el galán intermediario que desea satisfacer el capricho de la dama. Aquí es Ansaldo, como lo será don Jorge en el cuento de Zayas, o Fausto, o Gagliino Catón (y sus avatares) en los ciclos narrativos a los que enseguida nos asomaremos.

Ingredientes y vínculos análogos se pueden apreciar en *El jardín engañoso*, un relato engastado en la colección de *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) de María de Zayas y que, como demostró María Hernández Esteban, está directamente ahormado sobre el modelo de Boccaccio. Los ingredientes son prácticamente los

⁵ Acerca de este relato de Boccaccio, véanse Marcus (1980), Borghello (2001), Laroche (2003) y Bonazzi (2014).

mismos: las flores y los árboles insólitos y nacidos en una sola noche, la dama casada y exigente para con su inoportuno pretendiente (doña Constanza), el impetuoso galán puesto a su servicio (don Jorge) y el auxiliar mágico, que en esta ocasión no es un nigromante, sino el mismísimo diablo.

He aquí las peticiones que exige la hastiada doña Constanza a su pretendiente don Jorge:

—Hagamos, señor don Jorge, un concierto; y sea que como vos me hagáis en esta placeta que está delante de mi casa, *de aquí a la mañana*, un jardín tan adornado de cuadros y olorosas flores, árboles y fuentes, que ni en su frescura ni belleza, ni en la diversidad de pájaros que en él haya, desdiga de los nombrados pensiles de Babilonia que Semíramis hizo sobre sus muros, yo me pondré en vuestro poder y haré por vos cuanto deseáis (Zayas 2007: 527)⁶.

Gracias a un pacto establecido con el mismísimo diablo, don Jorge logró cumplir con el maravilloso encargo y satisfacer las exigencias de su dama. No estará de más señalar que, al final, todo el enredo fue a dar en un colofón feliz y dulcificado, calcado prácticamente del desenlace del cuento boccacciano: don Jorge liberó a doña Constanza de su compromiso, para que pudiera seguir consagrada a su feliz vida de esposa, y el diablo acabó eximiendo al temerario galán de las consecuencias de su pacto.

Es desenlace que da que pensar. La salvación *in extremis* del alma de algunos Faustos (el de Goethe, por ejemplo) y don Juanes (el de Zorrilla) tardíos, en contraposición con los finales crudos e implacables que habían conocido sus antecesores, se ha estimado a veces que fue concesión al gusto burgués, acomodado, contemporizador de los receptores del siglo XIX. No es así, o no es por completo así: el experimento de la condonación de la condena del galán impío venía siendo ensayado desde Boccaccio y Zayas, por lo menos.

4. EL AGUA DEL JORDÁN

QUE ANTONIO DE SANTAREM TRAJÓ PARA SU AMADA (SIGLO XIII)

Y EL MITO DE LA BÚSQUEDA DEL AGUA DE LA VIDA

Aunque sea esa una dimensión en la que no se ha indagado lo suficiente, los relatos de Boccaccio y Zayas tuvieron sus antecedentes orales y escritos. Nos fijaremos, ahora, en uno: dentro de un tratado redactado entre 1279 y 1282 (*Historia canonica et civilis ou Liber illustrium personarum*), el franciscano Juan Gil de

⁶ Sobre este cuento de Zayas, es imprescindible el estudio de Paba (2013) y también Paredes Monleón (2014).

Zamora puso por escrito una novelesca cuasi-hagiografía en latín (*Antonius Santarenensis de Ordine Minorum*), plagada de peripecias maravillosas, de un franciscano portugués, Antonio de Santarem (que no tiene al parecer nada que ver con Gil de Santarem, 1190-1265, el dominico en cuya leyenda se han señalado ecos fáusticos), que había fallecido poco antes, en 1278. A ella tiene sentido que atendamos justo aquí.

De Jean-Marie Sansterre, el último filólogo que ha estudiado esa *vita* en detalle, tomamos esta síntesis del inicio de la trama:

Hombre noble y educado, Antonio ardía de amor por una mujer muy hermosa. Cuando él le declaró su amor, ella bromeó con que consentiría si él marchase primero al río Jordán para lavarse en él, puesto que tenía una apariencia muy negra. Antonio marchó, se lavó en el río Jordán y regresó a Portugal con un jarro que contenía agua del río, el cual ofreció a la señora.

Admirada por una proeza y por un amor tan enormes, se casó con él. El matrimonio fue consumado y los esposos vivieron en compañía durante algún tiempo. Cuando su esposa murió, Antonio renunció a todo y entró en la orden de San Francisco (Sansterre 2019: 3)⁷.

Viene a continuación una narración extensa, compleja y desmesurada, en la que nos guardaremos mucho de entrar y en la que se hace el seguimiento de la lucha sin cuartel que mantuvo Antonio de Santarem con el falso santo Domingo de Elvas, quien había pactado con el diablo para engañar con milagros e invenciones ilusorios al vulgo.

Lo que a nosotros más nos interesa es, lógicamente, la llamativa coincidencia de ciertos motivos esenciales de los cuentos de Boccaccio y Zayas con la secuencia del relato de Gil de Zamora que presenta a una dama que, entre burlas y veras, impone a su pretendiente una prueba de cumplimiento casi imposible, que se salda con un viaje de ida y vuelta al otro extremo del mundo para obtener y acarrear cierta agua carismática.

Es cierto que no faltan, en el relato, las innovaciones que buscan (con éxito solo mediano) depurar los ingredientes mágicos y poner todo el énfasis sobre los más pretendidamente religiosos: el amante, que acabará siendo un clérigo célebre, emprende él solo el peligroso viaje, para no tener que depender de ningún auxiliar dado a magias ni diablerías; el baño en las aguas del Jordán, que se tenían por milagrosas (muchas personas católicas siguen fieles hoy a esa creencia y los miembros de varias monarquías europeas, entre ellas la española, siguen siendo bautizados con el agua traída del río Jordán), limpia a Antonio de su presunta negritud,

⁷ La vida de Antonio de Santarem, según Gil de Zamora, está traducida en López (1915); véase también su resumen y comentario en Pérez-Embid Wamba (2002: 324-330).

aunque lo más lógico fuera interpretar que lo limpia de sus pecados anteriores (incluido el de desenfreno amoroso); y la dama que, conmovida ante tal muestra de amor, acaba enamorándose y casándose santamente con él y muriendo oportunamente, para que el viudo pudiese dar inicio a su vida consagrada.

El arranque de la *vita* de Antonio de Santarem puebla con figuras y sucesos interesantes nuestro paisaje. Su aportación más significativa: la confirmación de que los motivos narrativos que pasarían a Boccaccio y Zayas debían de llevar siglos flotando en el medio ambiente oral internacional. Porque la reescritura que elaboró Gil de Zamora en el siglo XIII es adaptación incuestionable, al registro clerical, de todo un batiburrillo de motivos folclóricos orales, profanos, consuetudinarios.

Pero además la expedición de Antonio para purificarse y traer el agua del remoto río Jordán apunta en una dirección que puede tener un significado todavía más trascendente: el de que nos hallamos en espacios de confluencia con el motivo de la búsqueda en el más allá del agua de la vida, de la inmortalidad, de la resurrección, de la juventud, que es tópico nuclear en un repertorio de cuentos maravillosos que se halla documentado en el mundo entero.

Más aún: si estamos en espacios de confluencia con el motivo de la búsqueda de aguas maravillosas en los confines del mundo, nos hallamos también en terrenos anejos a los que (allá por el 2700 a. C.) dice la tradición que pisó el primer héroe del que la humanidad guarda recuerdo nítido y coherente: el sumerio Gilgamesh, quien se lanzó a la búsqueda de la planta de la inmortalidad, una especie de lirio con espinas como las de las rosas, que se hallaba en el fondo de unas aguas misteriosamente localizadas en el más allá.

Para mayor abundamiento: la planta de la inmortalidad que Gilgamesh logró sacar del fondo de aquellas aguas llegó, sí, hasta la orilla de acá, pero (devorada por una serpiente) se esfumó en el camino de Uruk: no dio tiempo, pues, a que pudiese ser exhibida ni degustada ni compartida por Gilgamesh, en ocasión apoteósica frente a los suyos. Dramático contraste con algunas de las rosas, uvas o higos de otros relatos que estamos conociendo y que sí alcanzaron a ser contemplados o degustados por algunos humanos y por sus convidados, aunque fuese en eventos y cenas muy efímeras.

En el antiquísimo relato sumerio hay otro elemento digno de destacar: el que Gilgamesh haga en solitario el viaje hasta las aguas situadas en el más allá. Enkidu, su compañero sobrehumano habitual, no pudo ponerse a su servicio en aquella expedición porque había muerto al regreso de una aventura anterior. Tampoco recibió Gilgamesh el auxilio de ningún ave prodigiosa, del tipo de las que en muchos cuentos maravillosos traen para el héroe el agua del más allá.

Gilgamesh hizo pues el viaje en soledad equiparable a la de Antonio de Santarem, quien fue expedicionario de muchos siglos después. La diferencia estuvo

en que la planta mágica del primero se desvaneció por el camino —era lógico, en el marco de un mito escatológico que buscaba narrar el final de la estirpe de los dioses inmortales— antes de que llegase a ser contemplada por ojos mortales, mientras que el agua mágica del segundo —que operaba en el registro positivo de la narración católica de milagros— sí llegó a su destino y cumplió con su carismática función de purificación, conversión y puesta al servicio de la propaganda católica.

Si se contempla desde este marco, la expedición de Antonio de Santarem para traer el agua maravillosa del río Jordán a Portugal viene a ser, además de un texto precursor de otros que conoceremos, una propuesta original y fascinante de acercamiento a la raíz del cuento maravilloso, al origen del mito.

5. LA MUJER ADÚLTERA QUE MANDABA A SU MARIDO

A BUSCAR CHIRLOS MIRLOS AL MAR

La expedición del amante a alguna remota corriente de agua para traer a la mujer amada una botella con el propio líquido o alguna planta o criatura acuáticas y de difícil localización tampoco ha dejado de llamar, por lo demás, a la inversión paródica. El apunte que consignaré será muy breve, porque hay ya bibliografía crítica al respecto (Chevalier 1979: 158; Cid 1985; Pedrosa 1995)⁸. Dejaré constancia nada más de que existe un cuento folclórico de difusión internacional, el conocido como ATU 1360C, *Old Hildebrand*, que está protagonizado por una mujer adúltera que gusta de enviar a su marido a hacer búsquedas extravagantes en geografías remotas (muchas veces acuáticas), mientras ella se queda en casa con su amante. La inversión, o la subversión (amor / adulterio, heroísmo / estupidez, épica / chiste) con respecto a los modelos que hemos conocido, es absoluta.

Cabe añadir que la materia argumental e ideológica de la que está hecha este tipo de relato tiene conexión con las bromas, arraigadísimas hasta hoy en muchas tradiciones de Europa, de enviar a las personas inocentes o inexpertas, el día primero de abril, en busca del «pez de abril»; o con las bromas, que fueron muy tradicionales en España, de mandar a algún tonto a «buscar gamusinos» quiméricos, en las cercanías de algún espacio acuático por lo general.

He aquí una de las dos versiones, muy resumidas, que anotó Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes* de 1627:

Mi marido fue a la mar, chirlos mirlos fue a buscar, para mí, que no tengo mal: ¡echá y bebamos!

⁸ Véase además, sobre la broma de enviar a alguien a algún lugar lejano, inaccesible o inexistente, para que traiga algo imposible, Pedrosa (2013b).

Fingiose mala y que no podía sanar sino con los chirlos mirlos de la mar, y persuadió al marido que fuese por ellos, para tener ella tiempo de admitir al cura, y al mejor cenar y beber, el marido dio sobre ellos (Correas 2000: n.º 962, 521-522)⁹.

6. LAS UVAS INVERNALES DE LOS TRES *FAUSTOS* CANÓNICOS:

1587 (*FAUSTBUCH*), 1592 (MARLOWE) Y 1808 (GOETHE)

Entre burlas y veras preparatorias (cuentos maravillosos, epopeyas, milagros, mitos y chistes), llegamos al punto central de nuestra argumentación: a una de las escenas más celebradas del rudimentario y fascinante *Fausto* que anduvo circulando por la Alemania de finales del siglo XVI (y de después), vertido en un librito popular que llevó el título de *Historia von D. Johann Fausten* (1587), conocido también como *Fausto de Spies* (en honor de su editor, el librero Johann Spies de Fráncfort), o *Volksbuch vom Dr. Faustus*, o *Faustbuch* simplemente. La tal escena comparte un guion argumental parecido al de los relatos italiano y español que acabamos de conocer: no faltan en ella los frutos de fuera de temporada, ni la dama casada que formula una exigencia de satisfacción presuntamente imposible, ni el galán que se pone a su servicio (ahora será un Fausto que no busca la correspondencia amorosa, sino cumplimentar simplemente a ella y a su aristocrático esposo), ni el auxiliar mágico (aquí Mefistófeles).

Las analogías saltan a la vista en cuanto nos asomamos a la escena 44 del librito alemán:

Sobre las aventuras del doctor Fausto en la corte del príncipe de Anhalt.

Llegó en cierta ocasión el doctor Fausto a la corte del conde de Anhalt (actualmente son príncipes), quien lo colmó de gracias y favores. Aquello ocurrió un mes de enero.

En la mesa, Fausto advirtió que la condesa estaba en meses mayores. Cuando terminó la cena y sirvieron los postres, el doctor Fausto dijo a la condesa:

—Dignísima señora, como siempre he oído decir que las mujeres encinta tienen deseos y antojos de muy diversas cosas, ruego a V. E. tenga a bien no ocultarme qué le apetecería comer.

Y ella le respondió:

—Señor doctor, la verdad es que no quisiera ocultároslo: me apetecería que fuera otoño y poder comer uvas y fruta fresca hasta saciarme.

A lo cual replicó el doctor Fausto:

—Dignísima Señora, no me será nada difícil complaceros. En media hora será satisfecho el deseo de V. E.

Y cogiendo seguidamente dos fuentes de plata las puso fuera, ante la ventana. Así que hubo transcurrido la media hora, sacó las manos fuera y volvió a meter las

⁹ Hay otra versión, algo más breve, en n.º 965, 522.

fuentes: en una de ellas había uvas blancas y coloradas, y en la otra, manzanas y peras, aunque de especies exóticas y provenientes de tierras muy lejanas.

Y mostrándoselas a la condesa, le dijo:

—No tenga V. E. reparo alguno en comerlas, pues vienen de tierras exóticas y muy remotas, donde el verano está a punto de acabar.

Admiróse mucho la condesa y comió de todas las frutas con gran contento. Y el príncipe de Anhalt no pudo por menos de preguntar qué uvas y frutas eran aquellas y cómo las había conseguido.

Y el doctor Fausto le respondió:

—Dignísimo Señor, ha de saber V. E. que el año se divide según los dos hemisferios de la Tierra, y que cuando aquí es invierno, como ahora, en Oriente y Occidente es verano. Pues el cielo es redondo y el Sol se encuentra ahora en su punto más alto, por lo que aquí tenemos los días más cortos y el invierno [...] Sabiendo esto, dignísimo Señor, envíe hacia allí a mi Espíritu, que puede volar rápidamente y transformarse al punto en lo que le plazca; él ha traído estas uvas y frutas.

Con gran admiración escuchó el príncipe todo esto (Anónimo del siglo xvi 1994: n.º 44, 147-148).

El plan argumental de esta escena del *Faustbuch* popular que circuló por Alemania desde finales del siglo xvi es muy parecido a un episodio del drama *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus* (1592) de Christopher Marlowe, quien se inspiraría no solo en algunas de las versiones y traducciones del librito popular que corrieron por ahí, sino también en las tradiciones orales paralelas, conexas o cruzadas que debían de estar flotando en el ambiente (Marlowe 1984: 151-152). No reproduzco el episodio de Marlowe porque difiere no demasiado de la lección del *Faustbuch*.

Hubiera sido una experiencia fascinante poder cotejar las versiones del *Faustbuch* (1587) y de Marlowe (1592) con la reescritura de esa misma escena que hubiéramos esperado y deseado que hiciera el genial Goethe más de doscientos años después. Pero Goethe, quien procuró poner distancias con respecto al rudimentario *Faustbuch* de 1587, que tenía por un precedente elemental y falto de mérito, prefirió, como hizo en tantas otras ocasiones, salirse por la tangente, huir de modelos acuñados y edificar, en la *Primera parte* (1808) de su *Fausto*, una trama que muy poco tenía que ver con la más trillada.

Pese a ello, todo lo hizo girar, para no perder el referente, en torno a unas uvas de fuera de tiempo y lugar, mágicamente suministradas por el servicial Mefistófeles: un guiño y al mismo tiempo una traición, por los cambios que introdujo, a la célebre escena de las uvas del *Faustbuch* y de la tradición oral consuetudinaria en la que debía de estar arraigada. El escenario goethiano fue una taberna en la que saltó la chispa de una pelea entre Mefistófeles y una partida de ruidosos borrachines. Para burlarlos, el diablo urdió la ilusión del traslado de todos ellos a un jardín encantado, con viñedos y uvas rozagantes al alcance de la mano, en el que

los ilusos persistieron en su pelea hasta que el diablo les quitó la venda de los ojos y los devolvió a la dura y prosaica realidad. Sin las uvas, naturalmente (Goethe 1987: 168-169).

7. GAGÜINO CATÓN,

EL FAUSTO ESPAÑOL DE 1528 Y 1529

¿Circuló, cundió, cuajó la leyenda de Fausto, aunque fuese con nombres postizos, en España? Es esa una pregunta que han puesto sobre la mesa no pocos especialistas, desde la orilla casi siempre de la cultura y de las letras canónicas. Su respuesta ha sido confortablemente positiva, porque el tópico del pacto con el diablo para que coopere en el alivio de las ansias de amor, de conocimiento o de riquezas gozó de cierta fortuna en la tradición letrada española, y muchos estudiosos han querido encontrar en esos diseños resonancias fáusticas; y porque la influencia directa sobre los escritores españoles, a partir de Goethe sobre todo, ha sido, por otro lado, incuestionable a partir de la era romántica¹⁰.

Desde la orilla de la tradición oral y popular, que es la matriz de la que todo surgió y el medio ambiente en que todo se desenvolvió, la respuesta es también positiva, aunque hay que asumir que la cuestión sigue y seguirá estando siempre irresuelta. Primero porque la literatura de tradición oral es la esencia misma de lo efímero, y o bien se esfuma sin dejar huellas de su paso, o bien deja trazas escritas escasas y leves, por lo general fragmentadas, elípticas, confusas, que es difícil localizar, conjuntar y ordenar para que del resultado pueda deducirse un diagnóstico coherente.

Debió de haber, en mi opinión, muchas, innumerables leyendas con elementos fáusticos circulando oralmente por España y por Europa, desde la Edad Media, asociadas a personajes, nombres y lugares que estarían en proceso continuo de mutación y reciclaje. Creo que los tres núcleos narrativos más estables, en torno a los cuales orbitarían escenas y anécdotas más adventicias, serían:

1. el episodio del pacto del sabio con el diablo;
2. el episodio del convite maravilloso a una dama, un matrimonio noble o una autoridad, con un menú de fuera de temporada suministrado con urgencia por un diablo servicial;
3. el episodio de la muerte horrible a manos del diablo, pese a que el protagonista estaba dando pasos para arrepentirse de sus pecados y redimirse.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Méndez (2000) y Hernández (2011). Muy originales y valiosas, porque se hacen tanto desde la orilla de la historia de la magia como desde la orilla de la historia de la literatura, son las averiguaciones de Delpéch (1991, 1998 y 2002).

Ni que decir tiene que el episodio 1.º lo podemos identificar con el nudo, el 2.º con la apoteosis y el 3.º con la crisis trágica del personaje. Y huelga recalcar que este ensayo lo estamos dedicando al análisis del episodio segundo.

Es el momento, tras hacer estas apreciaciones, de leer dos leyendas (o dos versiones de una misma leyenda, más bien) de apoteosis: las que puso por escrito fray Antonio de Guevara en los inicios del siglo xvi; la primera en su *Libro áureo de Marco Aurelio*, que lleva la fecha de 1528, y la segunda en su *Reloj de príncipes*, de entre 1529 y 1531:

Por cierto Gagüino Catón, del antiguo linaje de los Catones, fue en Roma *flamen dialis* cinco vezes, pretor tres, censor dos, dictador uno, cónsul cinco vezes; como huviese sesenta y cinco años (passado el año climatérico) dióse a servir a Rosana, hija de Gneo Curçio, dama por cierto moça y hermosa. Cresçióle tanto el amor y perdió tanto el sentido, que gastava quanto tenía en servirla y llorava como niño por verla. Acontesçió a la dama darle unas calenturas con hastío, y como dixese que comería de unas uvas y fuese tan temprano que en Roma no eran maduras, embió al Danubio por ellas a parte que avía más de mill millas; y como la cosa fuese sabida en Roma, y de la liviandad se diese notiçia en el Senado, mandaron los Padres Conscriptos que Rosana fuese con las vírgines vestales ençerrada y el viejo perpetuamente de Roma desterrado, y assí los hijos bivieron pobres y el padre murió infame.

Bien creo yo que, oydo esto, avrá muchos que afeen el hecho del viejo enamorado y loen la sentençia del Senado. Pero también pienso que, si tantos moços tuviese Gagüino en su destierro como terná viejos enamorados imitadores de su exemplo, que no avría tantos hombres perdidos ni mugeres mal casadas. Pues lo mejor de esto es que los tales, quando son avisados de sus criados, reprehendidos de sus parientes y rogados de sus amigos, toman por escusa que son sino enamorados de burla (Guevara, 1994a).

El muy famoso Gagüyno Catón, que descendía del antiguo linaje de los sabios Catones, fue en Roma *flamen dialis* cinco años, pretor tres, censor dos, dictador uno, cónsul cinco vezes. Siendo de edad de sessenta y cinco años, dióse a seguir, y a servir, y a requerir a Rosana, hija de Gneo Curcio, dama por cierto harto moça y no poco hermosa, y assaz de muchos desseada y festejada. Andando, pues, el tiempo, y el dios Cupido haziendo su oficio, encarnó tanto el amor en el corazón del triste viejo, a que quasi vino a perder el sentido, en que después de aver consumido toda su fazienda en servirla, todo el día sospirava y toda la noche llorava no más de por verla. Acontesçió que devieran dar a la dama Rosana unas enojosas calenturas, con gran hastío de no poder comer; y, como se le antojassen unas uvas, y por ser temprano aún en Roma no eran maduras, sabido esto por Gagüino Catón, embió al río Rin por ellas, a parte que avía gran suma de millas. Como la cosa fuesse divulgada por Italia, y en Roma lo supiesse ya todo el pueblo, y de la liviandad se diese noticia al Senado, mandaron los Padres Conscriptos que Rosana fuese

con las vírgines vestales en el templo encerrada y el viejo perpetuamente de Roma desterrado; porque a ellos fuesse castigo y a los otros exemplo.

De verdad que me hizo gran lástima verlo, y aun agora tengo no pequeña pena en escrevirlo, porque vi al padre morir con infamia y a los fijos vivir con pobreza. Bien creo yo que todos los que este exemplo oyeren y todos los que esta escriptura leyeren afearán el hecho del viejo enamorado y aprobarán por buena la sentencia que contra él dio el Senado; pero yo juro que si tantos moços tuviesse Gagüyno Catón en su destierro como terná viejos enamorados que sigan su exemplo, no avría en Roma tantos hombres perdidos, ni mugeres mal casadas (Guevara, 1994b).

No sabemos de dónde le llegaría a Guevara la inspiración para reescribir estos relatos: me ha sido imposible localizar, por el momento, al «Gagüino Catón» (¿Gabino? ¿Gabinius?) al que alude, ni encontrar ninguna fuente escrita consistente o confirmada de la anécdota. Es sabido que de Catón «el Viejo» se dijo y escribió (quien con más detalle lo hizo fue Plutarco, en su *Vida de Marco Catón*, XXIV) que, viudo y anciano, se casó con una esclava joven y hermosa, a la que algunos llamaron Salonia, no Rosana (Plutarco no dio el nombre, pero a su padre lo identificó como Salonio), y que eso le granjeó conflictos familiares y descrédito social. Pero no sabemos si sería de alguna *historia romana* de donde saldría el hilo de la anécdota del viejo y enamorado «Gagüino Catón». Tampoco sabemos de qué modo habría podido distorsionar la información recibida el propio Guevara, según era su afición. Por otro lado, y aunque Guevara se hubiese inspirado en algún modelo escrito, es presumible que relatos de esa cuerda anduvieran flotando libremente, reciclados y reencarnados en muchos casos y sujetos antiguos y modernos, en el medio oral de la época, y convidando, por supuesto, a la reelaboración y contaminación.

El que la primera versión de Guevara afirme que el enamorado «Gagüino Catón» envió (no dice a quién, pero un viaje de ida y vuelta con esas urgencias no entraba dentro de las comunes capacidades humanas) por las uvas anheladas al Danubio, mientras que el segundo texto encaminaba al prodigioso emisario al Rin, parece síntoma de fuentes plurales e inestables, de apelación descuidada a la memoria y de interferencias de oralidad.

Pese a que ningún estudioso ha reparado, al parecer, en estas leyendas como hitos de la difusión temprana en España de la leyenda fáustica, su incorporación al dossier que estamos intentando acotar proporciona enseñanzas singulares, ya que no solo enlazan con claridad irrefutable con el episodio de las uvas invernales que era casi emblemático de los *Faustos* europeos tenidos por primigenios (el *Fausto* alemán de 1587 y el *Fausto* inglés de 1592), sino que se adelantan a ellos en unos sesenta años, lo cual no es poca cosa.

8. EL ¿PRODIGIO? DE LAS FRUTAS INTEMPESTIVAS DE LAS INDIAS

No mucho después de que fray Antonio de Guevara pusiese por escrito los dos tempranos y excepcionales textos con resabios fáusticos que acabamos de leer, Gonzalo Fernández de Oviedo incorporó estas apreciaciones, interesantísimas por muchas razones, a la gran *Historia* indiana en la que estuvo trabajando entre 1535 y 1557:

Y llegaron a esta cibdad de Sancto Domingo poco antes de Pascua de Navidad del año de mill e quinientos e diez y seis años, e aposentáronse en el monesterio de Sanct Francisco. Y notaron mucho que, estando en maitines con los frailes franciscos la noche de Navidad, hobieron tanto calor que sudaron. Y aquel día, a *comer les dieron los frailes uvas frescas y higos acabados de coger de las parras y higueras; las cuales fructas y calor son acá comúnmente en tal tiempo; cosa jamás oída ni vista en los reinos de España ni en todo Europa.*

Aunque se lee (según dice el maestro Olchod en la glosa que hizo sobre la Esphera), *que teniendo un sancto varón en Inglaterra un demonio apremiado en cierta clausura, y deseando el demonio verse libre de aquella prisión, prometió a aquel sancto hombre, la noche de Navidad, de le traer higos frescos de las Indias si le libertase de aquel encerramiento en que estaba;* e así, con esta condición libertado, *el demonio, en muy breve espacio de tiempo, le trujo los higos frescos que le prometió.*

De lo cual aquel sancto varón quedó muy maravillado, conjeturando *la grand templanza de tiempo que habría donde se había cogido tal fructa, con la diferencia e rigor del frío que en el mismo tiempo era en Inglaterra,* donde era natural creyendo que tierra tan templada y en tal tiempo era muy propincua y cercana al Paraíso Terrenal. *Pero no creo yo que los higos serían destas nuestras Indias, porque no los hobo en ellas hasta que de España se trujeron las higueras; uvas bien podría ser, porque así en esta isla como en otras, y en la Tierra Firme, son naturales* (Fernández de Oviedo 1992: I, 94).

Estos tres párrafos tan disímiles pero tan equilibradamente engarzados (el primero da cuenta de un episodio histórico, el segundo de una ficción, y el tercero es una exégesis personal, atravesada de ironía) componen, en el orden exacto en que son presentados, una cadena discursiva que ilustra muy bien un modo nuevo, ya plenamente renacentista, de poner en relación las evocaciones del pasado histórico ejemplar y cercano (el año 1516 estaba todavía reciente) y los relatos de magia cuya semilla se perdía entre las sombras de lo medieval inmemorial. Se nos revela por lo demás, en esta cuidadosa secuencia-contraposición de párrafos, un capítulo más de la pugna entre las «verdaderas» y respetables fábulas apólogas (de historia) y las mentirosas y deleznales fábulas milesias (de magias y maravillas), si nos atenemos a la expresión con términos que fueron comunes entre los teóricos de la época.

Cuando Fernández de Oviedo objetó que los higos que se decía que el diablo había llevado a la Inglaterra medieval era imposible que fuesen de las Indias, puesto que los españoles no habían llevado todavía allí las higueras, no solo estaba tirando de racionalidad y al mismo tiempo de sarcasmo, ya que él era intelectual que no daba crédito a los relatos de magia y diablerías. Estaba jactándose de ser un hombre liberado de las sombras de la superstición y del embrujo del cuento de magia que (para él sí, pero no para la mayoría) se habían quedado tras el antes y el después que había supuesto la llegada a América; igual que se mostraba orgulloso de ser un historiador provisto de una ciencia nueva, que se sabía superior a la especulación mágica de la Edad Media.

Por más que, como testigo y cronista de la cultura y de los discursos de su tiempo, tuviese la obligación de dejar constancia del asombro que los españoles de 1516 habían experimentado ante la revelación de lo nunca visto (aunque sí muchas veces oído, en los relatos de magia) en España, que era un país en el que nadie había tenido la experiencia, todavía, de las uvas frescas (que se cosechan en el otoño) ni de los higos frescos (que se cosechan en el verano) en el tiempo de la Navidad.

Impresiona (permítaseme el excurso) el casi exacto antagonismo de la trama de ese relato protagonizado por el taumaturgo inglés y por su auxiliar diabólico que aflora al comparar con este otro relato, publicado en 1594 (aunque de ancestros muy viejos) acerca de la mártir santa Dorotea, de la que se decía que había enviado a un auxiliar angélico a buscar rosas y manzanas de febrero a «las Indias Occidentales, donde a la sazón era verano y tiempo de rosas y frutas», para que fuesen entregadas, con el fin de que certificasen su santidad, a un sujeto que había hecho burla de su sacrificio.

Frutas intempestivas traídas desde las nuevas Indias e injertadas en un *exemplum* de tono y raíz medieval. Y por un ángel, no por un demonio de los que de forma común se hacían cargo de aquellos portes: ¿qué no hubiera elucubrado al respecto el inquisitivo Fernández de Oviedo?:

Llevando a degollar por la Fe de Cristo a santa Dorotea, passó cerca de donde estava un letrado jurista llamado Teófilo. El qual, *aviéndole oído dezir, quando estava en presencia del tirano que la martirizó, que en todo tiempo avía rosas y mançanas adonde Jesucristo estava* y ella dezía que iva, díxole por irrisión y haziendo burla:

—Ea, donzella, hazednos gracia que quando estéis en la tierra de vuestro Esposo nos embiéis de allá algunas rosas y manzanas.

Esto era en seis de febrero, quando ni mançanas ni rosas se hallan, y por esto hizo semeiante demanda, como para burlarse della. Dorotea respondió que haría lo que le dezía.

Llegó al lugar donde la avía de degollar; pidió que la dexassen hazer oración brevemente. *Concediósele, y, hecha, apareció delante della un niño hermosíssimo*

con un canastico, y en él tres rosas y tres mançanas hermosísimas, traídas por él, que sería ángel, en tiempo brevísimo, de alguna parte de la tierra, como de las Indias Occidentales, donde a la sazón era verano y tiempo de rosas y frutas. Dixole la santa:

—Ve a Teófilo y dile de mi parte que aí van rosas y mançanas.

Fue la santa degollada y boló su alma al Cielo.

Estaba Teófilo después desto haziendo donaire de lo que con Dorotea le avía pasado, contándolo a otros oficiales del Presidente. Llegó a él el niño hermoso y trabóle de la capa, como que le quería hablar aparte. Él bolvió y, viéndole tan hermoso, y admirado de oír sus razones tan concertadas, estuvo atento a ellas. Oyóle *dezir que Dorotea le embiava aquel regalo de mançanas y rosas*. Recibiolas Teófilo y desapareció el niño, por lo cual él se convirtió a la Fe, y fue martirizado. Dízelo San Isidoro en el Himno del Oficio desta santa (Villegas 1988: ff. 179v-180r)¹¹.

La estupefacción que causaban las frutas americanas intempestivas no fue Fernández de Oviedo el único que la documentó. Sabemos, de hecho, que en la *Relación de Colón del viaje a Cuba y Jamaica* (1495) había quedado ya, y no por casualidad, el apunte de que «*en Çibao en aquel tiempo, que era mediado março, hallé uvas maduras de muy buen sabor*»; en otro párrafo se decía que «*viña ya fallamos harta, y aunque no se labrava, dava el razimo muy grande y los granos gordos, de la cual comí en quinze de março maduros*» (Colón 1992: 290 y 283). Entre 1527 y 1550 anotó fray Bartolomé de las Casas acerca de unas tierras de Venezuela en las que estuvo, que «*dos veces se siembra y coge el grano y otras muchas cosas cuasi cada mes y fructas cuasi todo el año, y en tierra firme, a la parte de Cumaná, he comido yo dos veces uvas de las nuestras de Castilla en obra de cinco o seis meses, todas de unas mismas vides o parras*» (Casas 1988-1998, 1992: 378).

Comer uvas en el mes de marzo o gozar de dos cosechas de uvas en el año eran hipótesis que, puesto que aquellos fugaces frutos indianos no podían resistir, por lo general, la prueba del viaje a España, solo podían llegar de oídas y caber en los sueños más extraviados de los peninsulares de la época. Gentes que, en su gran mayoría, tenían la experiencia del duro trabajo y del inflexible calendario del campo y que, desde el primer regreso de Colón, habían quedado sometidas al bombardeo de noticias, aprobadas y bendecidas por autoridades supuestamente

¹¹ Las rosas y otras flores a destiempo, con sus olores, son elementos más o menos recurrentes en otras vidas de santos. Así, en una *Vida de santa Cecilia* de la que sabemos gracias a Cortés Guadarrama (2010: 712), se habla de la conversión de Tiburcio en estos términos: «después desto, entrando Tiburcio, hermano de Valeriano, e sintiendo muy grant oler de rosas, dixo: —Maravíllome onde vino este olor de rosas e de lirios en este tienpo. Ca si yo toviere esas rosas o lirios en las mis manos, sabría si darían tan grant oler, e sabed que só demudado. Dixo Valeriano: —Nós tenemos coronas que non pueden ver tus ojos, e son guarneçidas de flores e de blancos colores. E así commo yo fablando sientes el olor, así las podrás ver si quisieres creer».

acreditadas, acerca de frutos intempestivos y monstruosos, contrarios a su experiencia del clima, que venían a solaparse con los frutos también intempestivos, y con intenso tufo demoníaco, muchas veces fáustico, de los viejos relatos de magia que bullían en su impresionable imaginario.

Mundos diferentes (el de la historia y la magia-maravilla) y tradiciones literarias diferentes (la de la noticia y la del cuento folclórico) que entraron en colisión, en fin, en un tiempo, el renacentista, en que las crisis y conflictos entre realidades y hermenéuticas dejaron su poso en todos los ámbitos de la vida. Todas aquellas novedades se presentaban, de hecho, como una escalada de anomalías que al poner a prueba los fundamentos del calendario y el devenir de las estaciones, afectaba también a la cultura común, a los cimientos del mundo... y a las modalidades del relato. También, y no solo en España sino en Europa entera, a otras parcelas de la cultura, como la pintura, la arquitectura, la decoración: quien, por ejemplo, contemple las frutas quiméricas y extravagantes y las caras y bocas de estupefacción y codicia que, a la zaga de tales frutas, pueblan las pinturas del Bosco (*ca.* 1450-1516), podrá apreciar desde el ángulo de las representaciones visuales los extravagantes efectos que aquellas novedades causaban.

9. LA TRANSUSTANCIACIÓN EN MILAGRO: LAS ROSAS DE GUADALUPE (1531) Y LOS HIGOS QUE SOLO DIOS PUEDE ADELANTAR O RETRASAR (1607)

El cotejo del *exemplum* cristiano de santa Dorotea que hemos conocido páginas atrás, por el que se paseaba aquel

niño hermosísimo con un canastico, y en él tres rosas y tres manzanas hermosísimas, traídas por él, que sería ángel, en tiempo brevísimo, de alguna parte de la tierra, como de las Indias Occidentales, donde a la sazón era verano y tiempo de rosas y frutas

con el relato acerca del

sancto varón en Inglaterra [que tenía] un demonio apremiado en cierta clausura, y deseando el demonio verse libre de aquella prisión, prometió a aquel sancto hombre, la noche de Navidad, de le traer higos frescos de las Indias si le libertase de aquel encerramiento en que estaba; e así, con esta condición libertado, el demonio, en muy breve espacio de tiempo, le trujo los higos frescos que le prometió

no puede menos que llamar a reflexión acerca de las conexiones que pueden ser establecidas entre el discurso de la religión y el de la magia, y entre el género de los relatos de maravillas y de los relatos de milagros. Pero una profundización sistemática requeriría, por su complejidad y trascendencia (y porque se

inmiscuirían los géneros del cuento oral y del cuento literario, de la denuncia de la brujería y los tratados de esoterismo, de las crónicas de Indias y de los libros de viajes, etc.), un espacio, un tiempo y un esfuerzo de análisis que no nos están permitidos ahora.

Máxime cuando las complicidades fehacientes que hay entre el cuento de santa Dorotea y el del cura-mago inglés, que dan hasta la impresión de ser cuidadosamente simétricos, se inscriben dentro de un círculo que se solapa con otros círculos por los que, de modo más irregular y aleatorio, orbitan enanitos que desde tierras muy lejanas aportan rosas, culebritas que traen higos, viejecitas que traen brevas, y toda una caterva de pintorescos transportistas que se enfundan hábitos de nigromantes, diablos, Mefistófeles y camareros fantasmales, a los que se irán sumando, en páginas que están por llegar, *familiares* proveedores de frutas intempestivas de Valencia o estudiantes equívocos que regalan peras prodigiosas en Burgos.

Mejor concentrarnos ahora en la constatación de que el milagro presuntamente obrado en el mundo hispánico durante la Edad Moderna que más discursos, exégesis, iconografías, alegorías, ritualidades, devociones públicas y privadas, peregrinaciones, movimientos de masas y presuntos milagros subsidiarios ha suscitado o movilizado es, sin duda, el que se halla simbolizado por las «flores de Castilla» o «rosas de Castilla» o simplemente «rosas» (los testimonios y tradiciones difieren) que se dice que en el mes de diciembre de 1531 el indio chichimeca Juan Diego Cuauhtlatotzin encontró en el cerro de Tepeyac de la Ciudad de México y cortó y llevó al obispo Juan de Zumárraga, en señal de que la Virgen le enviaba con el encargo de que en el lugar fuese erigido el templo de Guadalupe.

No diré más, ahora, acerca de aquel milagro mariano, sobre el que la bibliografía es colosal, aunque no pasaré por alto señalar que la asociación de las rosas invernales con la Virgen (y no solo con la de Guadalupe) llegó a pasar, en no pocas ocasiones, del plano metonímico al metafórico. Estos versos de 1604 dan fe de ello:

Parece la hermosísima doncella
entre el hielo y la nieve rigurosa
como entre nubes matutina estrella
o en medio del invierno fresca rosa

(Valdivielso 1854: 190).

Tampoco me extenderé aquí acerca de los demás célebres milagros de rosas intempestivas (de santa Isabel de Hungría, santa Isabel de Portugal, santa Casilda de Toledo, san Diego de Alcalá y muchos más) que han sido puestos en relación con el milagro de las rosas de Guadalupe.

Solo añadiré que algún comentarista hubo que en torno a 1607, en tanto que exaltaba a Dios como demiurgo de espacios y de tiempos, de tierras y de estaciones,

volvía a echar mano del muy manido tropo de los higos frescos cuando no era su estación. No se trata de un texto menor, porque en tanto que concentra en la figura de Dios la potestad de acelerar o de retrasar la cosecha de los higos está refutando, implícitamente, todas las magias demoníacas, los cuentos maravillosos, las crónicas de viajes que atribuían a otros sujetos o causas aquella jurisdicción:

Él es el que maldijo a la higuera porque no tenía fructa, no obstante, como notan los sanctos, *sin ser tiempo de higos*, porque basta querer Dios para que, *cundo él gustare, sea primavera y otoño y aceleren el paso en el dar su fructo, aunque sea en medio de las heladas del invierno* (Concepción 1998-2002: II, 484).

10. UN FAUSTO DE EL VISO (TOLEDO) DE 1575-1580,

UNO BURGALÉS DEL SIGLO XVIII Y OTRO VASCO DEL XX

Un texto de gran relevancia y que ha pasado muy desapercibido hasta hoy, pese a la posición destacada que ocupa en el panorama de la desdibujada leyenda fáustica española, es el que, a propósito de Hernando Alonso, un cura-mago-taumaturgo-embaucador que se decía que había vivido en tiempos pasados (se supone que hacia finales del siglo xv) en el pueblo toledano de El Viso de San Juan, quedó incorporado a las *Relaciones topográficas* que entre 1575-1580 fueron cumplimentadas en los pueblos del antiguo Reino de Toledo.

El cura taumatúrgico en cuestión o, mejor dicho, su recuerdo fabulado y mitificado, es el centro de unas cuantas páginas cuyo desusado escrúpulo en lo que se refiere a anotación y justificación de fuentes conoce muy pocos parangones en la documentación de aquellos siglos. El informe acerca de él está firmado, de hecho, por quien debió de ser sucesor suyo en el lugar, el locuaz y expresivo «Pedro Alonso Castrovid, cura propio de la dicha villa» de El Viso, quien no conoció al mago en persona, por lo que hubo de informarse entre los más mayores, que tampoco hay garantías de que lo hubiesen conocido: «esto oi yo [...] a personas fidedignas y viejas que acontecio ansi».

En las páginas previas del mismo informe se había explayado Castrovid acerca de las disparatadas andanzas que se recordaban de otro clérigo taumaturgo y amigo de Alonso, y gracias a eso podemos allegar algún dato y alguna fecha más, que situaría a los dos en los finales del siglo xv, si es que no era todo puro cuento:

En esta villa y tierra hubo habra ochenta años mas o menos, dos hombres señalados en letras de nigromancia, el uno clérigo, cura que fue de la dicha villa, el otro fraile de una orden que se llamaba Santi Espiritus simondal (?). De estos, el uno se decía el doctor de las Moralejas y el otro Hernando Alonso, cura susodicho.

El caso es que las averiguaciones que nos comunicó Castrovid acerca de Alonso, pese a que se hallan más escoradas hacia el lado de la leyenda que hacia el de la historia, son sensacionales:

Hernan[d]o Alonso, cura susodicho que fue de esta villa, fue tambien persona señalada en esta dicha ciencia de nigromancia porque se dice de el que despues que al dicho doctor de las Moralejas, su amigo y compañero, le habian llevado mortecido a la villa de Cedillo, cuando le sacaron de la dicha cueva, que es en esta villa, do dicen Las Pozas, que el dicho cura consulto con sus familiares que tinie puestos en siete calaveras de hombres con siete lenguas de palio colorado, en cada una calavera, su lengua, atapadas las calaveras con cera bendita, y hechos sus artificios de manera que parecian cabezas de hombres sin carne, y haciendo sus conjuros el dicho cura y hablaban todas las calaveras como si fuesen hombres y este dicho cura se halla por relacion que en mucho tiempo no dixo misa y *muchas veces de caeçie* [sic: lo correcto debe de ser “acaëçie”] *el dia de Navidad sacar a los altares dos redomas llenas de clavellinas tan verdes, tan hermosas, tan frescas como si se cogieran por el mes de mayo.*

Tinie mas este dicho cura que en dias de Pascua y visperas le *decian sus amigos o devotos o conocidos que les diesen colacion, dicie que esperasen un poco que venian sus criados, que entonces les daria colacion, y el en espacio de una hora enviaba se presume un familiar que traie de todas las fructas de Valencia y esto de sus cercos y conjuros uno de los espaldares de la iglesia de la dicha villa de El Viso*, adonde se demuestra agora donde criaba las serpientes ponzoñosas para hacer sus maleficios, y habra cinco o seis años que se derribaron las alhacenas donde estaban las calaveras de los familiares.

Bien se pudiera decir de este cuentos algo lascivos y sucios que hizo con su nigromancia [...].

Y esto oi yo, Pedro Alonso Castrovid, cura propio de la dicha villa, a personas fidedignas y viejas que acontecio ansi.

Murio este dicho cura, y fue causa de su muerte la dicha cueva que se le aparecio al labrador, de donde llevaron amortecido a su amigo y compañero el doctor de las Moralejas, porque el dicho cura hizo un acetre y caldero con ciertos signos y caracteres que llevaba en el, y sacando agua de la dicha cueva con el se resfrio y murio, y hizo nacer una capellania de su hacienda perpetua que esta en la iglesia de la dicha villa hoy dia al presente (1951-1963: III, 774-776).

Impresionante el retrato del cura Hernando Alonso, de El Viso de Toledo, que en la Navidad no prescindía del adorno de clavellinas frescas como las de mayo, y que en Pascua se podía permitir el lujo de convidar a sus amistades a frutas que sus serviciales «criados» (cuyo tufo demoníaco no debía de ser fácil disimular) eran capaces de despachar, en tan solo una hora, desde Valencia.

Su calidad es notoria, y su rareza notable, o más que notable. No solo por los méritos extrañísimos del testimonio, que tienen conexión sin duda con la leyenda

fáustica, sino porque se trata además del único paralelo documentado en España, creo, de una tipología de relatos a la que espero poder prestar atención en alguna ocasión futura. Adelantaré que su versión más conocida es la que sintetizaron (a partir de fuentes antiguas) los hermanos Grimm en la que hace el n.º 495 (*Albertus Magnus und Kaiser Wilhelm*) de sus *Deutsche Sagen, Leyendas alemanas* (1816-1818). Quien ofició de anfitrión y taumaturgo según cuenta aquella tradición fue nada menos que san Alberto «el Grande» (1200-1280), científico y teólogo alemán que fue maestro de santo Tomás de Aquino. De él se contaba que, habiendo convidado a comer al conde de Holanda, Guillermo II, a su convento, no se le ocurrió otra cosa sino disponer la mesa al aire libre, cuando era pleno invierno. Ahora bien: en cuanto el duque y los suyos se sentaron, el invierno se trocó en primavera, y los manjares servidos fueron, por supuesto, lujosos y de fuera de temporada.

Es el momento ahora de prestar atención a otro pariente español y completamente ignoto de Fausto, cuya noticia nos ha llegado como narración suelta, con pintorescos versos interpolados, en un desatendido manuscrito del siglo XVIII. Es muy posible, creo, que tal versión sea copia de algún documento de fecha anterior, y no me extrañaría que la época de composición pudiera remontar al XVII. Admira que el diablo-estudiante-licenciado auxiliar (la figura del estudiante con resabios diabólicos cuenta con una más que interesante tradición en España), en el momento en que entrega a su señor las peras, «por el tiempo que no había peras», le ofrende una ingeniosa décima (Delpech 1991).

Eso le convierte en el primer diablo-licenciado-poeta, al tiempo que proveedor mágico de fruta, del que tenemos noticia:

Dixeron a un Arzobispo de Burgos, que a un licenciado, a quien quería dar un beneficio, era tonto, no siéndolo. Súpolo el licenciado, y por el tiempo que no había peras, buscándolas, y presentándoselas al arzobispo, y dándole esta Décima alcanzó el beneficio.

Décima.

No es cosa desesperada
el dar a un príncipe peras,
quando espera muy de beras
y ya esperado conservada.
Espero vendrá pintada
y no es pera doctoral,
que es camuesa de un peral,
y con esperanza entera,
es una pera que espera
ser pera pontifical

(ms. 10.912: f. 202).

Resta todavía por ser llamado a capítulo otro Fausto español: el fantasmal Axular que mantiene una amena conversación, sobre temas esencialmente literarios, con el propio escritor Bernardo Atxaga, en uno de los capítulos de su libro *Obabakoak*, cuya versión en euskera es de 1988, y cuya versión en castellano, preparada por el propio Atxaga, vio la luz en 1989.

Axular es un *trickster* o personaje apicarado y taumatúrgico muy asentado en el folclore vasco. De él se habla, según las ocasiones, como bandido, o como estudiante con ribetes de mago, o como cura con poderes... Aunque, antes de ingresar en el dominio de la leyenda, fue una persona de carne y hueso: Pedro de Aguerre y Azpilicueta (1556-1644), alias Pedro de Axular, Axular o Atxular simplemente, cura, teólogo, retórico, filósofo y escritor precursor en lengua vasca.

El poco espacio que le podemos dedicar aquí es para informar de que el narrador del cuento de Atxaga (quien lleva el nombre del mismo Atxaga) sueña un encuentro y una conversación con Axular en una isla desierta, en la que hablan del modo en que las historias se comunican (o plagian y son plagiadas) con las demás historias. En tanto que conversan, Axular pone servicialmente un plato de higos frente a los dos. Cuando su interlocutor desaparece de improviso, Atxaga se queda dando vueltas a todo lo hablado. Hasta que cae en la cuenta:

«¿De dónde han salido estos higos?», me pregunté entonces atónito. Porque todavía no era la temporada de higos en Obaba.

Cogí el plato blanco en las manos, y, al examinarlo, se me disiparon todas las dudas. Pues saltaba a la vista que los frutos que estaban allí tan primorosamente dispuestos eran los mismos que había recogido Axular en la isla (Atxaga 2007: 306).

11. TODO ES NADA: TESOROS DE LOS DUENDES, IMÁGENES DEL BIEN LIMITADO Y TRÉBOLES DE CUATRO HOJAS

Hay algo muy arraigado en la condición humana que ayuda a explicar la intemporalidad y la universalidad de los relatos en que una ilusión que se nos antoja singularmente prometedora se nos aparece y al poco se esfuma, por más esfuerzos que hagamos por retenerla: el creerse cerca de las rosas de enero o de los higos o uvas o peras a destiempo (o de algún avatar de su serie) colocaba a cualquier sujeto anónimo a un paso (siempre a un paso) de la liberación de la miseria, del hambre, del dolor inherente a ser humano. El solo atisbo de tales flores y frutos impensables, ya fuesen obra de brujería (de brujería cervantina, por ejemplo), prodigio (de prodigio fáustico, por ejemplo) o milagro (de milagro de Guadalupe, por ejemplo), se creía preámbulo de la redención, señal de privilegio, invitación a comulgar con alimentos del paraíso que habían caído fortuitamente en el jardín

de acá y que había que darse mucha prisa en acaparar para poder beneficiarse de sus efectos.

Hay, por cierto, otros relatos de vanidades más o menos emparentadas con estas a los que solo podemos aludir superficialmente en estas páginas: en muchos pueblos de la península ibérica (y de otras geografías) era creencia tradicional que, sobre todo en la noche o en la mañana de san Juan, es decir, en el solsticio de verano, se aparecían en lugares silvestres (montes, prados, fuentes, ríos) hadas (o *mouras*, *xanas*, encantadas...) que ofrecían a quien se diese prisa en madrugar un peine de oro o algún otro don que nunca acababa de concretarse; o que se manifestaban gallinas de oro con pollitos inquietos que nunca eran capturados; o que se entrometía en el mundo de acá algún otro ser numinoso (que en versiones cristianizadas era la Virgen María) que ofrecía a la doncella que primero llegase a la fuente la enigmática *flor del agua*, que se tenía por promesa de fecundidad (Pedrosa 2014a; Pedrosa 2015). En Portugal han estado vivas hasta hoy las leyendas acerca de pastores o de rústicos que al atravesar durante el invierno algún territorio agreste encuentran higos frescos dejados allí por alguna *moura*: los higos se convierten en oro durante el camino del pastor a casa pero, al llegar a la geografía de los humanos, vuelven a metamorfosearse, esta vez en carbón o en excrementos de animales (Parafita 2006: n.ºs 7, 8, 49, 89 y 202)¹².

Hubo en el pasado y hay en el presente dos etiquetas, una de cuño coloquial y popular y otra de naturaleza técnica, que servirían para calificar con justeza todo ese elenco de flores, frutos y dones mágicos y fugaces: la de *tesoro de los duendes* y la de *imagen del bien no limitado*.

La de *tesoro de los duendes* fue expresión vulgar que en la España de hace siglos cobró carta de naturaleza y estuvo en boca de muchos para designar todo lo que prometía y que luego no se cumplía, aquello que recordaba el color o el sabor del oro y se ponía al alcance de la mano, pero solo en cuentos o en sueños. Esa expresión con un poso de ironía, claro, y con mordaz escepticismo la utilizó don Quijote cuando se la aplicó a sí mismo y a su oficio: «los tesoros de los caballeros andantes son como los de los duendes, aparentes y falsos» (Cervantes 1998: 1.174). Acerca del sinfín de casos, leyendas y cuentos (orales) que se le asociaban, porque hubo épocas en que pareció que todo el mundo había entrevisto por un momento y narraba su experiencia (truncada) de algún *tesoro de los duendes*, hizo una disertación pesimista y memorable Sebastián de Covarrubias (2006: s.v. «tesoro de duende»).

La de «imagen del bien no limitado» (*image of unlimited good*) es expresión nacida de la jerga científica del siglo xx, acuñada por el antropólogo

¹² Acerca de las versiones portuguesas de la leyenda, véanse los comentarios de Marques (2011: 85-86).

norteamericano George M. Foster (1965, 1967). Aunque Foster elaboró sus ideas partiendo de su experiencia de observación de campo de las realidades, los relatos, las ritualidades y los conflictos que pautaban la vida en algunos pueblos remotos de México, ideas y sueños que vienen a coincidir a grandes rasgos con la «imagen del bien no limitado» han tenido encarnaciones (y reencarnaciones y sobre todo «des-encarnaciones») incontables a lo largo de los tiempos: los mitos de la edad de oro y del paraíso, el vellocino de oro, el becerro de oro, el tesoro de los nibelungos, *El jardín de las delicias* o *El carro de heno* que pintó el Bosco, la isla de Jauja, el país de Cucaña o de Cockaigne, los jardines de especias de las Indias orientales y occidentales, El dorado, el oro de California o de Alaska, los pozos de petróleo y las minas de diamantes o de uranio, los premios de la lotería o de las apuestas, las ganancias del póker, Wall Street o Silicon Valley, son algunos de sus casi infinitos avatares y escenarios reales o alegóricos.

Las rosas, los higos, las uvas, las peras intempestivas que dan y quitan la fortuna han de tener su hueco en algún pliegue de esa serie, como han de tenerlo también los cuasi prodigiosos (aunque no inexistentes en el medio natural) tréboles de cuatro hojas, que casi todos nosotros, sugestionados por los muchos relatos ilusorios que hasta nuestros oídos llegaban, hemos buscado con ansiedad cuando éramos niños.

La ilusión puede ser una parte de nuestras vidas muy real. El hecho de que en el currículum cultural de todos haya habido años en que el trébol de cuatro hojas nos pareciera una dimensión admisible de la realidad y un accidente que podía influir en nuestros horizontes de vida nos liga de un modo que quizá no esperábamos (como creyentes, aparte de como críticos literarios) a la extravagante comunidad de quienes alguna vez creyeron en las rosas de diciembre de la hechicera cervantina o de la Virgen guadalupana, en las fresas en la nieve del cuento vasco, en las uvas adelantadas a su época de Gagliano Catón (el primer Fausto español y europeo), en las «uvas blancas y coloradas» invernales del *Fausto* de 1587, o en los frutos indios que eclosionaban prodigiosamente al margen de la estación que en Europa se consideraba normal.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDELKEFI, Mohamed (2018). *En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*. Madrid: Mitáforas.
- ABDELKEFI, Mohamed (2019). *La montaña de abanicos y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*. Madrid: Mitáforas.
- AGÚNDEZ GARCÍA, José Luis (1998). «Cuentos populares andaluces (III) (Parte II)». *Revista de Folklore*, 216, pp. 193-198.
- ANÓNIMO DEL SIGLO XVI. *Historia del doctor Johann Fausto* (1994). Juan José del Solar (ed.). Madrid: Siruela.
- ATXAGA, Bernardo (2007). «Método para plagiar». *Obabakoak*. Madrid: Alfaguara, pp. 297-311.
- AZKUE, Resurrección María de (1989). *Euskalerriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*. Bilbao/Madrid: Euskaltzaindia/Espasa Calpe.
- BOCCACCIO, Giovanni (1998). *Decamerón*. María Hernández Esteban (ed.). Madrid: Cátedra.
- BONAZZI, Nicola (2014). «Da Dianora a Marietta. Metamorfosi di un'illusione cortese». *Heliotropia*, 11-12, pp. 121-139.
- BORGHELLO, Giampaolo (2001). «La neve e il fuoco. La dinamica dei personaggi nella novella di Madonna Dianora (*Decameron*, X 5)». En *Studi in ricordo di Guido Barbina*. II. *Est Ovest. Lingue, stili, società*. Udine: Forum, pp. 133-158.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio y Maxime CHEVALIER (1995). *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*. Madrid: Gredos.
- CASAS, fray Bartolomé de las (1992). «Apologética historia sumaria». En Vidal Abril Castelló, Jesús Ángel Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels (eds.), *Obras completas*. Madrid: Alianza, vol. 6.
- CERVANTES, Miguel de (1998). *Don Quijote de la Mancha*. Francisco Rico (ed.). Barcelona: Crítica.
- CERVANTES, Miguel de (2013). *Novelas ejemplares*. Jorge García López (ed.). Madrid: Real Academia Española.
- CHEVALIER, Maxime (1979). «De los cuentos populares cubanos a los cuentos folklóricos del Siglo de Oro». En *Hommage des hispanistes français a Noel Salomon*. Barcelona: Laia, pp. 155-168.
- CID, Jesús Antonio (1985). «*Peru gurea* (EKZ, 115), *der Schwank vom alten Hildebrand*, y sus paralelos románicos (Aa.-Th., 1360C)». *Seminario de Filología Vasca «Julio Urquijo»*, 19, pp. 289-353.
- CID, Jesús Antonio (2011). «Glosas imposibles y malicias trocadas: de las Academias del Barroco a la improvisación oral (...y don Juan Vélez de León)». En Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (eds.), «*Hilaré tu memoria entre las gentes*»: *Estudios de literatura áurea (en homenaje a Antonio Carreira)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, II, pp. 159-192.
- COLÓN, Cristóbal (1992). *Textos y documentos completos*. Consuelo Varela y Juan Gil (eds.). Madrid: Alianza.

- CONCEPCIÓN, san Juan Bautista de la (1998-2002). *Obras completas*. Juan Pujana, O. SS. T. y Arsenio Llamazares, O. SS. T. (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CORREAS, Gonzalo (2000). *Vocabulario de refranes*. Louis Combet (ed.), ed. revisada por Robert Jammes y Maïté Mir-Andreu. Madrid: Castalia.
- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos Ángel (2010). «[CXXXVIII] Título CXXXVII. Disposición de santa Cecilia». *El Flos sanctorum con sus ethimologías. Edición y estudio*. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 710-718.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ignacio Arellano y Rafael Zafra (eds.). Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- CURIEL MERCHÁN, Marciano (1987). *Cuentos extremeños*. María José Vega (introd.). [Mérida]: Editora Regional de Extremadura.
- DELPECH, François (1991). «L'écolier diabolique: aspects ibériques d'un mythe européen». En Jean-Louis Guereña y Ève-Marie Fell (ed.), *L'Université en Espagne et en Amérique Latine du Moyen-Âge à nos jours. I, Structures et Acteurs*. Tours: Publications de l'Université de Tours, pp. 155-177.
- DELPECH, François (1998). «Grimoires et savoirs souterrains. Éléments pour une archéo-mythologie du livre magique». En Dominique de Courcelle (ed.), *Le pouvoir des livres à la Renaissance*. Paris: École des Chartes, pp. 23-46.
- DELPECH, François (2002). «La recherche de la souveraineté perdue. Notes sur quelques fragments d'un Gerbert mythique». *Ollodagos*, 17, pp. 3-63.
- ERCILLA, Alonso de (1993). *La Araucana, Segunda Parte*. Isaías Lerner (ed.). Madrid: Cátedra.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1992). *Historia general y natural de las Indias*. Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). Madrid: Atlas.
- FOSTER, Georg M. (1965). «Peasant Society and the Image of Limited Good». *American Anthropologist*, New Series, 67, pp. 293-315.
- FOSTER, Georg M. (1967). *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Boston: Little, Brown and Co.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1987). *Fausto*. Manuel José González y Miguel Ángel Vega (trads.). Madrid: Cátedra.
- GUEVARA, fray Antonio de (1994a). *Libro áureo de Marco Aurelio*. Emilio Blanco (ed.). Madrid: Turner.
- GUEVARA, fray Antonio de (1994b). *Reloj de príncipes*. Emilio Blanco (ed.). Madrid: Turner.
- HERNÁNDEZ, Isabel (2011). «Para gozar a esta mujer diera el alma. El mito fáustico y sus rescrituras en la literatura española». *Revista de Literatura*, 73, pp. 427-448.
- LAROCHE, Béatrice (2003). «L'amour dans les jardins du Décaméron». *Chroniques italiennes*, 3 <http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web3/B_LAROCHE.pdf> [Consulta: 01/08/2019].
- LÓPEZ, Atanasio (1915). «Antonius Santarenensis de Ordine Minorum». En *La provincia de España de los Frailes Menores. Apuntes histórico-críticos sobre los orígenes de la Orden franciscana en España*. Santiago: El Eco Franciscano, pp. 353-359.

- MARCUS, Millicent (1980). «An Allegory of Two Gardens: The Tale of Madonna Dianora». *Forum Italicum*, XIV, pp. 162-174.
- MARLOWE, Christopher (1984). *La trágica historia de la vida y muerte del Doctor Fausto*. Julio César Santoyo y José Miguel Santamaría (eds.) Madrid: Cátedra.
- MARQUES, José Joaquim Dias (2011). «De boca en boca: o rumor como arma contra os outros (mesa redonda)». En *Actas das IV Xornadas de Literatura de Tradição Oral. Lendas urbanas: mitos e ritos dos tempos modernos*. Lugo: Asociación de Escritores en Língua Galega, pp. 83-90.
- MÉNDEZ, Sigmund (2000). *El mito fáustico en el drama de Calderón*. Kassel: Reichenberger.
- PABA, Antonina (2013). «El jardín engañoso de María de Zayas: de la novela a la relación de sucesos». En Pedro M. Cátedra García (dir.), María Eugenia Díaz Tena (eds.), *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*. Salamanca: SEMYR, pp. 299-311.
- PARAFITA, Alexandre (2006). *A mitologia dos Mouros: lendas, mitos, serpentes, tesouros*. Canelas: Edições Gailivro.
- PAREDES MONLEÓN, María Libertad (2014). «La función del demonio en dos novelas de María de Zayas». En Mariela Insúa y Robin Ann Rice (eds.), *El diablo y sus secuestrados en el Siglo de Oro. Algunas aproximaciones*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 69-83.
- PEDROSA, José Manuel (1995). «Mi marido fue a la mar, chirlos mirlos a buscar: burla y sentido de un chiste cantado en el Siglo de Oro». *Iberorromania*, 41, pp. 17-27.
- PEDROSA, José Manuel (2013). «Lázaro, Sancho, don Pablos, Juan Ramón y otros inocentes burlados: geografías de la risa iniciática». En Mariana Masera (ed.), *Mapas del cielo y la tierra: espacio y territorio de la palabra oral*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 321-362.
- PEDROSA, José Manuel (2014). «El romance de *La flor del agua*: discursos, motivos y fórmulas». En Carlos Villanueva (ed.), *Víctor Said Armesto: una vida de romance*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia-Consorcio de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela, pp. 301-339.
- PEDROSA, José Manuel (2015). «La flor del agua, libreto de zarzuela de Víctor Said Armesto: tópicos y metáforas». En Carlos Villanueva, Justo Beramendi, Carlos García Martínez y Margarita Santos Zas (eds.), *Víctor Said Armesto e o seu tempo: perspectivas críticas*. Santiago de Compostela: Fundación Barrié-Museo do Pobo Galego-Diputación de Pontevedra, pp. 239-259.
- PÉREZ-ABADÍN BARRO, Soledad (2006). «La *Arcadia* y otros modelos literarios del *Coloquio de los perros* de Cervantes: apuntes sobre magia». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54, pp. 57-102.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier (2001). *Hagiología y Sociedad en la España Medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Relaciones histórico-geográficas-estadísticas de los pueblos de España. Reino de Toledo (1951-1963)*. Carmelo Viñas y Ramón Paz (eds.). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

- SÁNCHEZ FERRA, Anselmo J. (2013-2014). «El cuento folclórico en Lorca». *Revista Murciana de Antropología*, 20-21.
- SANSTERRE, Jean-Marie (2019). «Le diable, un faux saint, une *inventio* mensongère... et un franciscain: un étrange récit compilé par Juan Gil de Zamora vers 1280 [= Note de recherche 25, à paraître]». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 97, fasc. 4, p. 3.
- THOMPSON, Stith (1955-1958). *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Bloomington/Indianapolis/Copenhagen: Indiana University/Rosenkilde og Bagger.
- UTHER, Hans-Jörg (2004). *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia/Academia Scientiarum Fennica.
- VALDIVIELSO, José de (1854). *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo patriarca San José*. Cayetano Rosell (ed.). Madrid: Rivadeneyra.
- VILLEGAS, Alonso de (1988). *Fructus sanctorum y quinta parte del Flossanctorum*. Josep Lluís Canet Vallés (ed.). Valencia: LEMIR.
- ZAYAS, María de (2007). *Novelas amorosas y ejemplares*. Julián Olivares (ed.) Madrid: Cátedra.

Recibido: 10/08/2019

Aceptado: 12/09/2019



HECHICERAS DE CERVANTES, FAUSTOS HISPANOS Y ROSAS DE INVIERNO

RESUMEN: La hechicera llamada la Camacha de Montilla tenía la capacidad, según Cervantes, de hacer que en diciembre floreciesen rosas frescas en su jardín y de segar trigo en enero. Este artículo analiza esas capacidades mágicas conforme a su documentación en otros relatos de magia, brujería, maravillas, viajes, milagros, épica, romancero, poesía lírica y satírica, etc. Se plantean comparaciones con obras de Ovidio, Séneca, Boccaccio, Lope de Vega, María de Zayas, cronistas de Indias y muchos más autores. Y, sobre todo, se analiza la relación con el ciclo narrativo de Fausto. Se revelan algunas versiones españolas del relato de Fausto anteriores a la documentada en Alemania en 1587.

PALABRAS CLAVE: Cervantes, Lope de Vega, Fausto, brujería, magia, milagro, maravilla, crónicas de Indias.

CERVANTES' SORCERESSES, HISPANIC FAUSTS AND WINTER ROSES

ABSTRACT: *The witch called la Camacha de Montilla had the capacity, according to Cervantes, to make fresh roses bloom in her garden in December and to reap wheat in January. This essay analyzes these magical capacities according to his documents in other tales of magic, witchcraft, wonders, travels, miracles, epics, romances, lyrical and satirical poetry, etc. Comparisons are made with works by Ovid, Seneca, Boccaccio, Lope de Vega, María de Zayas, chroniclers of the Indies and many more authors. Above all, the relationship with Faust's narrative cycle is analysed. Some Spanish versions of Faust's narrative prior to the one documented in Germany in 1587 are revealed.*

KEYWORDS: *Cervantes, Lope de Vega, Faust, witchcraft, magic, miracle, wonder, chronicles of the Indies.*

MUJER Y MATRIMONIO. EL INTERÉS DE LA INQUISICIÓN POR LA PERSECUCIÓN DE LA BIGAMIA¹

HENAR PIZARRO LLORENTE
Universidad Pontificia Comillas – IULCE
hpizarro@comillas.edu

Las peculiares características del delito de bigamia han despertado el interés de los juristas, pero, en general, no se ha realizado una lectura social de las circunstancias que rodearon esta transgresión referida a las mujeres procesadas por la Inquisición en los tribunales peninsulares. Se trata de una problemática muy rica en perspectivas de análisis a las que nos proponemos realizar una aproximación.

1. EL CONCILIO DE TRENTO Y EL MATRIMONIO

La institución del matrimonio católico es un sacramento. La definición por parte de la Iglesia del matrimonio como un vínculo indisoluble, asentado sobre el consentimiento mutuo de los cónyuges, se remonta al siglo XII. No obstante, su concreción y articulación fue una tarea que los teólogos y canonistas fueron realizando en los siglos posteriores. Si bien este tema se trató en el Concilio de Florencia de 1439, fue en la tercera etapa del Concilio de Trento (1563-1564), durante la sesión XXIV y recogido en el *Canon I*, donde se estableció de manera inequívoca el carácter sacramental del matrimonio católico. De esta manera se diferenciaba de las novedades incorporadas a la concepción de dicha institución por parte de los protestantes, sustentadas en la negación de su condición de sacralidad. Del

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «De reinos a naciones. La transformación del sistema cortesano (siglos XVIII-XIX)» (HAR2015-68946-C3-1-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

mismo modo, el interés de la Corona por la institución del matrimonio estribaba en que era la base fundamental del orden familiar y estamental, así como garante de las implicaciones sociales y económicas derivadas de la unión, por lo que se realizaron ordenamientos legales para su protección. Por ello, se trató de buscar una definición jurídica común del matrimonio y de realizar un reparto de competencias. Las cuestiones referidas a la validación del matrimonio (promesa, separación y anulación) quedaron reguladas de forma exclusiva por la Iglesia, mientras que los temas relacionados con la propiedad (dotes, contratos matrimoniales, etc.) se situaron bajo la jurisdicción civil. Sin embargo, en aquellos delitos que suponían menoscabo para el matrimonio (concubinatos, matrimonios clandestinos, adulterio, bigamia, etc.), se mantuvo un fuero mixto, es decir, podían intervenir las dos jurisdicciones (Espinar Mesa-Moles 2013: 18-24).

Así pues, la Iglesia reforzó el carácter sacramental del matrimonio en las disposiciones tridentinas, fundamentado en el libre consentimiento de las partes, que se debía de celebrar oficiado por un sacerdote y con testigos. Había de estar precedido de tres amonestaciones públicas, realizadas durante la misa mayor, y solo se podría llevar adelante si no contravenía los impedimentos especificados, como podía ser, entre otros, el grado de parentesco entre los contrayentes. Así mismo, se insistió en la indisolubilidad del vínculo entre los cónyuges, que solo quedaba sin validez tras la muerte de uno de los mismos. Únicamente tras enviudar se podía realizar un segundo matrimonio. Por supuesto, la bigamia se colisionaba con esta disposición. Aun cuando el matrimonio realizado no cumpliese todos los requisitos fijados por el Concilio de Trento, los tribunales eclesiásticos tendieron a ratificar la unión si era público y notorio que la pareja vivía o habían vivido como marido y mujer, no habían sido coaccionados y contaban con edad suficiente, y un sacerdote había sancionado el matrimonio en presencia de testigos. La asamblea conciliar también dispuso que los párrocos habían de llevar un registro de las bodas que celebrasen. Sin embargo, se reiteró la nulidad de los matrimonios clandestinos y la prohibición del concubinato. Igualmente, se admitieron como únicas causas de disolución del matrimonio las establecidas por el pontífice Alejandro III en el siglo XIII, entre las que no se contemplaba el abandono o el adulterio (Espinar Mesa-Moles 2013: 45-47).

El entendimiento del Santo Oficio en el delito de bigamia estuvo directamente relacionado con lo anteriormente expuesto, puesto que la comisión del mismo atentaba contra un sacramento, pero además se podría inducir la conexión con un delito más grave como era el de herejía si se ponía en relación con la interpretación que realizaban los protestantes. Esta cuestión es fundamental, puesto que, con anterioridad a las disposiciones conciliares, se encargaban los tribunales civiles o eclesiásticos bajo su jurisdicción, pero fue tras la celebración del Concilio de Trento cuando se intensificó el control inquisitorial y se adoptaron medidas contundentes contra los infractores (Gacto Fernández 1987: 467-475; Lavenia 2018: 352-354).

Por otra parte, se contó con otra pieza esencial, puesto que, como hemos señalado, entre las medidas tomadas por el Concilio se encontraba la obligatoriedad de llevar un registro de los matrimonios celebrados en los libros parroquiales. Efectivamente, el aumento de los pleitos por causa matrimonial sufrió un marcado ascenso en los decenios posteriores a la reunión conciliar. La clarificación del modelo matrimonial condicionó que se evidenciasen las irregularidades existentes respecto al mismo. Muchos de estos pleitos obedecían al arraigo popular de prácticas anteriores, como la promesa matrimonial o palabra de matrimonio, si bien estas causas, cuando llegaban al tribunal eclesiástico, se podía comprobar que, frecuentemente, la palabra dada tenía la intención real de estuprar a la mujer, principales víctimas de la ruptura tanto por el engaño como por la soltería. No en pocas ocasiones, hubo mujeres que utilizaron este medio, aludiendo a una promesa que nunca se produjo, para impedir el matrimonio con otra del hombre que ellas habían elegido para sí. No obstante, para el tema que nos ocupa, sin duda tienen más interés los pleitos referidos a las causas de separación y nulidad, puesto que constituían las únicas opciones para poder disolver el vínculo del matrimonio. Se optaba por la nulidad cuando cabía dudar de la forma en que se había contraído el matrimonio o no había sido plenamente realizado, mientras que en la separación la existencia del matrimonio no se cuestionaba. La nulidad conllevaba que, al no existir el matrimonio, las partes quedaban libres de casarse nuevamente, pero, en el caso de la separación, el intento de terminar con el matrimonio estaba imposibilitado por la indisolubilidad del vínculo decretada por el Concilio de Trento, por lo que solo se permitía que afectase a lecho, mesa, habitación y bienes, pero, evidentemente, la pareja estaba imposibilitada para realizar una nueva unión con otras personas. Tras la reglamentación conciliar, resultaba dificultoso obtener la nulidad, por lo que fueron más abundantes los pleitos de separación. Estas separaciones, voluntarias y de mutuo acuerdo, o involuntarias al producirse el abandono, se encuentran en no pocas ocasiones detrás de la comisión del delito de bigamia. Con ánimo de combatir algunos aspectos de esta cuestión, los párrocos quedaron encargados de realizar las amonestaciones públicas previas a la celebración de cualquier matrimonio, así como a poner especial cuidado en casos de extranjeros o de personas cuya profesión implicase una alta movilidad (Campo Guinea 1994: 377-386).

A la Inquisición no le interesaba demasiado el comportamiento sexual de los adultos bautizados, puesto que este tema era asunto de confesionario o pertenecía al ámbito pastoral. El Santo Oficio intervenía cuando en las prácticas conscientes realizadas al margen del matrimonio se pudiese detectar una conexión con creencias heréticas. En el caso de la bigamia, el Santo Oficio trataba de detectar la creencia de que el matrimonio se podía realizar de manera simultánea con más de una persona, o de forma sucesiva sin que se hubiese alcanzado el estado de viudez, y que ello no contravenía la ortodoxia católica (Torquemada Sánchez 2011: 109-112).

Ciertamente, el afán inquisitorial por entender sobre este delito en detrimento de la jurisdicción civil estaba relacionado con esta cuestión específica, puesto que la posibilidad de la comisión por un delito de carácter herético estaba implícita en la naturaleza del mismo, pero no se podía establecer de manera unívoca. Por ello, los inquisidores trataban de conocer la intención real que había motivado en última instancia la consecución de esta transgresión a través de los interrogatorios, que procuraban indagar y profundizar en la intención última que había impulsado el segundo matrimonio. En el caso de las mujeres bígamas, en general no parece que albergasen ideas heterodoxas en torno al matrimonio ni evidenciaron habitualmente errores de fe. Fueron las circunstancias, las motivaciones afectivas, económicas y sociales, las que se encontraron detrás de sus segundas nupcias (Molina 2017: 34-35).

2. LA CONSIDERACIÓN DE LOS INQUISIDORES

Cuando se abordan los temas relacionados con la labor procesal del Santo Oficio, se suele tratar el número de víctimas, la tipología de los delitos, los ciclos en la actividad desplegada por los distintos tribunales, etc. No obstante, suelen pasar desapercibidas cuestiones que están implícitas en esta actuación como la ponderación que los propios inquisidores realizaban en la aplicación de las penas prescritas para cada delito. Quizás sea una excepción, pero, en lo que respecta a la bigamia, las mujeres recibieron unas sentencias condenatorias con castigos menos rigurosos que los hombres, que, como es conocido, conformaban el grueso de los procesados en esta categoría. Ciertamente, los inquisidores contaban con un margen de arbitrariedad a la hora de dictar sentencia, que les permitía emplear distintos grados de castigo en función de la condición del reo y de las circunstancias en que se cometió el delito (Gacto Fernández 2012: 148; Collantes de Terán de la Hera 2017: 75-77). Las penas aplicadas fueron siempre severas, en consonancia con la gravedad del delito, conformando una combinación que incluía la abjuración *de levi*, las sanciones pecuniarias, los azotes, la vergüenza pública y el destierro. Mientras que los hombres eran condenados a la dura pena de galeras, este castigo estaba vetado para las mujeres, que, en muchos casos, cumplieron parte del destierro confinadas en hospitales o refugios (Galende Díaz 1987: 48-65). Esta cierta benignidad por parte de los inquisidores estuvo relacionada con la consideración de la mujer respecto al varón como un ser más débil, vulnerable y, por tanto, menos responsable. Por ello, fueron condenadas en un porcentaje menor que los hombres, puesto que se consideraba que su delito había sido inducido o no obedecía plenamente a su intención (Collantes de Terán de la Hera 2017: 55-58). No obstante, esta situación no debe de confundirse con una actuación clemente. Hemos de considerar que la pena de exilio era especialmente dura para las

mujeres. Separadas del varón que, en general, les procuraba el sustento y del entorno familiar, con el estigma de haber sido procesadas por la Inquisición, se veían abocadas a la marginalidad social y a afrontar serias dificultades para alcanzar la simple subsistencia (Collantes de Terán de la Hera 2018: 4-6).

Los procesos conservados nos presentan a mujeres que son conscientes de la comisión de un delito, pero que, también muchas de ellas, se han visto abocadas a ello por los condicionantes sociales vinculados a su naturaleza de mujer. Podríamos clasificar a las bigamas en dos grupos. En primer lugar, estarían aquellas que el primer marido se ausentó del hogar conyugal y, pasados los años, la esposa no tiene certeza de que esté vivo, pero tampoco de que esté muerto. Sin duda, el viaje a América daba la oportunidad ideal para que los hombres incurriesen en este delito y, en cierta manera, predispusiesen a su esposa al mismo (Torres Aguilar 1997: 117-122). La lejanía favorecía la ruptura con el pasado, con la tierra dejada y del matrimonio contraído en ella. A veces no se trataba de picaresca, pues existe una casuística que refleja la pérdida de comunicación con la esposa, lo que le llevaba a considerarse viudo o que el matrimonio era de alguna forma inválido, y decidir empezar una nueva vida. Esta situación también ocurría con los regresados a la península, quienes no volvían necesariamente a su lugar de origen. Evidentemente, en estos casos, no hay una dimensión herética (Torquemada Sánchez 2011: 110). Quizás resulta distintivo en el caso americano, como se ha puesto de manifiesto en diversos estudios, que el castigo impuesto a las mujeres que cometían bigamia era de mayor contundencia que el aplicado a los varones, quienes habitualmente no sufrían penas infamantes como sucedía en el caso de las bigamas. Además, fueron sometidas a una diversidad de prácticas condicionadas por su procedencia social. Es decir, eran mucho más drásticas si la mujer era pobre, esclava o indígena. Como hemos señalado, esta contundencia no suele ser la tónica general en los tribunales peninsulares, donde hemos encontrado repetida la siguiente fórmula en los procesos consultados: «Hallamos atentos los autos y méritos del dho proceso que si el rigor del derecho hubieramos de seguir la pudieramos condenar en muchas y muy graves penas, mas queriéndolas moderar con equidad y misericordia por algunas causas y justos respetos que a ello nos mueve...».

Más revelador es el ingente número de peticiones que recibieron las Reales Audiencias para que se obligase a volver al marido ausente, tras su marcha a las Indias, para el cumplimiento patrimonial de sus obligaciones familiares o, lo que resulta más llamativo, pedían que les aclarase cuál era su estado civil una vez que sus maridos habían celebrado un segundo matrimonio, del que tenían noticia por conocidos comunes o cuando se producía la denuncia por bigamia (Arauz Mercado 2012: 74-75).

Evidentemente, no era necesario marcharse a América para poner tierra por medio entre los cónyuges. Así, en segunda instancia, estarían los casos de las

mujeres que deciden abandonar su localidad de residencia, principalmente impedidas por la imposibilidad de proseguir manteniendo la convivencia por motivos diversos (malos tratos, abusos, etc.). Al cambiar su lugar de residencia, aparecían ante su nuevo entorno como solteras o viudas en caso de ir acompañada por sus hijos, fruto de su primer matrimonio. Efectivamente, la comunidad de acogida mostró habitualmente una opinión favorable hacia la procesada por bigamia, abundando los testimonios sobre su honestidad de vida o la calificación de que se trataba de una «buena mujer». No obstante, muchas de ellas, para dejar constancia de que no tenían una concepción herética del matrimonio y evitar la acción inquisitorial, decidieron regresar con el primer marido, lo que para los inquisidores era suficiente y satisfactorio respecto a su entendimiento del delito (Gacto Fernández 1987: 487-488; Crespo Mas 2014: 76-77; Collantes de Terán de la Hera 2018: 6). En algunos casos, también se constata que estas mujeres accedieron a un segundo matrimonio por la presión social, puesto que procedían a las segundas nupcias después de haber estado amancebadas o simplemente por un impulso de supervivencia económica para ella y sus hijos, para abandonar la prostitución, etc. (García Fuentes 1982: 212-216).

3. POLÉMICA ACADÉMICA

Y PROBLEMÁTICA SOCIAL EN EL PERÍODO POSTCONCILIAR

Ciertamente, la bigamia fue un delito cuya comisión fue mayoritariamente masculina. Así se desprende de los datos que arrojan las fuentes utilizadas en diversos estudios de archivos, como el Diocesano de Cuenca o el Archivo Histórico Nacional, entre los siglos XVI y XVIII. Los procesos por bigamia protagonizados por mujeres corresponden a un 17 % del total (Fernández Carrasco 2015: 180-181; Espinar Mesa-Moles 2013: 360). Sin embargo, un simple acercamiento a estas cifras pone de manifiesto que, durante la primera mitad del siglo XVII, el procesamiento de mujeres por bigamia fue anecdótico, puesto que se registra un número muy pequeño de casos en proporción a los decenios precedentes y, sobre todo, en relación a los habidos en el siglo XVIII, lo que ha provocado que la mayoría de los trabajos hayan optado por este marco cronológico dieciochesco, prestando menos atención al periodo anterior. Si bien se puede colegir que la labor pastoral y la aplicación de los decretos tridentinos habían calado en la sociedad y, por ello, el número de infractoras aminoró, lo cierto fue que confluyeron una serie de circunstancias que pudieron influir en dicha relajación procesal.

Por una parte, la bigamia se trataba, como hemos referido, de un delito en el que podían entender distintas jurisdicciones. A comienzos del siglo XVII, el conocimiento de las causas fue motivo de enfrentamiento entre la justicia episcopal y

el Santo Oficio en mayor medida que con la justicia civil, si bien, como hemos señalado, el entendimiento de la Inquisición se impuso sobre las mismas. Dicha polémica adquirió ciertas dimensiones en el Santo Oficio portugués, puesto que se vio envuelta por el enfrentamiento existente entre el Inquisidor General y el arzobispo de Lisboa. No obstante, en 1612, el cardenal Arrigoni respaldó la actuación inquisitorial recordando a los prelados lusos que el entendimiento de dicho delito correspondía al Santo Oficio en detrimento de la jurisdicción ordinaria (López-Salazar 2010: 161-176).

Por otra parte, esta cuestión venía a coincidir con la agudización de los problemas surgidos respecto a las competencias en el gobierno de la Inquisición española que se iniciaron tras la muerte del inquisidor general Gaspar de Quiroga en 1594. Destacado miembro de la facción «papista», había frenado las pretensiones del Consejo de Inquisición en la obtención de unas facultades de las que carecía en función de las atribuciones papales. La polémica sobre la ampliación de la potestad del Consejo de Inquisición para convertir el gobierno de la Inquisición en un órgano colegiado en detrimento de los poderes privativos del Inquisidor General concedidos por el pontífice se prolongó durante todo el reinado de Felipe III. Paralelamente, se fue produciendo una evolución en los componentes del propio Consejo y de los miembros de los tribunales de distrito en consonancia con la transformación de los grupos de poder en la Corte, dando cabida a aquellos más proclives a seguir los designios papales. Es decir, los miembros del Consejo de Inquisición se fueron alejando del modelo generado por los miembros del «partido castellano» que habían dominado esta institución los últimos decenios del siglo XVI (Martínez Millán 2008: 263-267).

Esta cuestión no resulta baladí si tenemos en cuenta que fue Melchor Cano quien defendió la sacralidad del matrimonio negada por los reformadores en la referida sesión del Concilio de Trento. No obstante, los teólogos y juristas pos-tridentinos hubieron de desarrollar los acuerdos conciliares y dotarlos de mayor definición, asumiendo también la tarea de enlazar con el pensamiento anterior al Concilio. En este sentido, una de las cuestiones que centraron las discusiones pos-tridentinas fue el reconocimiento por parte de la Iglesia de la nulidad de ciertos matrimonios, por ejemplo, de los clandestinos, como había definido el Concilio, o cuando concurriesen determinadas circunstancias, lo que generaba una contradicción con el principio dogmático de la indisolubilidad. Entre los estudiosos que se ocuparon del tema del matrimonio podemos destacar al jesuita cordobés Tomás Sánchez. Teólogo dogmático, moralista y agudo jurista, se ocupó junto al también jesuita Roberto Belarmino y al dominico salmantino Pedro de Ledesma de recoger la herencia tridentina sobre dicha cuestión. Sánchez escribió la obra *Sancto Matrimonii Sacramento*, estructurada en diez libros y publicada en tres volúmenes entre 1603 y 1605. Mereció el elogio del papa Clemente VIII

por la claridad y exactitud con las que abordaba las polémicas existentes en torno a este tema y se convirtió en una referencia obligada en los siglos posteriores (Carrodeaguas 2003: 118-123). Para el problema de la bigamia, sin duda, el libro X, que versa sobre el divorcio, tiene especial interés. El propio autor hace uso del vocablo «divorcio», pero entendido como separación, admisible en los casos de comportamiento depravado, adulterio, amencia y sevicia o malos tratos. Ciertamente, el matrimonio era sustentado en su dimensión sacramental y, por ello, indisoluble. Sin embargo, admitían que el matrimonio podía ser estudiado desde la realidad del contrato o desde la perspectiva social como institución (Carrodeaguas 2003: 144-148). Estas cuestiones fueron muy polémicas y desataron encendidos debates. Esencialmente, la cuestión que se tenía que considerar era probar si, para los bautizados, el matrimonio natural mediante contrato externo válido y el sacramento estaban inseparablemente unidos. Melchor Cano se oponía al automatismo de la forma sacramental del contrato del matrimonio. En contra de sus argumentos se manifestaron el dominico Pedro de Ledesma y los jesuitas Belarmino y Suárez (Tejero 1970: 154-158). Tomás Sánchez se mostró conforme con ellos y elaboró una interpretación propia. La fama internacional alcanzada por Sánchez antes de la publicación del tratado era significativa. La controversia sobre este delicado tema le trajo complicaciones a pesar de que la obra había sufrido diversas censuras en el seno de la propia Compañía de Jesús antes de salir de la imprenta. Se retiraron descripciones de prácticas sexuales que, si bien el autor incluyó para orientar a los confesores, se encontraron excesivamente realistas e indecorosas. El propio general Aquaviva, preocupado por la generación de nuevas polémicas dada la situación en la que se encontraba la Orden, le pidió en reiteradas ocasiones que moderase cualquier aspecto u opinión novedosa que pudiese resultar controvertible. Sánchez realizó las pertinentes retractaciones siguiendo las instrucciones recibidas desde Roma (Lozano Navarro 2000: 79-89). Las tesis de Sánchez y del resto de los teólogos señalados fueron discutidas por el agustino Basilio Ponce de León, sobrino del autor de *La perfecta casada*, cuyo libro sobre esta cuestión veía la luz en Salamanca en 1624. Las principales discrepancias se centraron en la materia y forma del sacramento del matrimonio, la separabilidad del contrato y del sacramento, y la elevación del matrimonio de los infieles a sacramento cuando reciben el bautismo (Carrodeaguas 2003: 180-182; Olivares D'Angelo 2000: 17-89).

Posiblemente, los inquisidores estuvieron al tanto de estas discusiones entre teólogos y moralistas, pero, sin duda, la importancia que se otorgaba a esta cuestión se percibe de manera más clara cuando trasciende el ámbito académico para ponerse de relieve como problema social en la obra de Lope de Vega. Su novela *La prudente venganza*, publicada en los primeros años del reinado de Felipe IV, abordaba una situación muy reconocible por responder a una realidad.

En la trama, una joven pareja dispuesta a contraer matrimonio se ve separada por unas circunstancias pergeñadas intencionadamente. La marcha del joven Lisardo a América dejaba a Laura en espera de su retorno. Por una serie de engaños, Laura pensó que Lisardo se había casado en México, por lo que ella accedió a unirse en matrimonio con otro hombre. Descubierta la trampa, ambos se unieron a pesar de los recelos de ella, puesto que esta acción se apartaba de su condición de casada virtuosa. A través de estos amores adúlteros, Lope estaba poniendo en consideración la validez de un matrimonio fruto de un enredo premeditado y que conllevaba una convivencia poco «amorosa», según se afirma en el texto, lo que se relacionaba con la ausencia de hijos. El esposo ultrajado planeó el asesinato de su esposa adúltera de la manera que se acostumbraba a proceder para que permaneciese en secreto el verdadero motivo del crimen. Esta solución violenta, que se produjo con frecuencia en estos años de manera especial en Sevilla, reparaba la ofensa de la honra. Precisamente, este fue uno de los asuntos que más preocupó al jesuita Tomás Sánchez, que trató de manera profusa estas casuísticas. También Pedro de Ledesma se ocupó de denunciar el ejercicio de la violencia por parte de algunos padres para forzar un matrimonio no deseado por sus hijos como sucedía en la obra de Lope (Redondo 2003: 733-744; Ruiz Sastre 2016: 373-444).

4. LAS BÍGAMAS ANTE EL TRIBUNAL DE TOLEDO (1625-1660)

Los únicos cinco procesos seguidos en el tribunal inquisitorial de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII vienen a ejemplarizar lo expuesto hasta aquí. Sin duda, el proceso más llamativo fue el protagonizado por María González, alias Mariana de los Reyes. Natural de Santarem, se casó en dicha localidad con un trabajador del campo con quien tuvo un hijo. Abandonó a ambos para acudir a Madrid con Francisco de San Antonio, berberisco afincado en dicha ciudad. Según declaró la procesada, cuando llegó a Madrid, se hizo pasar por hebrea, pero expresó su deseo de vivir y morir en la fe católica, por lo que fue bautizada por segunda vez en la Capilla Real, puesto que en la documentación constaba que fue bautizada con anterioridad en Valencia de Miño. Tomado el nombre de Mariana de los Reyes, se casó con el dicho Francisco, puesto que, según afirmaba, había recibido noticia de la muerte de su primer marido. Culpaba de todo el enredo a su segundo esposo, a quien atribuyó la autoría de esta trama para obtener alguna ventaja o merced del rey por su «conversión», mientras que ella se presentaba ante los inquisidores como un ser débil e ignorante con la voluntad sometida a las órdenes cursadas por este hombre al que calificaba de gran embustero. Por otra parte, este caso enlazaba con todos los tópicos referidos a la herencia judeoconversa. Tras el

párrafo referido a la misericordia que el tribunal quería usar con ella, la sentencia pronunciada recogió las penas habituales: portar las insignias de casada dos veces, la abjuración *de levi*, el destierro por ocho años del distrito inquisitorial y cien azotes (AHN, Inq., 25, exp. 18). También parece que hubo cierto engaño en el proceso a María González de Candame, desarrollado entre 1628 y 1629. Casada en primeras nupcias con Pedro Rodríguez Calo, alabardero de la Real Audiencia de La Coruña, su marido fue conocedor que «la buena pieza», apelativo con el que nombraba a su mujer, se había vuelto a casar en Madrid tras haber abandonado la ciudad gallega hacía unos años, según refirió un testigo, «por que su marido la yba a la mano». Si bien los testimonios representaron que se trataba de una mujer que «algunos desordenes hacía», ella afirmó que se había vuelto a casar al considerarse viuda. No obstante, la documentación conservada se ve interrumpida después de que los inquisidores ordenasen las pesquisas para atestiguar su nuevo matrimonio con el carnicero Alonso de Torres (AHN, Inq., 25, exp. 18).

Casos muy diferentes fueron los dos siguientes, puesto que terminaron con la anulación del segundo matrimonio. En 1610, Alonso González, tendero de la villa de la Huerta, se casó con María Hernández, quien afirmaba ser viuda. Su matrimonio fue declarado nulo y el hecho no tuvo mayores consecuencias porque María Hernández volvió a hacer vida maridable con su primer marido. Los inquisidores del tribunal toledano suspendieron la causa, aunque las pesquisas se reanudaron en 1635 como consecuencia de los sucesivos matrimonios contraídos por ambos con otras personas posteriormente (AHN, Inq., 25, exp. 13). En 1645 se inició el proceso contra María Hernández, ama en el Hospital de los Niños Expósitos de Madrid. Su segundo marido, Pedro Rodríguez, criado del Conde de Lemos, solicitaba la nulidad de su matrimonio con la citada María ante la audiencia arzobispal. Estando ausente en Granada, su esposa había vuelto con su primer marido, Jacome López de la Cruz, soldado regresado tras prestar servicio de armas, que había retornado para recoger a su esposa y viajar a Italia. Si bien los inquisidores ordenaron que se detuviese a la bígama, no hay constancia de su consecución (AHN, Inq., 26, exp. 3).

El último proceso en el arco cronológico definido fue el de Inés Carrero, que se inició en 1660. Tras sufrir prisión en la Cárcel Real en Madrid, pasó a la jurisdicción inquisitorial por haberse casado en primeras nupcias con Pedro del Campo en 1635, con quien convivió pocos años y de quien tuvo un hijo. Él acudió a su Galicia natal para comprar unas caballerías, pero no volvió. Criada en una casa de posadas, el cambio del negocio le llevó a trabajar de lavandera y, considerándose viuda, volvió a casarse en 1642. Tras más de veinte años, Pedro del Campo retornó a Madrid. Un testigo aludió en su declaración a que ella pidió «le hechase con el Demonio, que para que benia». Cuando los inquisidores dictaron la sentencia, incorporaron la fórmula de benignidad reiterada, y su condena fue similar a

la referida en el caso de Mariana de los Reyes, aunque con una pena de destierro reducida a cuatro años (AHN, Inq., 23, exp. 16).

Si bien los casos expuestos se ajustan a las prácticas más comunes, la cortedad de su número durante la primera mitad del siglo XVII denota que la labor inquisitorial no fue significativa en la persecución de este delito en lo que respecta a las mujeres. Más interesante nos parece que, en los últimos decenios de la centuria, declinase la abundante literatura moral a la que hemos hecho referencia. A pesar de que perdiese auge en el contexto de cambio de paradigma que tuvo lugar en el citado periodo, no desapareció la producción cultural destinada a favorecer la implantación de un modelo femenino que generase una mujer eminentemente obediente y sumisa al varón. Como fruto de la cultura barroca, estas obras trataban de ratificar los valores básicos del sistema social, donde, como hemos señalado, el matrimonio constituía una pieza esencial. Sin embargo, el número de procesos inquisitoriales contra bigamas sufrió un aumento considerable.

Así pues, podemos concluir que, independientemente del lugar que ocupase la mujer en este triángulo, sea la bigama o una de las dos esposas, casi siempre estamos ante el vértice más débil. Tanto en los procesos reflejados como en la mayoría de los casos estudiados, las bigamas procesadas no son herejes en cuanto que no albergaban creencias erróneas o vinculadas a doctrinas heréticas, ni tampoco tenían un comportamiento transgresor. Sin duda, los inquisidores tuvieron en consideración las circunstancias que rodearon la comisión del delito.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAUZ MERCADO, Diana (2012). «La normativa hispano medieval y su aplicación en Indias: condición femenina dentro del marco penal y procesal». *Estudios de Historia de España*, 14, pp. 69-82.
- CAMPO GUINEA, María del Juncal (1994). «Los procesos por causa matrimonial ante el tribunal eclesiástico de Pamplona en los siglos XVI y XVII». *Príncipe de Viana*, 55, pp. 377-390.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (2011). «Literatura, género y moral en el barroco hispano: Pedro de Jesús y sus consejos a señoras y demás mujeres». *Hispania Sacra*, 63, pp. 103-131.
- CARRODEAGUAS, Celestino (2003). *La sacralidad del matrimonio. Doctrina de Tomás Sánchez, S. J.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, María José (2017). «La mujer en el proceso inquisitorial: hechicería, bigamia y solicitud». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 87, pp. 55-87.
- COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, María José (2018). «El sexo y la Inquisición». *ILCEA*, 33 <<https://journals.openedition.org/ilcea/pdf/4986>> [Consulta: 20/02/2019].

- CRESPO MAS, Teodoro (2014). «“Para castigo suyo y exemplo de otros”. El procés de fe per bigamia contra la benissera Anna Maria Yvars Castelloli (1644)». *Aguaitis*, 34, pp. 69-80.
- ESPINAR MESA-MOLES, María Paz (2013). *Jurisdicción penal ordinaria e Inquisición en la Edad Moderna (a propósito del delito de bigamia)*. Fernando Suárez Bilbao (dir.) [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos <<https://eciencia.urjc.es/handle/10115/12097>> [Consulta: 10/03/2019].
- FERNÁNDEZ CARRASCO, Eulogio (2015). «El comisario en las primeras diligencias de investigación en el delito de bigamia. El caso de Manuel Riñón del Mozo en el tribunal de la Inquisición de Cuenca». *Revista de Derecho UNED*, 16, pp. 173-215.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1987). «El delito de bigamia y la Inquisición española». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 57, pp. 465-492.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (2012). *Estudios jurídicos sobre la Inquisición española*. Madrid: Dyckinson.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (1987). «La Inquisición borbónica toledana. Su intervención en las causas de bigamia». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 17, pp. 43-67.
- GARCÍA FUENTES, José María (1982). «Inquisición y Sexualidad en el reino de Granada en el siglo XVII». *Chronica Nova*, 13, pp. 207-229.
- LAVENIA, Vincenzo (2018) «Pietro Belo, fiscale del Sant’Uffizio: sugli inizi dell’attività della Congregazione». *Tiempos Modernos*, 37/2, pp. 341-359.
- LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel (2010). *Inquisición portuguesa y Monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605*. Lisboa: Colibri.
- LOZANO NAVARRO, Julián José (2000). *Tomás Sánchez*. Granada: Editorial Comares.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2008). «El sistema polinodial. Consejos y facciones cortesanas». En José Martínez Millán y María Antonietta Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid: Fundación Mapfre, pp. 261-269.
- MOLINA, Fernanda (2017). «“Casada dos veces”. Mujeres e inquisidores ante el delito de la bigamia femenina en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 25, pp. 31-46.
- OLIVARES D’ANGELO, Estanislao (2000). «Discrepancias doctrinales entre teólogos postri-dentinos y Basilio Ponce en su tratado *De Matrimonio*». *Archivo Teológico Granadino*, 63, pp. 17-89.
- REDONDO, Agustín, (2003). «Teatralidad, trayectoria narrativa y recorrido ideológico en una novela de Lope de Vega, *La prudente venganza*». *Homenaje a Stefano Arata, Criticón*, 87-89, pp. 733-744 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc93168>> [Consulta: 01/03/2019].
- RUIZ SASTRE, Marta (2016). *Mujeres y conflictos en los matrimonios de Andalucía occidental: el Arzobispado de Sevilla durante el siglo XVII*. María Luisa Candau Chacón (dir.) [tesis doctoral] Huelva: Universidad de Huelva <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/12496/Mujeres_y_conflictos_en_los_matrimonios.pdf?sequence=2> [Consulta: 10/02/2019].
- TEJERO, Eloy (1970). «Significación sacramental y orden jurídico del matrimonio (ss. XIV-XVI)». *Ius Canonicus*, 10, pp. 137-160.

TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (2011). «Apuntes sobre Inquisición y feminidad en la cultura hispánica». *Foro, Nueva época*, 14, pp. 101-118.

TORRES AGUILAR, Manuel (1997). «Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias». *Revista de la Inquisición*, 6, pp. 117-138.

Recibido: 07/05/2019

Aceptado: 03/07/2019



MUJER Y MATRIMONIO.

EL INTERÉS DE LA INQUISICIÓN POR LA PERSECUCIÓN DE LA BIGAMIA

RESUMEN: La Inquisición española puso especial interés en poner bajo su jurisdicción la persecución de la bigamia. Si bien se trató de un delito cometido mayoritariamente por hombres, existió un número de mujeres bigamas que merecen atención. En general, fueron las víctimas de una situación social, económica y/o afectiva. En cierta manera, los inquisidores tuvieron en consideración estas cuestiones cuando dictaron sentencia.

PALABRAS CLAVES: bigama, Inquisición, mujeres, control social.

WOMAN AND MARRIAGE.

THE INTEREST OF THE INQUISITION FOR THE PERSECUTION OF BIGAMY

ABSTRACT: *The Spanish Inquisition put special interest in placing under its jurisdiction the persecution of bigamy. Although it was a crime committed mainly by men, there were a number of bigamous women who deserve attention. In general, they were the victims of a social, economic and/or affective situation. In a way, the inquisitors took these issues into consideration when they passed a sentence*

KEYWORDS: *Bigama, Inquisition, women, social control.*

LA INQUISICIÓN CONTRA LA BIGAMIA: EN DEFENSA DEL ORDEN SOCIAL¹

JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN

Universidad Autónoma de Madrid – IULCE

jose.millan@uam.es

La bigamia no siempre se ha considerado una acción punible o contraria a las normas sociales. La oposición a nuevas nupcias supuso un fuerte sentido monógamo en la vida colectiva y ello fue debido al decidido empeño por parte de la elite dirigente de mantener cohesionada la sociedad y vinculados los bienes materiales a través del contrato que constituye el matrimonio, concebido como vínculo indisoluble hasta la muerte de uno de los dos cónyuges. Es decir, que el poder temporal estaba tan interesado como la Iglesia en mantener esta unión monógama y en legislar sobre esta vinculación. De la misma manera, vigilaba y castigaba con severidad todas las infracciones cometidas contra esta unión. No resulta extraño que el delito de bigamia constituyera un tema importante para los letrados del Antiguo Régimen y para los historiadores del Derecho actuales.

1. LA BIGAMIA COMO DELITO EN VARIAS JURISDICCIONES

Aunque no es mi objetivo ni resulta pertinente realizar un estudio profundo sobre la legislación referente a la bigamia, considero que es necesario tomar conciencia y reflexionar sobre el aspecto legal de este problema para entender el caso que voy a estudiar. Dentro del cuerpo legislativo elaborado dentro de la monarquía hispana,

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «De reinos a naciones. La transformación del sistema cortesano (siglos XVIII-XIX)» (HAR2015-68946-C3-1-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

es preciso comenzar recordando que *Las Partidas* del Rey Sabio ya se ocuparon de la bigamia en el mismo título que sancionaba el adulterio (ley 16, tít. XVII, partida VII, en García Sánchez 2010: 384-386). La pena de destierro que se imponía en *Las Partidas* a los bigamos se agravó con el paso del tiempo, como se manifiesta en la *Nueva Recopilación*: Juan I, en las Cortes de Briviesca (1387) ordenó que, además de las penas que en Derecho correspondieran, se marcara la frente de los culpables con un hierro candente la señal de la «q». La mujer siempre fue considerada con una capacidad intelectual de un niño y de débil mental (Gacto Fernández 2013: 28-30; García Gallo 1982: 149-155), lo que suponía (en el Derecho penal) una cierta indulgencia en las penas; esto se mantuvo desde los tiempos de Alfonso X «el Sabio». La debilidad moral de la mujer, junto con su debilidad física y estrechez intelectual determinó, de manera general, la atenuación de las penas (Lardizábal y Uribe 1782: 117-118; Collantes de Terán de la Hera 2017: 58). En las Cortes de Valladolid de 1548, el emperador Carlos V y su madre, la reina Juana de Castilla, agravaron la pena de destierro, convirtiéndola en cinco años de galeras. Por su parte, Felipe II suprimió la pena de marca de hierro en la frente y la sustituyó por pena de «vergüenza pública y diez años de servicio de galeras» (*Nueva Recopilación*, lib. VIII, tít. XX, ley 8), castigo que parece se mantuvo durante el siglo XVII. El 5 de febrero de 1770, Carlos III promulgó una cédula en la que secularizó el procedimiento, señalando en Real Orden de 25 de octubre 1777 que «por el mismo hecho de casarse por segunda vez viviendo la primera mujer, se falta a la fe pública del contrato, se engaña a la segunda mujer y ofende a la primera; invierte el orden de la sucesión y de la legitimidad establecida por las leyes civiles». A pesar de su regalismo, el monarca reconocía la intervención de la jurisdicción eclesiástica por constituir una ruptura del sacramento del matrimonio y también admitió que el Santo Oficio pudiera conocer privativamente (Borromeo 1990: 369-374), en cuanto podía tratarse de una herejía, en el sentido luterano, al negar los sacramentos (*Nueva Recopilación*, lib. XII, lib. 28, ley 10, en Torres Aguilar 1997: 127).

La fundamentación de la jurisdicción eclesiástica sobre el tema de la bigamia se justificó como infracción al sacramento del matrimonio. En el Nuevo Testamento ya se contienen claras recomendaciones que proclaman el matrimonio monogámico. Estas exhortaciones fueron apoyadas y comentadas por los padres de la Iglesia y llegaron a tomar cuerpo canónico en el primer Concilio de Nicea (325), en el que se exigió cumplirlas a todo fiel cristiano, desde donde pasó al Derecho canónico medieval (*Droit Canonique* 1897: 267). El papa Eugenio, en el decreto *Declaramus non solum secundas sed tertias et quartas atque ulteriores*, condenaba las segundas nupcias si no existía una certidumbre moral en el sujeto de la disolución del matrimonio precedente, mientras que Lucio III decretó la misma orden en: *Auctoritate apostolica respondemus ut nullus ex bobis a modo ad secundas nuptias migrare praesumat donec ei firma certitudine constet quod ab hac*

vita migraverit conjux eius (Valton 1910: 881-885). Con todo, a nivel dogmático, la bigamia fue condenada en el Concilio de Trento en el decreto que dice: «si quis dixerit licere Christianis plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, Anathema sit».

Durante la primera mitad del siglo *xvi* surgió la reforma protestante y Lutero negó los sacramentos, lo que dio argumentos para que el Santo Oficio de la Inquisición también extendiera su jurisdicción sobre el tema de la bigamia, al considerar herejes a los que negaban los sacramentos de la Iglesia católica (en este caso el matrimonio). Ello no es obstáculo para que algunos historiadores hayan encontrado algunos procesos inquisitoriales en fechas anteriores al Concilio de Trento (1563); así J. P. Dedieu (1987: 274-275) cita un proceso inquisitorial por bigamia en 1484, realizado en el tribunal del Santo Oficio de Zaragoza, y Henry C. Lea (1983: 727-729) afirma que hay que esperar a 1524 y 1530 para ver procesos de bigamia en los tribunales de Cuenca y Toledo, respectivamente.

Resumiendo, las competencias en dicho delito se distribuyeron de la siguiente manera: la justicia real tenía la jurisdicción sobre las responsabilidades civiles y penales del reo; la jurisdicción eclesiástica, lo relativo al comportamiento doloso con el párroco o clérigo que llevó a cabo el matrimonio; mientras que a la Inquisición le correspondía determinar si el bigamo creía o no en el sacramento del matrimonio en cuanto doctrina de la Iglesia (Molina 2017: 33; Torres Aguilar 1997: 181). Con todo, es preciso advertir que si la Inquisición justificaba su actuación en orden a ver si existían errores de fe en relación con este delito, lo cierto es que los procesos tramitados por el Santo Oficio no evidencian que las acusadas tuvieran una idea errónea del sacramento del matrimonio, ni distinta de la doctrina de la Iglesia (Candau Chacón 2016: 8-9). Normalmente, los inquisidores que procedieron contra los casados dos veces no los juzgaban en calidad de herejes luteranos ni siquiera pensaban que eran «sospechosos en la fe» o ignorantes de la doctrina de la Iglesia en materia del matrimonio (Manrique 1667: 36; Molina 2017: 35); más bien, trataron el tema de la bigamia desde el punto de vista legal (fraude en el matrimonio) y del escándalo que producía en la sociedad (las mujeres acusadas de bigamia se las colocaba al margen del orden social y muchas de ellas derivaron también en acusaciones de brujas) (Levack 1995: 194-198).

Este enfoque legal produjo que apareciese una abundante literatura en la que, no solo se distinguían varias clases de bigamia, sino que se precisaban los castigos que se debían imponer a cada una de ellas. Los manuales de inquisidores, como el de Cesare Carena (Carena 1669: 91-92), lo especificaban con claridad; pero fue el inquisidor García de Trasmiera, quien más ampliamente desarrolló la legislación inquisitorial sobre la bigamia (García Trasmiera 1638: 4). Si en el libro I de su tratado dividía el delito de bigamia en tres clases, era en el libro II donde trataba la actuación del Santo Oficio contra este delito. De esta manera, si

durante la Edad Media se había tratado como delito de *mixti fori* tras el Concilio de Trento, la Inquisición española se hizo cargo del tema enfocando el delito desde el punto de vista de la herejía. Con todo, la Inquisición se arrogó la potestad de juzgar tales delitos por encima de otras instituciones, como afirmaba Juan de Hevia, quien reconocía que, pese a que la bigamia era de *fuero mixto*, solo los inquisidores intervenían en ellos (Hevia de Bolaños 1657: n.º 126; Gacto Fernández 1990: 132).

La bigamia, desde el punto de vista procesal, ha sido la fuente más utilizada por los historiadores para realizar sus investigaciones, lo que les ha permitido realizar estudios muy completos sobre el número de casos, listas y estadísticas; esto es, análisis empíricos, con escaso aprovechamiento de los diversos aspectos (sobre todo antropológicos, sociales y humanos) que aportan los documentos, pues, en el caso de los procesos por bigamia resulta más importante lo que se calla que lo que se expresa.

2. EL PROCESO DE BIGAMIA EN EL SANTO OFICIO

Aunque en el Derecho inquisitorial, la bigamia se presentaba como un delito merecedor de pena arbitraria, pues la sanción estaba en relación con la calidad de la persona y la circunstancia del delito (Gacto Fernández 1990: 157-159), los castigos aplicados a las mujeres bígamas siempre fueron penas de vergüenza pública y azotes junto con el exilio temporal, entre tres y cinco años alejadas de su familia y lugar donde vivían (Poska 2000: 234-240); es decir, penas que llevaban consigo la exclusión social a través del deshonor y del alejamiento físico. En el conjunto de documentos que he consultado se puede descubrir una división latente apriorística en la mente del legislador que distinguía entre «mujeres honestas» y «malas mujeres», basada casi exclusivamente en criterios referentes a su moral sexual. Dentro de la primera categoría, se realizaba, a su vez, otra división: solteras y casadas; la legislación se ocupaba preferentemente de estas últimas (Sarrión Mora 2003: 27-28). La mayor parte de ellas procedían de condición social humilde, por lo que no es raro que aspirasen a integrarse socialmente o escalar peldaños en la estructura social si el marido las abandonaba (Pascua Sánchez 1998). Así se deduce de los argumentos que las acusadas esgrimían para defender su inocencia ante la justicia del Santo Oficio, todas ellas recurrían a su situación de soledad, miseria o maltrato que padecían, lo que les obligaba a buscar una nueva situación estable (a través del matrimonio) que les impidiese caer en marginalidad social.

El proceso de María Rodríguez Zerezo es un buen ejemplo de lo que afirmo. En este caso, el delito de bigamia fue utilizado por un sector dominante de la villa de la Fuensanta (cercana a La Roda, Albacete) para excluir a la protagonista de la

integración en la elite social a la que aspiraba. La acusación de bigamia sirvió para marginarla, humillarla y, en buena medida, para provocarle la muerte a causa de las vergüenzas padecidas.

3. MARÍA RODRÍGUEZ ZEREZO, ACUSADA DE BIGAMA

POR EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE CUENCA

María Rodríguez Zerezo, natural y vecina de la Fuensanta (villa cercana a La Roda), había nacido en torno a 1715 en una familia pobre. Ella misma declaraba ante los inquisidores de Cuenca que no sabía leer ni escribir. A los dieciocho años contrajo matrimonio (en 1733) con Cristóbal Ortelano Muñoz, también vecino de la Fuensanta, de su misma edad y tan pobre como ella. Tras dos años de casados, Cristóbal la abandonó, junto a un niño que habían tenido durante este tiempo, para buscar algún medio de subsistencia; con este objetivo se alistó en el ejército en Andalucía. Después de veintidós años de espera, sin tener noticias de su marido (su hijo ya tenía veintiún años de edad), María contrajo nuevo matrimonio con don Pedro Giménez, vecino y médico de la Fuensanta, el nueve de mayo de 1757. Si bien, por lo que se deduce de las declaraciones del proceso, las relaciones de la pareja habían fraguado desde bastantes años atrás:

En diez y ocho de abril de mil setecientos y cincuenta y siete se despachó por el tribunal eclesiástico la dispensación de doblado, cuarto grado de consanguinidad, que obtuvieron María Rodríguez Zerezo y D. Pedro Giménez, naturales de la Fuensanta. Y en la información que precedió fueron testigos D. Christóbal Perona, D. Blas de Perona y Julián González, y ninguno declara que sea viuda dicha María Rodríguez Cerezo, la que tampoco declara sea viuda, *y sí que de no efectuarse el matrimonio, quedará deshonrada y desacreditada por haber precedido cópula y no hallará varón igual con qué poderse casar*; cuyas diligencias de dispensa se devolvieron al provisor (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

De cualquier manera, bajo la apariencia de normalidad, tanto las relaciones prematrimoniales como la celebración del matrimonio se llevaron a cabo con la oposición de la familia de Pedro Giménez, que era de las más pudientes de la villa y no consideraba a María Zerezo digna de emparentar con un vástago de la familia, que además era el médico del pueblo. Las disputas y amenazas para destruir el matrimonio debieron ser tan fuertes que ambos cónyuges se dirigieron al provisor de la diócesis y canónigo de Cuenca, el licenciado don Lorenzo Calvo de la Cantera, advirtiéndole

que estando libres y en libertad para contraer matrimonio como lo tienen estipulado, lo han llegado a entender los parientes del dicho don Pedro y llevado tan a

mal que por estorbarlo y frustrarlo han proferido muchas y graves amenazas que se teme puestas en ejecución, logren semejante mal intento y de aquí resultar embarazos e inconvenientes graves y todos nacidos de considerarlo proporcionado y habilitado en la facultad de medicina y de menor edad que la susodicha y esta muy pobre, causa que les impele y disuaden a que se reponga el ánimo y no contraiga dicho matrimonio con ella, contra su deshonor y obligación expensialicia contraída recíprocamente, y coadyuvando a las impediencias [sic] el cura de aquel pueblo por la mucha estrechez y amistad con dichos parientes de mi parte, estando divulgando todos que, cuando no lo estorben por bien extrañas circunstancias llevándolos adelante, han de acaecer muchas discordias para obviarlas y otros embarazos.

Dado que don Pedro Giménez sabía las buenas relaciones que existían entre sus padres y el cura del pueblo, rogaba al provisor del obispado de Cuenca que la información sobre la consanguinidad (en cuarta generación) que tenía con María Zerezo la realizase el párroco de Tarazona, pero no el de la Fuensanta porque no se fiaba de su actuación. De la información de los testigos a quien interrogó el cura de Tarazona se concluía que ambos pretendientes eran libres y solteros, y que no pensaban en profesar en institución religiosa.

Con todo, conocedores de la doctrina de la Iglesia en materia de matrimonio, María se apresuró a demostrar que su primer marido ya era difunto y, por tanto, se encontraba libre para contraer nuevo matrimonio. Para ello, escribió cartas a los diversos regimientos militares de Andalucía en los que le habían dicho que podrían dar razón de su persona, pero nadie aportó dato alguno, excepto el capitán del regimiento de Dragones de Caballería ligera de Edimburgo en Algeciras, quien le contestó que, en efecto, Cristóbal Muñoz había sido soldado bajo sus órdenes, pero que había desertado en 1737, «en el Puerto de Santa María» y desde entonces «no se ha tenido más noticias de él».

Las pesquisas realizadas y los documentos y cartas recogidos parece que fueron suficientes y fiables para que el párroco de La Roda permitiera a su teniente cura de la Fuensanta, don Alonso Cano, celebrar el matrimonio, después de que este hubiera sido informado de que Cristóbal Ortelano Muñoz había fallecido en Nechite.

En la parroquia de la villa de Fuensanta, a nueve días del marzo de mil 757 años, habiendo precedido una de las tres moniciones que el Santo Concilio de Trento manda por haber dispensado las otras dos el señor licenciado D. Lorenzo Calvo, provisor y vicario general de la ciudad de Cuenca y su obispado, [...] yo don Alonso Cano Pérez, cura theniente de dicha parroquial, habiendo examinado a los referidos en doctrina cristiana y administrándoles los dichos sacramentos de la penitencia y eucaristía, los desposé *in facie eclesiástica*, siendo los testigos Miguel Corredor, Cristóbal López y Julián González Mateo, vecinos de dicha villa. Y lo firmo Alonso Cano Pérez (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Bien es cierto que varios años después, cuando en pleno proceso inquisitorial fuese interrogado el párroco de La Roda, don Miguel Tamayo Albornoz, que para estas fechas ya se había trasladado a residir como presbítero del Oratorio de San Felipe Neri en Cuenca, declaró que María Zerezo no actuó con honestidad en la preparación de documentos para celebrar su matrimonio, pues no dejaba clara su viudedad. En torno a este punto se centraron los interrogatorios y acusaciones de los inquisidores. El párroco de La Roda descargaba su responsabilidad de haber dado consentimiento para celebrar el matrimonio a su teniente de la villa de Fuen-santa (Alonso Cano), alegando que este asintió

al matrimonio en virtud de los dichos despachos por constarle que a María, habiendo acudido primero ante al Provisor con presentación de una carta de uno que se decía cura de Nechite, en el arzobispado de Sevilla, el que se refería la muerte de dicho Christóbal, había mandado el Provisor librar requiería para que se comprobase sin antes haber evacuado las diligencias prevenidas en dicha requisitoria, y callando este pasaje había acudido posteriormente solicitando se librase comisión al cura de Tarazona para la justificación de sus libertades en cuya virtud fue librado el despacho primero de la dispensa de las dos amonestaciones, y que el declarante en vista de dichos despachos, dijo al expedido su theniente que no tenía reparo ninguno que los podía casar cuando quisiere *por lo que se le amonesta declare qué motivos tuvo para haber dicho a su theniente no tuviesen reparo en asistir a dicho matrimonio* (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

3.1. INTERROGATORIO DE LA INQUISICIÓN A MARÍA ZEREZO

El matrimonio formado por don Pedro Giménez y María (Rodríguez) Zerezo se mantuvo unido durante los primeros seis años. No obstante, durante este tiempo se vio sometido a continuo acoso por los rumores y asechanzas rendidas por la familia del médico, que no se resignaba a admitir esta unión. Los padres y los hermanos de Pedro Giménez supieron rentabilizar la amistad que mantenían con el clero de la comarca y llegar a establecer relación con el provisor del obispado de Cuenca, don Lorenzo Calvo de la Cantera, para abrir pesquisas sobre un asunto aparentemente ya zanjado, como era la revisión de los documentos aportados por María para la celebración de su segundo matrimonio, en los que se descubrió que no había certificado de defunción de su primer marido, sino que se había asumido la certeza de su muerte por datos contenidos en cartas y por declaraciones o noticias personales. Con estos argumentos, el provisor del obispado consiguió implicar, a su vez, al único inquisidor (que entonces tenía el tribunal de Cuenca), el licenciado don Diego de Viana, para que el asunto recayera bajo jurisdicción inquisitorial. Todo ello dio por resultado que, el 23 de abril 1763, María Zerezo se encontrase realizando su primera declaración en la sala del secreto de dicho tribunal:

En la Inquisición de Cuenca a veinte y tres días del mes de abril de mil setecientos sesenta y tres años, estando en la audiencia de la mañana el señor inquisidor ldo D. Diego de Viana, que asiste solo, mandó entrar en ella a una mujer, que entregó una carta, de quien fue recibido juramento de decir verdad y guardar secreto, así en esta audiencia como en las demás que se tuvieren con ella y de lo que viere y entendiere y pasare sobre dependencia.

Preguntada cómo se llama, de dónde es natural, qué edad y estado tiene.

Dijo se llama María Rodríguez Zerero, natural de la villa de la Fuensanta, de estado casada con D. Pedro Ximénez, médico de dicha villa y de edad de cuarenta y nueve a cincuenta años, poco más o menos.

Preguntada si es cristiana bautizada y sabe o presume la causa por qué se le ha mandado comparecer en este Santo Oficio.

Dijo que es cristiana bautizada y que no sabe ni presume la causa por qué ha sido llamada y que no obstante haber estado indispuesta por manifestar obediencia al santo tribunal, ha venido aunque con algún trabajo.

Preguntada cuánto tiempo ha que contrajo matrimonio con D. Pedro Ximénez y qué estado tenía cuando lo contraxo.

Dixo que hará seis años a nueve de mayo que contrajo matrimonio con dicho D. Pedro y que al tiempo de contraerle se hallaba viuda hacia veinte y dos años.

Preguntada de quién se hallaba viuda y cómo se llamaba su primer marido y dónde murió.

Dijo que su primer marido se llamaba Christóbal Muñoz Ortelano, natural que fue de la misma villa de Fuensanta, y que habiendo sentado plaza de soldado dicho Cristóbal en el regimiento de Villaviciosa, después de dos años y algo más de casados, dejándola con un hijo de nueve meses, pasados algunos años sin sabido de su paradero, le avisaron de La Roda que había en el correo una carta con sobre escrito para la declarante y en su defecto para el teniente de cura de la Fuensanta y habiendo pasado la declarante para La Roda, sacó del correo la carta y restituida a la Fuensanta se la entregó al teniente de cura cerrada y habiéndola abierto y leído delante de la declarante y de otras personas de la casa de dicho teniente, llamado D. Alonso Cano, entendió la declarante constaba por ella, que había muerto dicho Cristóbal en un lugar que no se acuerda del nombre de él y sí solo que era del Arzobispado de Sevilla, y que había dejado encargado se le dijese una misa en el altar de Nra. Sra. de los Remedios, que está en la iglesia en el convento de la SSma Trinidad de dicha Villa y que el dicho teniente después de leída, se la entregó a la declarante y dio a ver a D. Blas de Perona y a Pedro Muñoz Ortelano, hermano del referido Christóbal y a Pedro Ximénez, vecinos de dicha villa, primo hermano del referido Cristóbal y a otras personas que ya fallecieron y que en virtud de constar por dicha carta de la muerte de su primer marido trató de contraer el segundo con dicho don Pedro.

Preguntada por el paradero de dicha carta y qué diligencias practicó para asegurarse si era cierta la muerte de dicho Cristóbal y conseguir la licencia para contraer segundo matrimonio y de quién era la carta que informa de la muerte de dicho Christóbal.

Dijo que la carta se acuerda era escrita por un teniente del lugar donde había muerto dicho Christóbal y que refería haber escrito otras, noticiando lo mismo, y que por no haber tenido respuesta, había puesto en el sobre escrito también al theniente cura de dicha villa. Y que la referida carta la traxo la declarante a esta ciudad y se la entregó al provisor para que la viese y le concediese licencia para contraer segundo matrimonio y se quedó con ella. Y habiendo hecho más reflexión, dijo que el provisor solo le respondió que estuviese con un procurador devolviéndole la carta con la que se fue al servicio al oficio de D. Phelipe Romero, notario de la audiencia episcopal y estando este y su hermano D. Ignacio y un escribiente, la leyeron y se quedaron con ella, diciéndola que por el correo le avisarían y con efecto le avisaron, enviándole una carta a la declarante al theniente de el lugar, donde había muerto el citado Christóbal y no tuvo respuesta y lo atribuyó a que por haber escrito la antecedente en que relacionaba haber scrito otras y haberse perdido acaso habría sucedido lo mismo que con las otras. Se escribió a Cuenca por un notario de Minaya, llamado Martín de Minaya, y le enviaron un despacho para que hiciera información de libertad y con efecto se hizo la información por ante el cura de Tarazona, y habiéndola hecho en el mismo lugar de Tarazona, de donde fueron los testigos y la declarante y habiendo enviado dicha información a Cuenca, le concedieron licencia para que leyéndose una amonestación y no resultando impedimento, el theniente asistiese al matrimonio que pretendía contraer con dicho D. Pedro, y que desde que dejó la carta en el oficio de Don Phelipe Romero, no la ha vuelto a ver ni sabe su paradero, y que el mismo don Phelipe Romero trajo de Roma dos dispensas de los grados de parentesco que intervenían entre la declarante y dicho D. Pedro por no haberse especificado todos los grados en la primera dispensa de las que tuvieron noticia los vecinos de dicha villa y el theniente de cura, quien en vista de la licencia que había sacado de Cuenca para poder contraer matrimonio, le dijo que ya podía casarse y en efecto asistió al segundo matrimonio que contrajo con el citado D. Pedro. Y en este estado se mandó casar en dicha Audiencia. Y habiéndole leído lo que tiene declarado, dijo estaba fielmente escrito y que no tiene qué añadir ni enmendar, que en ello se afirmaba y ratificaba y no firmó por no saber (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

La declaración de María Zerezo parecía haber aclarado todas las dudas que existían sobre el problema; sin embargo, el inquisidor tenía en mente que la volvería a llamar, por lo que le mandó que «no saliese de esta ciudad sin orden del tribunal, [bajo] pena de doscientos ducados y que concurra al tribunal todos los días que le hubiese». Solamente habían transcurridos tres días cuando de nuevo fue requerida en la sala del secreto para preguntarle si había recordado alguna cosa más de su asunto.

Dijo que solo ha acordado que la carta que vino del lugar de Sevilla, en que se refería la muerte de Christóbal Muñoz Ortelano, la leyó también después que el theniente, Juan Gómez Carretero, vecino de dicha villa y notario.

Preguntada qué tiempo pasó desde que puso en el correo de La Roda la carta que le enviaron de Cuenca para que se comprobase si era cierta la muerte hasta que solicitó le enviasen de Cuenca la comisión o despacho para la justificación de su libertad, que tiene dicho se ejecutó por el cura de Tarazona, y si el administrador del correo de La Roda era el mismo que le entregó la primera carta en que constaba la muerte y cómo se llamaba dicho correo.

Dijo que desde que puso la carta que le enviaron de Cuenca en el correo de La Roda para el theniente o cura del lugar en que había muerto dicho Christóbal hasta el tiempo en que le enviaron el despacho o comisión para la justificación de libertad, le parece pasarían dos años sobre poco más o menos y que el correo de La Roda era el mismo que en las dos ocasiones entregó una carta y recibió la otra y no sabe su nombre ni apellido y si que comúnmente le llamaban el Maestro el que ya algunos años que murió.

Fuela dicho que no es regular que en el tribunal de Cuenca le diesen carta que pudiese enviar al cura o theniente del arzobispado de Sevilla que había escrito la muerte, sino carta requisitoria abierta para que se presentase ante el provisor de Sevilla y este mandase al cura o teniente del lugar donde se decía había muerto, compulsarse la partida de entierro si la hubiese y legalizada, la enviase al tribunal de Cuenca, y así que declare la verdad de lo que ocurrió sobre este particular.

Dijo que en lo que en realidad pasó fue que habiéndole manifestado la referida carta que le enviaron de Cuenca a Juan de Oñate, notario de La Roda (que ya es difunto) para que le dijese lo que había de ejecutar, habiéndola leído poco después que la sacó del correo de La Roda, la declarante la expresó que era necesario enviarla para que se evacuasen las diligencias que se prevenían y el dicho Oñate la cerró y puso sobre escrito y se la dio para que la pusiesen en correo y con efecto la puso en él y se volvió a su lugar, llevándose solamente la carta que del oficio de Romero le enviaron, avisándole las diligencias que con la que le incluyeron se habían de hacer en Sevilla.

Preguntada si antes de hacer la información de libertad en [borrón] tuvo alguna noticia de no ser cierta la muerte del dicho Christóbal o si antes de efectuar el segundo matrimonio le dijeron alguna persona o personas que habían visto a su primer marido en algún parage o por algún medio fuera de la expresada carta se aseguró de ser cierta la muerte del citado Christóbal.

Dijo que mucho antes de que se hiciese la información en Tarazona se extendió en el lugar de Fuensanta que dos hombres de La Roda, habían dicho que en Cádiz habían hablado con dicho Christóbal y que después de algún tiempo supo de una vecina, llamada Quiteria Sabuquilla, que los referidos dos hombres se hallaban en su casa con lo que pasó la declarante a la casa de la referida y preguntándole si era la mujer de Christóbal Ortelano respondió que sí. Y les preguntó si les traía carta, a lo que respondieron: riase v. m. de eso, y habiéndoles dicho que se alegrara de verlo en la laza, dijeron dichos hombres que primero se arrugarían las estrellas que consiguiese el verlo porque estaba muy enfermo y muy desdichado y diciéndoles que si se había muerto se lo declarasen, respondieron que se había muerto pero que estaba muy enfermo y muy desdichado, por lo que hizo concepto que la engañaban

si poder apurar el fin particular que les movía y añade que esta voz y conservación con los dos hombres de La Roda, cuyos nombres y apellidos ignora fue también antes de llegar la carta en que se refería la muerte, lo que sabe llegó a noticia de D. Miguel Tamayo, cura que era por entonces de La Roda y Fuensanta y actualmente padre de san Felipe de Neri. Y que ninguna otra persona le ha dicho que viviese dicho Christóbal y antes comprobó la incertidumbre de lo que habían esparcido los dos vecinos de La Roda un hermano de dicho Christóbal, llamado Juan Ortelano Muñoz, [...] para averiguar si era vivo su hermano y que después que había desertado del Regimiento, ninguno le había visto ni dado noticia de él, por lo que le tenían por muerto y no ha tenido noticia en contrario la declarante. En este estado se mandó cesar en esta audiencia habiendo añadido que dicho Juan Ortelano murió ya hace años (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

María Zerezo fue citada nuevamente al día siguiente y aunque dijo que no tenía ninguna cosa que decir, el inquisidor le preguntó la edad de Cristóbal Ortelano cuando contrajo matrimonio con ella. «Dijo que solo le llevaba tres meses a la dicha declarante cuando se casaron que fue teniendo ambos poco más de diez y ocho años», a lo que el inquisidor argumentó que teniendo la misma edad, era muy probable que su marido aún estuviere vivo ya que no era viejo, con lo que podría haber incurrido con mala fe contra el sacramento del matrimonio y «sintiendo mal de lo que nuestra Santa madre Iglesia nos enseña», a lo que la acusada respondió que

no siente mal de lo que enseña Nra Santa madre Iglesia y que se casó baxo de la buena fe de lo que le había dicho el hermano de su marido, que ya tiene referido, y cartas que tuvo la declarante de que no le habían visto los de su Regimiento desde que desertó en el Puerto de Santa María y de lo que tiene referido de la carta del arzobispo de Sevilla en que se refiere la muerte. Y que no tiene más que decir (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Al día siguiente, el inquisidor nuevamente la citó para preguntarle si algún «vecino de un lugar inmediato que con los dos de La Roda a Cádiz, le dejó recado de haber visto en Cádiz a dicho Christóbal y que había encargado le dijese, le enviase diez pesos para sacar la licencia de su capitán y restituirse a hacer vida maritable con la declarante». María contestó que

ningún vecino de la Fuensanta ni de otro lugar inmediato le ha dado tal recado de que cambiase diez pesos a su marido Christóbal ni dicho que este viviese a excepción de lo que le dijeron los dos vecinos de La Roda en la forma que tiene declarado, y que Miguel Corredor, marido que fue de Quiteria Sabuquilla, ya difunta, la que estuvo presente a lo que dijeron los dos vecinos de La Roda, fue testigo cuando contrajo matrimonio con dicho D. Pedro, y que si este había entendido de su mujer o de otra persona que vivía el referido Christóbal, lo hubiera declarado.

Ante la firmeza y seguridad con la que contestaba María sin incurrir en contradicción con lo expresado en la primera declaración, el inquisidor (que no estaba convencido de la sinceridad y buena intención con la que actuaba María) ordenó encerrarla en la cárcel, en casa del alcaide, donde estaba como residente, «sin salir más que a misa los días festivos». Asimismo ordenaba —siguiendo el procedimiento ordinario— enviar la causa al Consejo de la Inquisición para que fuera revisada antes de proceder a la declaración de los testigos y a la acusación formal.

3.2. LAS ACUSACIONES DE LOS TESTIGOS

En la audiencia del 13 de julio, tras recomendarle una vez más que dijese si recordaba alguna cosa no declarada, el fiscal decidió publicar la declaración de los testigos que habían depuesto contra ella, ante lo que María Rodríguez Zerezo no se inmutó. Las acusaciones de los testigos de cargo no aportaron a la causa más datos de los ya conocidos. Las acusaciones estaban hechas por personajes evanescentes, difíciles de identificar, que se hacían eco de noticias oídas, con poca lógica y fundamento y que, desde luego, no habían vivido.

El primer testigo afirmó que

un día del mes de enero de mil setecientos sesenta y dos, dice sabe vio y oyó que habrá como cinco años, poco más o menos, que saliendo un día a labrar, se encontró con un hombre de cierta villa, que venía de Cádiz, y preguntando al testigo si era de Fuensanta y si conocía a esta reo, mujer de Christóbal Muñoz Ortelano, y respondiéndole que era de dicha villa y que conocía a esta reo, le dijo dicho hombre, dígame v. m. que su marido Christóbal Muñoz le envía a decir que le remita diez pesos para con ellos lograr licencia para venirse a su casa, que está siendo soldado en Cádiz, a lo que el testigo le replicó, cómo puede ser eso de vivir Christóbal Muñoz, si esta reo se casa y se amonesta el domingo con cierta persona que expresó, y dicho hombre le dijo: «ahora me ha puesto v. m. en mayor cuidado y si no ha de hacer la diligencia, me vuelvo desde aquí», a que el testigo le dijo fuese con Dios, que lo haría (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Es preciso recordar que Cristóbal Muñoz había desertado del ejército en 1737, como testificaba el sargento mayor de su regimiento, por lo que aun cuando el tal peregrino intentase dar mayor verosimilitud a su relato, añadiendo ciertos rasgos de su fisonomías («era de mediana estatura y estaba algo cargado y de color un poco moreno y que si hoy vivía, tendría cincuenta y dos años poco más o menos»), no resultaba creíble.

Mucho más extraña fue la afirmación de otro testigo, a saber, «que habrá diez años oyó decir a un soldado de su Regimiento que ha venido de Buenos Aires, que en dicha población de Buenos Aires se quedaba Christóbal Muñoz bueno y sano y que discurría se vendría en otra ocasión a España»; este testigo no fue

identificable, dado que había pasado por la Fuensanta sin saber ni especificar por qué causa y después de difundir esta noticia, había desaparecido.

Sin duda ninguna, la acusación más grave fue la realizada por un testigo que dijo haber visto a

esta reo [María Zerezo] que iba diciendo por la calle: ahora se verá si putas, borrachos y cabrones dicen que no me tengo de casar; y prosiguiendo encontró este declarante al theniente cura en su puerta, el que le dijo ven y verás una carta que esta reo le había entregado cerrada, la que leyó el declarante y parecía ser del cura de la villa de Nechite, arzobispado de Sevilla, de cuyo nombre no hace memoria y sí que venía autorizada de dos notarios apostólicos, y que el uno tenía dos firmas puestas y se llamaba Sebastián García y advirtió que el cura no había puesto la partida de difunto de dicho Cristóbal y solo decía cómo saliendo después de comer por la orilla de dicha villa le llamaron porque estaba allí un hombre muriéndose y habiendo llegado, le habían entregado el enfermo, que era Christóbal Muñoz, casado con María Rodríguez Zerezo, de la que tenía un hijo llamado Christóbal, que si acaso moría, se escribiese a su mujer, la que no le había dado motivo para que la dejara, para si quería casarse o no. Y que después que le había hecho este encargo, había ido deprisa a la Iglesia para administrarle los santos Sacramentos y cuando volvió ya lo halló difunto. Y también dice esta carta que no había sido pedido por esta reo este relato y solo lo hacía por caridad y el encargo que el difunto le había dejado de que escribiera a su mujer (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Ciertamente, la carta resultaba sospechosa de que hubiera sido escrita por orden de María Zerezo como el propio testigo se encargó de aclarar, pues añadía que el teniente cura le dijo:

no ve v. m. cómo esta carta es en un todo falsa, pues dice aquí el cura de Nechite no había sido pedida por dicha María, y esta, antes que v. m. la avisase, iba diciendo por la calle ahora verán si putas, borrachas y cabrones dicen que no me puedo casar, luego lo sabía y solicitó y dicho cura dice otra cosa. Y además, no ve v. m. que estas dos firmas del notario Sebastián García es la una muy distinta de la otra, luego falsa es en un todo la carta (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Para confirmar que la noticia era falsa, el propio testigo argumentaba que la villa de Nechite no se encuentra en el arzobispado de Sevilla, sino que pertenece al de Granada, al mismo tiempo que, para descargar de responsabilidades del teniente cura, que había celebrado el matrimonio,

le recomendó tomando la carta del cura de Nechite y vayan a Cuenca y el provisor en vista de ella determinará lo que gustare. Y habiendo entregado dicha carta a esta reo, sabe fue a Cuenca y que el provisor libró requisitorio para que la parte fuera a

la villa de Nechite y trajese certificada la partida de difunto de Christóbal Muñoz para enseguida dar providencia (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

Las declaraciones del resto de los testigos resultan más chuscas. Uno de ellos afirmaba que el mismo año de que María Zerezo celebrase el matrimonio con Pedro Giménez (1757), «se dijo» que habían visto a su primer marido en la villa de Sisante por el tiempo de la vendimia («aunque no hace memoria a quien lo oyó») y que por entonces le hurtaron una burra a don Pedro (sin especificar por qué se encontraba en Sisante) y «se dijo» que había sido el tal Cristóbal quien la había robado en venganza de haberse casado con su mujer. Para dar mayor verosimilitud al suceso, el testigo aportaba algunos rasgos físicos del citado Cristóbal: «de dos varas de alto, algo enjuto y carilargo y le parece tenía una cicatriz en la mejilla derecha». Para averiguar la verdad de esta acusación, los inquisidores de Cuenca ordenaron al comisario de Sisante que verificase el suceso, quien contestaba diciendo que los vecinos a quienes preguntó por el tema «se reían con lo que conocieron los presentes que aquello no tenía fundamento [...] lo que es una manifiesta falsedad porque consta ciertamente quién es el que la ha hurtado» y no precisamente al médico de la Fuensanta (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390, f. 157r).

Finalmente, otro testigo comentaba que, por los años de cincuenta y cuatro,

hallándose noticioso de la nota que daban esta reo y D. Pedro Ximénez con su comunicación, reconvino por dos o tres veces a este D. Pedro para que evitase las entradas [a la casa de María] y no bastando, lo notificó al cura de que resultó mandarle salir del pueblo, y habiendo estado ausente como dos años, volvió a su comunicación y hizo público venía a casarse con esta reo, y manifestándole el declarante no podía tener efecto si no hacía constar en suficiente forma el fallecimiento de Christóbal Muñoz, con quien estaba casada. Y que a pocos días se introdujo en su casa esta rea y le dio una carta cerrada expresándole de palabra «ahora veremos si se detiene v. m. en que me case», con lo que se salió y, abierta dicha carta, venía un testimonio de dos notarios, al parecer de la villa de Nechite, relacionado haber muerto en una calle de dicha población el referido Christóbal Muñoz, y el cura de dicha villa en la justicia contestaba con dichos notarios adelantando que dicho difunto le había dejado encargado le participase a su mujer la muerte por su acaso quería casarse.

Tras los testigos y la contestación de María, los inquisidores le pidieron su genealogía que demostraba ser una familia humilde y limpia, integrada en la villa de la Fuensanta, que nunca habían tenido problemas con la Inquisición. Su hábitat y vida se reducía a su villa; nunca, declaraba, «había salido de la Fuensanta, si no es a algún lugar de aquella comarca». A continuación se le hicieron preguntas en relación con el grado de conocimiento que tenía de la religión católica y doctrina de la Iglesia:

Preguntada si es cristiana bautizada y confirmada y oye misa y confiesa y comulga en los tiempos que manda la Santa Madre Iglesia. Dijo que está bautizada en la Iglesia de Fuensanta y que en la misma fue confirmada por un obispo que no se acuerda de su nombre y que ha confesado y comulgado en los tiempos que manda la Santa Madre Iglesia y en otras festividades y que la última vez se confesó con el teniente cura el día antes que saliese para venir a esta ciudad y comulgó dicho día. Oye misa todos los días de fiesta y los más que no lo son. Signóse y santiguóse y dijo el padre nuestro, salve, ave María, credo en romance y respondió medianamente a las preguntas que se le hicieron [sobre religión]. Preguntada si sabe leer y escribir, dijo que no.

3.3. ACUSACIÓN DEL FISCAL

Con todos estos datos y habiendo comprobado el alto grado de instrucción religiosa que tenía la encausada, el fiscal del tribunal de Cuenca dictaba la sentencia haciendo referencia en la introducción a cierta similitud con las ideas de Lutero y otros herejes (lo que era incierto), acerca de los santos sacramentos:

1.º Primeramente le acuso de que habiendo contraído legítimo matrimonio con dicho Cristóbal Muñoz Ortelano, natural de la misma villa, el día 16 de febrero 1733, en la iglesia parroquia de la villa, en presencia de D. Rodrigo Fernández Garrido, teniente de cura y de D. Álvaro Muñoz, Juan Rodríguez y Alonso Garrido, como testigos de dicho matrimonio, y no debiendo olvidar la unión inseparable que causa este sacramento, no las penas con que se halla prohibido y condenado por la Santa Iglesia el repudio y la poligamia, esta acusada, sin cierto nuncio de la muerte de dicho marido, antes bien, constándole que vivía y atropellando temerariamente las leyes sagradas, contrajo de facto segundo matrimonio con D. Pedro Ximénez, vecino de dicha villa, y en la misma iglesia parroquial el día 9 de mayo 1757, estando presente como teniente cura D. Alonso Cano y como testigos Miguel Corredor, Christóbal López y Julián González, todos vecinos de la villa de la Fuensanta.

2.º Ytem, la acuso de que para contraer este segundo matrimonio se valió de la ocasión de haberse ausentado su primer marido, dejando sucesión legítima y sentando plaza de soldado en el Regimiento de Dragones de Itálica sin que hubiese bastado a contener su temerario arrojó la noticia que le dieron personas que se expresan de que su marido vivía en Cádiz con deseos de dejar el real servicio y de volverse a su casa para cuyo fin le pidió que remitiese cierta cantidad a Cádiz y que tuviese paciencia algunos días.

3.º Ítem, que habiendo vivido mucho tiempo amancebada con el dicho D. Pedro Ximénez, causando grave escándalo, dio motivo a que la justicia ordinaria de dicha villa desterrase al expresado D. Pedro, y empeñado en continuar la mala vida, solicitó, habiendo vuelto a la dicha villa el citado Ximénez, que el teniente cura los casase, esparciendo la voz de que había muerto el primer marido y haciéndole repetidas instancias para que asistiese a este segundo matrimonio, quejándose agriamente de las personas que recelaba le embarazaban este diabólico atentado.

4.º Ítem, de que viendo que el dicho teniente cura no quiso publicarla ni casarla hasta que hiciese constar en debida forma, la muerte de su primer marido, fingió una carta que sonaba escrita por el cura de Nechite y autorizada de dos notarios en la cual se refería la muerte de dicho Cristóbal Muñoz, pero con tales circunstancias que abiertamente manifestaba su falsa dicha carta y se comprueba con evidencia de que llevándola cerrada en sus manos para entregarla a dicho teniente cura iba publicando por la calle su contenido y diciendo en altas voces, ahora se verá si putas y cabrones me impiden el que me case con D. Pedro Ximénez.

5.º Ítem, que no habiendo dado asenso a dicha carta el expresado teniente cura por considerarla falsa, como en la realidad lo es, mediante averse averiguado que no hay lugar de Nechite en el arzobispado de Sevilla, en donde sonaba escrita, tuvo valor dicha acusada para presentarla al provisor de esta ciudad pidiendo que en vista de ella se le diese libertad para contraer matrimonio con dicho Ximénez; pero lejos de asentir a esta pretensión, el provisor libró despacho requisitorio para el de Sevilla a fin de comprobar el contexto de dicha carta, y aunque esta acusada tiene confesado que a ella misma se le entregó dicho requisitorio y que lo puso en el correo de La Roda, se convence de haber jurado falso en este particular, porque consta que el dicho requisitorio se remitió de esta ciudad a cierto vecino de la Fuensanta, y que este lo entregó al dicho D. Pedro Ximénez, aconsejándole que lo llevase a Sevilla y practicase por sí mismo esta diligencia si quería casarse con dicha acusada.

6.º Que sin haber usado de dicho requisitorio, antes bien, ocultando maliciosamente como se presume, atento a que no parece ni se halla en los oficios donde corresponde y dejando pasar largo tiempo, sin duda para que se olvidase el provisor de todo lo referido, acudió segunda vez ante dicho provisor, callando el pasaje antecedente, fingiéndose libre y soltera y pidiendo juntamente con dicho Ximénez que se recibiese información de su libertad, recusando para ello al cura de Fuensanta y de que consiguiente ser le dispensase las tres amonestaciones y se librase despacho para que dicho cura los casase como de facto lo consiguieron.

7.º Que habiendo logrado el referido despacho, por los medios expresados, contrajo el dicho segundo matrimonio entre tres y cuatro de la mañana del día 9 de mayo 1757, recelosa y acusada de la propia mala conciencia y temiendo que haciéndolo en otra hora regular hallaría algún embarazo su temerario arrojo.

8.º Finalmente la acuso de que añadiendo delitos a delitos ha faltado a la religión del juramento en las tres audiencias que se le han dado, procediendo en ello con suma protervia y consumada malicia, pues no ignorando que debió decir y confesar la verdad, se ha mantenido negativa, haciéndose indigna de la piedad que observa este tribunal con los humildes y verdaderos confidentes sin que le pueda excusar ni disculpar el olvido en hechos tan graves y pendientes. Por tanto, a V. S. pido y suplico que habida mi relación y acusación por verdadera, se sirva declararla por bien probada en la parte que vaste y a esta rea por autora de los delitos expresados condenándola a las penas establecidas por derecho y estilo del Santo Oficio, mandándolas imponer en su persona para que le sirvan de castigo y a otras de escarmientos según justicia que pido y juro.

Otro sí, en caso necesario y sin perjuicio ni disminución de mis probanzas, a V. S. pido y suplico que dicha acusada sea puesta a cuestión de tormento, repitiéndole las veces y con la duración que permite el derecho hasta que diga y confiese enteramente la verdad por ser justicia que pido. Secreto de la Inquisición de Cuenca y mayo, 15 de 1763. Dr. D. Augusto Gómez de Anguiano (ADC, Inq., leg. 611, exp. 7.390).

María Rodríguez Zerezo no reconoció las acusaciones, pero tampoco se le dio tormento, sino que contestó a cada uno de los cargos con una seguridad propia de las personas que son conscientes de su verdad, comenzando por reconocer que sabía lo que manda la Iglesia en relación con el matrimonio: «dijo que siente bien de los santos sacramentos y que sabe que la que está casada no puede pasar a contraer segundo matrimonio sin haber muerto su primer marido, y que si se casó segunda vez fue después de veinte y dos años de ausencia de su primer marido por haber tenido carta de que era muerto».

Al capítulo primero respondió:

Dijo que es cierto que contrajo los matrimonios en los días que se expresan, pero el contraer el segundo matrimonio fue por haber tenido noticia de la muerte de su primer marido por la carta expresada a la cabeza de la acusación y por haberle dicho Juan Ortelano, hermano de dicho Cristóbal, que bien se podría casar esta confesante porque su hermano era muerto, lo que podrá deponer Pedro Muñoz Ortelano, hermano de los dichos y otros parientes.

Al capítulo segundo:

Dijo que ninguna persona le ha dicho que enviase dinero a Cádiz a dicho Cristóbal para saliese del servicio real y que solo es cierto lo que tiene declarado de que dos hombres que dijeron eran de La Roda, habrá doce o trece años, le expresaron que lo habían visto, con lo demás que tiene declarado en una de sus audiencias. Pasó con dichos hombres en casa de Quiteria Sabuquilla.

Al cuarto capítulo:

Dijo que es falso haya fingido carta alguna, dado consentimiento para que la fingiesen, suponer la muerte de su primer marido y solo verdad; que un hortelano de la Fuensanta, llamado Antonio, que ya es difunto, la dijo fuese a La Roda a por una carta que había en el correo y un sobre para la declarante y en su defecto para el theniente, y habiendo pasado al correo de La Roda esta confesante la sacó y sin abrirla se la llevó al cura D. Alonso Cano.

Artículo quinto:

Dijo que abriéndola leído el teniente cura de la Fuensanta, le dijo que habiendo muerto su marido ya se podía casar con otro, pero que para mayor seguridad, convenía la presentase ante el provisor, para lo que después de habérsela presentado al cura de La Roda, según le dijo el mismo teniente, se la volvió a la confesante, y habiéndola presentado ante el provisor de este obispado, para que le diese licencia de contraer con dicho D. Pedro para que le diese licencia de contraer y dijole estuviese con un procurador, se fue como tiene declarado en sus audiencias al oficio del Notario de

Romero y la dejó allí por haberlo dicho que por el correo la avisarían la resolución y con efecto a los pocos días de haber vuelto a su lugar, recibió por el correo de La Roda una carta con sobreescrito a esta confesante y executó lo que tiene declarado sobre este particular y solo añade que ignora si le devolvieron la carta que dejó en el dicho oficio de Romero, y que es incierto lo que se refiere de haber ido dirigida la carta a un vecino de la Fuensanta y entregándola este a dicho D. Pedro Ximénez.

Al capítulo sexto:

Dijo que no ha callado nada por malicia, ni tiene más que decir, que lo que tiene declarado en las audiencias sobre el contenido de este capítulo.

Al capítulo séptimo:

Dijo que es falso que contrajo el segundo matrimonio entre tres y cuatro de la mañana, pues fue entre ocho y nueve de la mañana, estando la iglesia llena de gente y sacerdotes de La Roda, diciendo misa.

3.4. SENTENCIA Y ABJURACIÓN

El 19 de octubre de 1763, los inquisidores dictaban sentencia en la sala del tribunal a puerta abierta sin demostrar que el primer marido de María Zerezo (Cristóbal Hortelano) estaba vivo o muerto:

estando forma de penitente, abjure *de levi*, sea gravemente reprendida, adbendita, y conminada, desterrada cinco años de la villa de la Fuensanta, de la de Madrid, corte de su Majestad y ocho leguas su contorno y a que sirva en el hospital de esta ciudad a las pobres enfermas que en él hubiere en los expresados cinco años, haciendo en los primeros quince días ejercicios espirituales con dirección de la persona que el tribunal le señalare, con la que se confesará generalmente; condenándola a que no pueda tratar, comunicar no cohabitar con D. Pedro Ximénez, ni este con ella, y a ambos a que no puedan disponer de sus personas en el interim, que no hagan constar haber muerto Christóbal Muñoz Ortelano, su legítimo marido, antes de la contracción de facto de el segundo matrimonio y obtengan licencia del ordinario para poder cohabitar. Que los testigos que depusieron ser libre y soltera la referida María Rodríguez Zerezo, sean seriamente reprendidos y conminados con la implicación de las penas establecidas, si en adelante incidieren en dicho delito y se saque de proceso por concurda lo que de él resulta contra dicho D. Pedro Para lo que haya lugar.

Y luego acabado el dicho Auto, la mencionada María Rodríguez Cerezo abjuró públicamente los errores en la forma siguiente:

Yo, María Rodríguez Cerezo, natural de la villa de la Fuensanta, de este obispado, que aquí estoy presente ante vuestras señorías, como inquisidores que son contra la herética pravedad y apostasía en esta ciudad de Cuenca y su partido por autoridad apostólica y ordinaria, puesta ante mí esta santa cruz y los santos Evangelios,

que con mis manos corporalmente toco, reconociendo la verdadera y católica fe, abjuro, detesto y anatematizo toda especie de herejía que se levante contra la Santa Fe Católica y Ley evangélica de nuestro Redentor Jesucristo y contra la santa sede apostólica e iglesia Romana, especialmente aquella de que yo ante V. Señorías he sido acusada y estoy levemente sospechosa y juro y prometo de tener y guardar siempre aquella fe que tiene, guarda y enseña la Santa Madre Iglesia y que siempre seré obediente a Nuestro Señor el Papa y a sus sucesores que canónicamente sucedieren en la silla apostólica y a sus determinaciones y confieso que todos aquellos que contra esta Santa fe vinieren, son dignos de condenación y prometo de nunca juntarme con ellos y que cuanto en mí fuere, los perseguiré y las herejías que de ellos supiere, las revelaré y manifestaré a cualquier señor inquisidor de la herética pravedad y prelado de la santa madre iglesia, donde quiera que me hallare y juro y prometo que recibiré humildemente y con paciencia cualquiera penitencia que me han sido o fueren impuestas con todas mis fuerzas y poder y las cumpliré en todo y por todo, sin ir ni venir contra ello y quiero y consiento y me place que si yo en algún tiempo, lo que Dios no quiera, fuere o viniere contra las cosas susodichas y contra cualquier cosa o parte de ellas, sea en todo tenida por impenitente y me someto a la corrección y severidad de los sacros cánones para que en mí, como persona que abjura *de levi*, sean ejecutadas las censuras y penas en ellos contenidas y consiento que me sean dadas y las haya de sufrir cuando quiera que algo se me probara haber quebrantado de lo susodicho por mí abjurado.

Asimismo, se comunicaba el resultado del proceso a Pedro Ximénez, al mismo tiempo que se le advertía que «no trate, comunique ni cohabite con María Rodríguez Zerezo, ni disponga de su persona en el *interim* que no haga constar haber muerto Christóbal Muñoz Ortelano, legítimo marido de la referida María, antes de que contrajese *de facto* el segundo matrimonio con él, y obtenga licencia del ordinario de este obispado para poder cohabitar con ella». No se olvidaba el tribunal de exigirle el pago de 256 reales y 32 maravedís, que se habían gastado en la manutención de María Zerezo y 80 reales que cobró el abogado que se nombró para su defensa.

3.5. CUMPLIMIENTO DE LA PENA Y MUERTE

El 20 de octubre de 1763, María Zerezo entraba en el Real Hospital de Santiago, a extramuros de la ciudad, para servir «a las pobres enfermas de ese hospital por espacio de cinco años», advirtiéndole al administrador del hospital, don José Ruiz de Alarcón, «dar aviso al tribunal en caso de que no cumpla en su destino con su debida obligación en lo que se la mandase». Allí comenzó a servir a las pobres mujeres, que venían a refugiarse perseguidas por la soledad, pobreza y enfermedad. En medio de este ambiente sórdido y lleno de miseria, María tuvo tiempo para que «un estudiante que pasó por allí», le escribiese una carta para su esposo, Pedro

Giménez, que fue interceptada por el Santo Oficio, llena de recuerdos y hermosos sentimientos humanos. Cuando los inquisidores le preguntaron si había escrito la carta a pesar de la prohibición que tenía de comunicarse con Pedro Giménez, confesó llanamente su autoría y de la persona que se había servido para escribirla.

No obstante, el contagio de enfermedades junto con las humillaciones y los sufrimientos psicológicos debieron de hacer mella en la persona de María, que enfermó gravemente y, al poco tiempo, murió. Ello no fue obstáculo para que los inquisidores exigieran certificación de la muerte de María Zerezo y del cumplimiento de sus obligaciones:

Como administrador del Real Hospital del Señor Santiago extramuros de la ciudad de Cuenca, certifico que según los informes que tengo del cura capellán y contador deste Real Hospital, ha cumplido la condenada el destino que se le manda por carta orden del santo tribunal dirigida a D. Joseph Ruiz de Alarcón, mi antecesor, con fecha de 20 de octubre 1763 hasta el 20 de septiembre de 1766 en que murió en este Hospital.

4. CONCLUSIÓN

Los procesos inquisitoriales constituyen las mejores fuentes históricas para estudiar las mentalidades, antropología social, cuestiones sociales, que no nos dan los documentos oficiales relativos a la estructura administrativa del Estado. En el caso de los procesos por bigamia resultan especialmente interesantes toda vez que, al establecerse una relación humana tan íntima, se expresan los sentimientos más puros y sinceros de la persona tales como amor y odio, miedos, aspiraciones sociales, soledades personales, etc. de las mujeres y de los hombres de la época, muy semejantes a los nuestros. En una sociedad patriarcal, jerarquizada y estructurada mediante el matrimonio (contrato) como es la que ha existido en Europa durante siglos, la persona que rompía esta rígida norma se autoexcluía del sistema social y, por consiguiente, la bigamia no se debe considerar solamente como un delito religioso. La bigamia era considerada mucho más peligrosa que la prostitución porque destruía el sistema social. Las mujeres bígamas se quedaban solas, al margen de la sociedad; no resulta extraño que (como han demostrado los estudios sobre el tema) con frecuencia se les acusara también de brujas o hechiceras.

La familia del médico Pedro Giménez no hizo sino poner en práctica una idea que tenía asumida la sociedad en general de manera implícita y las instituciones de poder legalmente. Para romper el matrimonio de su hijo acusaron de bígama a la mujer con quien se había unido, utilizando para ello las amistades y sobornando testigos además de contar con «cierta simpatía» por parte de la Inquisición, institución que pensaba de la misma manera (que el matrimonio era fundamental

en la sociedad, además de ser un sacramento de la Iglesia). Sus esfuerzos tuvieron éxito ya que consiguieron devolver a María Zerezo al lugar de donde procedía (su baja escala social, cercana a la exclusión) y para ello no dudaron en penalizar su atrevimiento de ascenso (a través del matrimonio con el médico Pedro Giménez) con el deshonor y el destierro, añadiendo de penitencia un castigo humillante, que la llevó a su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange (1980). «El discurso inquisitorial sobre los delitos de bigamia, poligamia y solicitación». En *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Cuadernos de Trabajo*, n.º 35. Ciudad de México: Departamento de Investigaciones Históricas INAH, pp. 238-257.
- BORROMEIO, Agostino (1990). «Regalismo e Inquisición bajo Carlos III: la Real Cédula de 8 de febrero de 1770». En Pablo Fernández Albaladejo *et alii* (dirs.), *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 367-386.
- CALDERÓN, Carlos (2001-2002). «Un siglo de transgresiones: el delito de bigamia en la Galicia del siglo XVIII según los papeles de la Inquisición». *Fundación*, 5, pp. 373-394.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (2016). «Mujeres ante la justicia: bigamas en la Sevilla Moderna». *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 9 <http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/candau_chacon_9.pdf> [Consulta: 09/03/2019].
- CARENA, Cesare (1669). *Tractatus de officio sanctissimae inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*. Lugduni: Laurent Anisson.
- CASTAÑEDA, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO (1985). «Los delitos de bigamia en la Inquisición de Lima». *Missionalia Hispánica*, n.º 122, pp. 241-273.
- COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, María José (2017). «La mujer en el proceso inquisitorial: hechicería, bigamia y solicitación». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 87, pp. 55-87.
- CORTÉS, María Elena (1986). «No tengo más delito que el haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no está donde se cree». En Sergio Ortega (coord.), *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. Ciudad de México: Grijalbo, pp. 165-177.
- DEDIEU, Jean Pierre (1981). «El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano». En Bartolomé Bennassar (coord.), *La Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, pp. 270-294.
- Dictionarium morale et canonicum* (dir. P. Palazzini). Roma: 1962, I, p. 464, v. «bigamia».
- Droit Canonique*. New Cork (reimp. Paris 1891).
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1990). «El delito de la bigamia y la Inquisición española». En Francisco Tomás y Valiente *et alii*, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza, pp. 132-133.

- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (2013). «Imbecillitas sexus». *Cuadernos de Historia del Derecho*, 20, pp. 27-66.
- GARCÍA GALLO, Alfonso (1982). «La evolución de la condición jurídica de la mujer». *Estudios de Historia del Derecho Privado*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 145-166.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Justo (2010). «El Derecho Romano en un Supuesto de Bigamia, fechado en 1639». *Revista jurídica da FA7: Periódico Científico e Cultural do Curso de Direito da Faculdade 7 de Setembro*, 7, pp. 145-166.
- GARCÍA TRASMIERA, Diego (1638). *De Polygamia et polyviria. Libri tres*. Panhormi: Apud Decium Cyrilum.
- GIL ORTEGO, Pedro (2015). «Fragiles y sagaces: notas sobre dolo y punición de las mujeres en la Edad Moderna». En Francisco Pacheco Caballero (ed.), *Mujeres y Derecho. Una perspectiva histórico-jurídica*. Barcelona: Associació Catalana d'Història del Dret «Jaume de Montjuïc», pp. 187-261.
- HEVIA DE BOLAÑOS, Juan de (1657). *Curia Filipica donde se trata de los juizios forenses, eclesiásticos, seculares*. Madrid: Viuda de Fernando Correa.
- LARDIZÁBAL Y URIBE, Manuel (1782). *Discurso sobre las penas contrato a las leyes criminales en España para facilitar su reforma*. Madrid: Joachin Ibarra.
- LEA, Henry Charles (1983). *Historia de la Inquisición Española*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- LEVACK, Brian P. (1995). *La caza de las brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- MANRIQUE, Alonso (1667). *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*. Madrid: Diego García de la Carrera.
- MOLINA, Fernanda (2017). «Casadas dos veces. Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 25/1, pp. 31-46.
- MORENO FLORIDO, María S. (2014). «Mujer y bigamia: ¿amor o delito? Análisis desde la perspectiva del Santo Oficio en Canarias (1598-1621)». En *Coloquios Casa de Colón*. Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria/Cultura, pp. 1.330-1.336 <<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUK EwijuKG6vazjAhUK-hQKHfTzC5UQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fcoloquioscanariasamerica.casadecolon.com%2Findex.php%2FCHCA%2Farticle%2Fview%2F8224%2F7278&usg=AOvVaw3QXSxdbnUNFARtVAOPNgD6>> [Consulta: 12/05/2019].
- OTS CAPDEQUI, José María (1930). «El sexo como circunstancia modificativa de la capacidad jurídica en nuestra legislación de Indias». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 7, pp. 311-380.
- PASCUA SÁNCHEZ, María José de la (1998). *Mujeres solas: historias de amor y abandono en el mundo hispánico*. Málaga: Servicio de Publicaciones/Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- POSKA, Allison M. (2000). «Cuando se las juzga por bigamia. Las mujeres gallegas y el Santo Oficio». En Mary Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, pp. 232-252.

- SARRIÓN MORA, Adelina (2003). *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI-XIX*. Madrid: Alianza.
- TORRES AGUILAR, Manuel (1997). «Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias». *Revista de la Inquisición*, 6, pp. 117-138.
- TORRES AGUILAR, Manuel (1997). «El delito de bigamia: estudio general y especial perspectiva en el Tribunal de la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII». En Enrique Gacto Fernández (ed.), *El centinela de la fe. Estudios jurídicos sobre la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 173-232.
- VALTON, Emilie (1910). «Bigamie». En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: [s.e.], II, pp. 881-885.
- VASALLO, Jaqueline (1999-2000). «El sexo como circunstancia modificatoria de la responsabilidad penal en la Setena Partida de Alfonso X el Sabio». *Anuario de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba (Argentina)*, 5, pp. 489-496.

Recibido: 13/05/2019

Aceptado: 27/07/2019



LA INQUISICIÓN CONTRA LA BIGAMIA: EN DEFENSA DEL ORDEN SOCIAL

RESUMEN: Además de los sentimientos, mentalidad y circunstancias antropológicas y sociales, que se descubren en un proceso inquisitorial por bigamia, la acusación de bigamia, ante todo, llevaba consigo la exclusión social, si se tiene en cuenta que el matrimonio era el elemento que estructuraba la sociedad de Occidente. Una familia manchega lo entendió a la perfección y utilizó la Inquisición para acusar de este delito a una mujer, que se había casado con su hijo en segundas nupcias, para segregarla socialmente e impedir que se incorporara a su nivel social, que era superior.

PALABRAS CLAVE: Inquisición, mujer, bigamia.

THE INQUISITION AGAINST BIGAMIA: IN DEFENSE OF THE SOCIAL ORDER

ABSTRACT: *In addition to the feelings, mentality and anthropological and social circumstances, which are discovered in an inquisitorial process by bigamy, the accusation of bigamy, above all, entailed social exclusion, if one takes into account that marriage was the element that structured the society of the West. One family in La Mancha understood this perfectly and used the Inquisition to accuse a woman who had married her son in second marriages, to segregate her socially and prevent her from joining his social level, which was superior.*

KEYWORDS: *Inquisition, woman, bigamy.*

LAS MUJERES CRIPTOJUDÍAS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII: RECUPERACIÓN HISTÓRICA E INQUISICIÓN¹

SONIA PÉREZ-VILLANUEVA

Universidad de Lesley – Cambridge, MA, EE.UU.

sperezvi@lesley.edu

De los doze relapsos en su culpa,
Ocho mugeres son: ¿Quién tal creyera?
Pues se opone a lo débil de su sexo,
Tanta perseverancia, y subsistencia.

Anónimo (1723), *Poema Heroyco*, Granada.

La persecución de la Inquisición contra culturas criptojudías durante la primera mitad del siglo XVIII ha sido objeto de diferentes estudios que han aportado importantes contribuciones sobre el tema, siendo en su mayoría estudios históricos con contenido documental que se centran en zonas geográficas específicas (Caro Baroja 1978; Kamen 1979; Llorente 1980; Domínguez Ortiz 1988; Lera García 1987 y 1989; Peñafiel Ramón 1992; Prado Moura 1996; Martínez Millán 1989 y 2000; Torres Arce 2000; Alpert 2001; Pérez de Colosía Rodríguez 2005; Buitrago González 2012, 2013 y 2014; Belinchón 2014; Madrigal Castro 2017). Gracias a dichos estudios y a la documentación recogida, podemos estimar que se celebraron 144 autos de fe entre 1700 y 1758 donde alrededor de 1.300 personas fueron castigadas por practicar la ley de Moisés. De estos 144 autos de fe, Alpert localiza los tribunales más activos en Granada (25 autos), Sevilla

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

(19 autos), Córdoba (18 autos), Valladolid (16 autos), Toledo (15 autos) y Cuenca (12 autos), y destaca que también se llevaron a cabo juicios y autos, o autillos, en Murcia, Madrid, Barcelona, Llerena, Valencia, Zaragoza, Logroño, Santiago y Palma de Mallorca (187-199). A pesar de la abrumante presencia de mujeres en estos procesos inquisitoriales del siglo XVIII, dichos estudios apenas las mencionan². Consideramos por ello importante estudiar el papel de las mujeres criptojudías en el contexto histórico de la primera mitad del siglo XVIII para poder indagar las razones por las que la Inquisición las consideró como su principal amenaza y objetivo de persecución. En un principio, se dará un breve contexto político-cultural de las primeras décadas del siglo XVIII para entender el porqué del despertar del acoso inquisitorial contra culturas criptojudías. De ahí, se destacará la importancia de las mujeres en culturas criptojudías, para luego pasar al estudio de los autos de fe, la presencia de las mujeres en dichos procesos y el poder propagandístico de las publicaciones de los autos de fe en forma de relaciones.

Después de la muerte de Carlos II en noviembre de 1700, las distintas dinastías de Europa quisieron apoderarse del trono español, a pesar de que el último monarca de los Austrias había dejado un testamento antes de morir donde nombraba a su heredero, Felipe, duque de Anjou, nieto del rey francés Luis XIV, como rey de España. La Guerra de Sucesión (1701-1713) sumergió a España en una profunda crisis que continuaría el declive de la última década del siglo XVII, caracterizado por desastres naturales, hambruna, pestes y guerras. El tribunal de la Santa Inquisición, unido en su mayoría al frente borbónico, comenzó asimismo una fase de decadencia que le impidió ejecutar su actividad de persecución realizada desde sus orígenes en 1478 (Galende Díaz 1988: 245)³. Efectivamente, coincidiendo con la Guerra de Sucesión, el Santo Oficio vivió «el período más oscuro de toda la historia de la Inquisición española» (Egido 1984: 1.227). En una España devastada y dividida como resultado de la ocupación de las fuerzas aliadas, por un lado, y la misión de reconquista del rey Borbón por otro, el Santo Oficio perdió su poder económico y cultural. La crisis del país impidió que los tribunales locales de la Inquisición pudiesen recaudar ingresos, lo cual contribuyó a la existente crisis de la institución que ya apenas tenían recursos y carecía de personal. Todo ello paralizó la actividad del Santo Oficio que claramente dependía de la condición general de la economía del país para subsistir (Haliczer 1990: 330-358). La restauración de

² Estimamos un 65 % de mujeres castigadas por judaizantes particularmente en los autos de fe de 1720 a 1733.

³ La Guerra de Sucesión en España presentó también problemas de lealtad para la Inquisición, que acabó dividiéndose y debilitándose durante los años de conflicto. Ver Egido (1984: 1.227-1.233) donde se desglosa la complejidad de la división inquisitorial en zonas de apoyo carlista (apoyando al archiduque Carlos de Austria) o borbónico (en apoyo de Felipe V).

la paz en 1713 y la estabilidad política construida por Felipe V y sus aliados promovieron planes para la futura recuperación económica. La relación Corona-Inquisición que, durante los siglos anteriores había sido de unidad, se desequilibró con la Guerra de Sucesión. Sin embargo, las relaciones cobraron fortaleza gracias a la llegada de Isabel de Farnesio como segunda mujer de Felipe V (1714), quien motivó cambios importantes en la corte, como el relevo de influyentes consejeros conversos de origen portugués, la destitución del inquisidor general Giudice, o el proceso del antiguo fiscal del Reino, Melchor Rafael de Macanaz, promotor de una propuesta de reforma del Santo Oficio (Madrigal Castro 2017: 139). El nombramiento por parte del propio Felipe V del obispo de Pamplona, Juan de Camargo, como inquisidor general, el 23 de agosto de 1720, supuso el afianzamiento de unidad y lealtad de la Inquisición hacia la Corona.

En su intento de hacer resurgir la economía española, Felipe V y sus consejeros recurrieron, entre otros, al monopolio del tabaco, así como del control absoluto de las rentas. La administración borbónica vio en el negocio tabaquero el impulso que estaban esperando para contribuir, entre otras actividades, a la economía de la Corona. Sin embargo, la renta de las tabacaleras llevaba ya tiempo en manos de judíos conversos, particularmente de migrantes procedentes de Portugal que llegaron al país a partir de la unificación de la península en 1581. A pesar de la cultura antisemita y antiportuguesa de la España del siglo xvii y de la constante amenaza de la Inquisición, muchas familias lusas se asentaron en España, creando negocios relacionados con la medicina, el comercio de tejidos, finanzas, banca, recaudación de impuestos y rentas de tabacaleras, entre otros (López Belichón 2014: 6). Desde la implantación del estanco de tabaco en 1636 en España, la Corona dejó en manos de hombres de negocios la administración de la renta tabacalera, sucediéndose de manera hereditaria a través de generaciones de familias luso conversas ya asentadas en España (Rodríguez Gordillo 2002: 277-282). Cuando el hombre de negocios fallecía, su viuda heredaba el negocio y se encargaba del arrendamiento, siempre y cuando no volviese a casarse. De esta manera, las familias conversas, tanto hombres como mujeres, consiguieron un control absoluto del negocio tabaquero hasta el 1 de septiembre de 1731, fecha en que se puso en vigor la Real Cédula del 9 de abril de 1701, en la que se otorgaba la completa administración del tabaco y sus rentas a la Hacienda del Estado. La cédula se basaba en «los detrimentos que sufría la renta por los fraudes que cometían los arrendadores», culpando a las familias conversas de la crisis que sufría el país. El decreto se vio apoyado por el economista Francisco Máximo de Moya Torres y Velasco, quien en su manifiesto antisemita declaraba que:

Muchísimo judaísmo se encierra en España, sin embargo, del infatigable zelo con que dicho Santo Tribunal vigila, como tiene manifestado en sus inquisiciones, y

repetidos numerosos Autos de Fe que celebra [...]. Es el ordinario vivir de estos, Señor, el logro, la usura, sus ejercicios médicos, renteros, mercaderes, confiteros, y todos sus oficios son de araganes: son mañosísimos, y astutos; y cuando renteros que están con poderlo, tiranos, y se vengan de la sangre cristiana [...] y como estos no van diciendo que son judíos, ni llevan señal de tales, y son fingidos en la devoción que siempre manifiestan, y buenas palabras que practican (que fuera mejor fuesen las obras buenas, aunque las palabras no fuesen tales) son tenidos por piadosos, y liberales, y todo es artificio del engaño: con que logran caudales muy opulentos, que también echan fuera de España, para luego tener refugio en ellos, y los remiten a la Berberia, Argel, Liorna, y a otras partes, donde tiene juderías (1992: 296-297).

La afluencia económica de algunas familias durante momentos de crisis exacerbó una relación ya tensa entre los supuestos cristianos viejos y las familias de judíos conversos, quienes terminaron siendo víctimas de reacciones violentas y se convirtieron en chivos expiatorios de una trama financiera. Como critica De Moya Torres y Velasco en su tratado propagandístico, en el siglo XVIII, a los judíos conversos no se les obligaba a llevar vestimenta específica como había ocurrido en siglos anteriores y únicamente se les reconocía por sus «opulentos caudales». El mensaje antisemita del tratado contribuyó a la campaña de la Corona y de la Inquisición, quienes se valieron de la paranoia, el antisemitismo y la xenofobia existentes en la sociedad española para confiscar las pertenencias de familias conversas. Independientemente de los rituales privados que ciertas familias criptojudías pudiesen practicar, las acusaciones y los autos de fe fueron más allá de la religión y se basaban en envidias y celos. Estos son los mecanismos por los cuales la Inquisición y la Corona despojaron a las familias criptojudías de sus pertenencias en España, revelando en las sentencias la estrecha relación entre el robo y el sacrificio. La persecución económica tomó la forma de procesos inquisitoriales o autos de fe, que condenaban a familias de practicar judaísmo con penas extremas como quema en la hoguera u otras condenas como cárcel, vergüenza pública, azotes, hábito, etc. No es sorprendente, sin embargo, que todos los acusados y acusadas tuviesen en común, de una manera u otra, la exclusión forzada de la economía familiar, ya que la Inquisición y, por extensión, la Corona, se apoderó de todos los bienes de dichas familias, con la sentencia de «confiscación de bienes». Efectivamente, en la primera mitad del siglo XVIII, después de una época de entumecimiento, el robo fue el catalizador del abuso antijudío y xenófobo provocado por la Inquisición, acelerando la progresión de la persecución a la invisibilidad y desaparición en masa. No es sorprendente que las víctimas de las Inquisición apodasen a la institución como «la pincha», los ladrones, que como ya apunta Caro Baroja, se trataba de una «alusión clara, sin duda, a los dineros que sacaban de cada proceso» (1978: 56). Las mujeres, responsables de adoctrinar a sus familias

en las costumbres judaicas, fueron víctimas de este robo y sancionadas con dureza, reflejando una imagen de castigo público hacia las mujeres criptojudías que sirvió como herramienta propagandística principal. Las mujeres fueron el objetivo principal de la Inquisición porque se habían transformado, desde la conversión forzosa, en líderes religiosos y culturales y, en muchos casos, incluso llevaban el control de la economía familiar.

Desde los disturbios antijudíos de 1391 en Castilla y Aragón, donde fueron destruidas instituciones judías sagradas y cientos de judíos y judías fueron asesinadas y muchas otras fueron obligadas a la conversión, se formó una visión de que el centro del mundo criptojudío estaba dentro de la casa. El hogar judío converso era ese espacio doméstico donde las mujeres se transformaron en las rabinas que transmitirían su fe, rituales y tradiciones. La casa también llegó a ser vista como el espacio de reunión para conocer a otros «conversos» que mantenían sus tradiciones judaicas en secreto. Como consecuencia, el Santo Oficio vio una amenaza particular en las mujeres conversas, ya que se las consideraba portadoras de la fe del judaísmo después de la expulsión de los judíos en 1492. Además, después de la quema y destrucción de las sinagogas en España, la casa fue vista como un nuevo lugar de culto para los criptojudíos (Levine Melammed 1999: 3), como la sinagoga doméstica, el lugar seguro de la oración y la devoción. La toma de posesión de las propiedades de estas familias, de sus casas, por parte de la Inquisición, fue, por lo tanto, una destrucción simbólica de la sinagoga, que a su vez simbolizaba el judaísmo.

Una vez condenadas por la Inquisición, las mujeres que sobrevivían a la sentencia eran en su mayoría enviadas a iglesias u hospitales para su conversión forzosa y tras un periodo de tiempo, eran finalmente expulsadas de las «ciudades principales» sin ninguna pertenencia debido a la confiscación de bienes. Consecuentemente, las mujeres criptojudías se convirtieron en personas marginales, en despojos de la sociedad. La amenaza era tal que la Inquisición se valió de artes propagandísticas para enviar su mensaje antisemita a las ciudades más importantes de España y las Américas. Se hizo a través de publicaciones de relaciones de autos de fe, circulaciones sensacionalistas que llevaban los autos de fe «privados», los autillos de los templos, a grandes audiencias. Para Llorente, este cambio radical en la práctica de la Inquisición se debe al «corazón humano, compasivo y benéfico» de los inquisidores que, influenciados por el progreso del Siglo de las Luces, «adoptaron principios de moderación desconocidos en tiempos de los reyes austriacos» (1980: 85). Esta visión romántica de las actividades del Santo Oficio durante el siglo XVIII contrasta con la realidad económica de la época. Es cierto que, como ya ha apuntado Egido, «todas las contradicciones inherentes a la esencia y circunstancias de la Inquisición saltan en el siglo XVIII», tiempo de declive para el Santo Oficio (Egido 1984: 1.204). Sin embargo, en época de crisis, el

espectáculo del castigo de la Inquisición después del autillo se celebraba en la calle, donde las masas podían disfrutar de la vergüenza pública de las víctimas, que eran asesinadas en la hoguera, en el garrote, azotadas o, en muchos casos, vestidas en hábito para reconocimiento público.

Indudablemente, el contexto de Europa del Siglo de las Luces pone a España en el punto de mira. Intelectuales españoles y europeos criticaban las crueldades de la Inquisición y rechazaban el brutal comportamiento de los autos de fe públicos. La Inquisición decidió mantener los autos en espacios más privados y la monarquía dejó de asistir a ellos. Sin embargo, tal y como ya apunta Rafael de Lera García:

Durante el siglo XVIII no se realizaron autos de fe generales debido a los elevados gastos que suponían para las arcas inquisitoriales y a que la Inquisición perdió poder. Se llevaron a cabo, en cambio, autos de fe particulares también llamados autillos. Estos eran de menor entidad ya que no se realizaban en plazas públicas con gran pompa, sino que se hacían en el interior de iglesias o en el propio tribunal (1987: 153).

Es decir, que la intimidad de los autos de fe se debe a un asunto financiero más que a un asunto de cierta (y cuestionable) evolución cultural.

Investigadores expertos en la historia del judaísmo en España han localizado la génesis del despertar antisemita y la persecución en masa de la primera mitad del siglo XVIII en Madrid, en dos casos en particular. El primero nos lleva a 1718, con el proceso de una familia de origen portugués, Diego López de Castro Paz Coronel Quirós y sus hermanas Beatriz, María Antonia y Ángela de Quirós acusados de judaizantes (AHN, Inq., leg. 160, exp. 11; Caro Baroja 1978: III, 55-89; Blázquez Miguel 1988: 77; Lera García 1987: 151; Alpert 1997: 142)⁴. Beatriz, María Antonia y Ángela acostumbraban a visitar la casa de Manuela Pimentel y María Pimentel, vecinas de Madrid, que también estaban acusadas de prácticas judaicas (AHN, Inq., leg. 135, exp. 4). El proceso de Diego López de Castro Paz Coronel Quirós consta del testimonio central de Antonio Rodríguez Carrasco, preso en la cárcel por bigamia, quien acusó a más de cien personas residentes en Madrid de practicar judaísmo. Según Antonio Rodríguez Carrasco, María de Tudela, presa en la misma cárcel que él por judaizante, le brindó toda la información mientras ella paseaba por los pasillos de las celdas por «razones médicas». Es importante matizar que María de Tudela llegó embarazada a la cárcel donde dio a luz a un bebé que fue llevado inmediatamente a la inclusa para ser dado en

⁴ El padre de Diego López de Castro Paz Coronel Quirós y sus hermanas procedía de Portugal y emigró a Pontevedra donde se estableció y cambió de apellidos por miedo a represalias de los españoles.

adopción. Los celadores le permitieron andar entre los pasillos de las celdas para poder aliviar su dolor tras el parto. De ahí que se encontrase con la celda de Antonio Rodríguez Carrasco y que supuestamente entablase conversación al comunicarle Antonio que él también era «observante» de la ley de Moisés (f. 10r). Seguidamente, María de Tudela, según la narrativa de Antonio Rodríguez Carrasco, supuestamente compartió información sobre otros cientos de familias criptojudías en la zona. La historia resulta en sí inverosímil, pero lo más sorprendente del caso es la «memoria» de Antonio Rodríguez Carrasco al recordar a pie juntillas toda la narrativa de su compañera de cárcel. En 30 folios de testimonio, Antonio Rodríguez Carrasco provee los nombres, apellidos y direcciones de todos los acusados, así como sus delitos de prácticas judías, tales como ponerse ropa limpia la víspera del *sabbat*, ayunar en días de fiesta, rechazar alimentos prohibidos (conejos, anguilas, salchichas y tocino), orar antes de las comidas, por la mañana y por la tarde, cubrirse la cabeza para el rezo e incluso realizar actos sacrílegos (f. 10r-47v).

Si bien es verdad que el temor de ser perseguido provocó peleas entre los judíos conversos y portugueses que vivían en España y se volvieron los unos contra los otros para demostrar su «verdadera» conversión al cristianismo, el distinguido estatus socio-económico de las familias acusadas resulta más que sospechoso (Caro Baroja 1978: 55-78)⁵. Algunas de las familias imputadas fueron asimismo relacionadas con personas influyentes en círculos cercanos a la Corona antes de los cambios impulsados por Isabel de Farnesio, tales como Melchor Rafael de Macanaz y la Princesa de los Ursinos. En efecto, este renacer del exterminio sistemático de familias criptojudías refleja el plan de persecución económica y expoliación a manos del Santo Oficio, apoyado por la Corona. Por otro lado, es importante observar que la culpa del testimonio original cae en una mujer, María de Tudela, viuda y madre de dos hijos, ambos llevados a la inclusa. No conocemos el testimonio de María de Tudela de primera mano y, por ello, no podemos entrar en detalles de su posible estado de vulnerabilidad y desesperación por sobrevivir. Aun así, podemos concluir que María de Tudela representaba una amenaza hacia la Inquisición por ser, ante todo, mujer y por haber sido instruida en la fe de Moisés por su madre, Luisa del Valle, y por su tía, Leonor del Valle, reflejando así el poder religioso y cultural de las mujeres criptojudías. Se puede decir que María de Tudela se convierte en una víctima más del plan de radicalización de la Inquisición para llevar a cabo un asalto a gran escala de las propiedades y bienes de familias criptojudías.

El otro caso importante que ha contribuido al resurgir de la actividad antisemita incluye curiosamente el círculo femenino que instruyó a María de Tudela y se

⁵ La narración de Antonio Rodríguez Carrasco refleja familias de posición social acomodada con profesiones que varían entre mercadería, medicina, administración de la renta de tabaco, banca, préstamo y negocios variados (ff. 12r-21v).

centra en el supuesto descubrimiento de una sinagoga secreta en Madrid, en la que, como señala Roth, «durante algunos años, solían reunirse veinte familias para celebrar actos religiosos dirigidos por un guía espiritual» (1979: 242). En la relación del auto de fe del 7 de abril de 1720, encontramos a una mujer que podría encajar en la descripción de ese posible guía espiritual: Leonor Díaz⁶. Sabemos que Leonor Díaz era natural de Madrid y que en 1720 contaba con 79 años. Fue condenada por ser «observante de la ley de Moisés y en ella instruyó a su familia y a muchos. Fue sentenciada a relajación al brazo seglar y fue quemada habiéndola dado garrote» (3). Efectivamente, la mujer anciana criptojudía, la matriarca de la familia, se convierte en el principal objetivo de la Inquisición ya que es ella quien transmite, desde su casa, la fe de Moisés. Ciertamente, el mensaje propagandístico del Santo Oficio define a las mujeres judías ancianas, y en su gran mayoría viudas, como la gran amenaza contra la Cristiandad. Leonor Díaz es un ejemplo de la mujer judía «reconocida», que como otras víctimas ancianas se describe como grotesca, con ropa vieja y sucia y con los brazos estropeados por los tormentos (Caro Baroja 1978: 57).

Tras la sentencia de Leonor Díaz, el Santo Oficio encuentra, acusa y enjuicia a sus cómplices, como Luisa del Valle, de 49 años, observante de la ley de Moisés, «quien instruyó a su familia y a muchos. Fue relajada al brazo seglar y quemada, habiéndola dado primero garrote» (3). Sospechamos que Luisa del Valle es la madre de María de Tudela a quien instruyó en la ley de Moisés. También acusaron a «Leonor María de Yuste, natural de esta corte, al parecer, nieta de Leonor Díaz» (4). El caso de Leonor María de Yuste es el más extraordinario ya que se nos dice que «se echó ella misma viva al brasero, mostrando en el auto el gozo que tenía ella misma de ir a morir en su fe» (5). Este elemento sensacionalista y malévolo del auto coincide con el componente espectacular del imaginario colectivo sobre «la mujer caída» judía, quien se lanzaría en la hoguera «con gozo». La elección de la palabra «gozo» no es fortuita; es perversa en boca del verdugo quien ofrece un imaginario de la mujer joven judía a una audiencia que goza de su muerte, «la posee y la disfruta», siguiendo la definición de gozo según el diccionario de Covarrubias. Esta sensualidad inicua coincide con el imaginario cristiano de las mujeres judías representadas en el arte bíblico español durante el Renacimiento y el Barroco ya que son típicamente jóvenes y hermosas, pero también se presentan con un sentido de degradación. Estos retratos reflejan mujeres sensuales, vestidas con ropas

⁶ Al final del auto de fe se dice que buscaban a un líder espiritual cuyo nombre se envió a Liorna donde fue aprobado. En el testimonio de Francisco de Torres se localiza la sinagoga en la casa de Francisco de Córdoba, el «rabino principal de España» elegido por la asamblea de Liorna. Fuera de España, donde las prácticas judaicas se podían seguir más libremente, eran los hombres y solo los hombres los que podían ser rabinos. En España la situación era diferente y la sociedad criptojudía dependía del liderazgo de las mujeres (AHN, Inq., leg. 186, exp. 3; Alpert 1997: 153-54; Lera García 1988: 93).

lujosas, adornadas con joyas caras, que seducen y engañan a los sujetos cristianos para que puedan cometer su acto pecaminoso. No es sorprendente, por ello, que la hija de la familia Carrillo acusada por Antonio Rodríguez Carrasco sea «muchacha muy bonita y bien alhajada» (Caro Baroja 1978: 57), o la hija de la familia de León y Contreras, también acusada, sea descrita como «una hermosa muchacha apodada “la Judigüela”» (Caro Baroja 1978: 62). El énfasis en la belleza de la mujer joven judía, exterminadora en el acto, pero visualmente dócil (Lipton 2008: 204), se convierte en un mensaje propagandístico de advertencia hacia la sociedad cristiana.

Después de las causas de los reos y reas sentenciadas a muerte en el auto, se exponen los delitos de otras reas, con veredictos más leves como, por ejemplo, el de Antonia Tudela, de 26 años que, según la relación, fue acusada de observar la ley de Moisés, de ayunar los días designados que tienen instituidos por dicha ley, de no comer tocino, ni carne asada, ni sangre, ni aves sofocadas y de rezar oraciones judías (10). Fue condenada a cárcel perpetua irremisible, san Benito de dos aspas y 200 azotes (10). Antonia Tudela era hija de Luisa del Valle⁷ y según la narrativa de la relación, ambas se reunían en casa de Leonor Díaz y Leonor Josepha Juste, posiblemente la sinagoga mencionada en el caso, donde traían bajo sus pies hostias sagradas que luego arrojaban al fuego, ultrajaban a Jesucristo y quemaban su efigie crucificada (10). Esta narrativa de sacrilegio de un crucifijo, así como de profanación de la hostia sagrada se remonta ya a la Baja Edad Media cuando únicamente los hombres judíos eran los culpables de la acusación de profanación (71). Como Miri Rubin ha observado:

Jewish women rarely appear as abusers of the host, and were often punished only by implication and by association with the guilt of their menfolk. When agency is imputed to them this takes the form of more innocent or simple-minded transgressions (1999: 76).

La profanación a manos de mujer no es un fenómeno nuevo en la historia española narrada por la Inquisición. En el auto de fe del 4 de julio de 1632 de Madrid, 42 reos y reas escucharon sus sentencias. El objetivo principal del juicio fue ofrecer una exhibición pública del castigo de ocho mujeres⁸ y sus familias de origen portugués que fueron acusadas de practicar judaísmo y profanar una imagen de Cristo en una de sus casas en la calle de las Infantas, cerca del centro de Madrid. Asimismo, la relación del 7 de abril de 1720 refleja la versión propagandística de

⁷ No hemos encontrado documentación de que María de Tudela tuviese una hermana y no hemos hallado información sobre el proceso de María de Tudela. Es por ello que nos inclinamos a pensar que Antonia Tudela podría ser María de Tudela (María Antonia Tudela).

⁸ Leonor Rodríguez, María Rodríguez, Guiomar Rodríguez, Isabel Núñez Álvarez, Beatriz Núñez, Beatriz Enríquez, Violante Méndez y Victoria Méndez.

la narrativa antisemita del auto de fe de 4 de julio de 1632 al describir a las mujeres criptojudías como pecadoras activas que amenazan constantemente la estabilidad de la cristiandad. Evidentemente, este auto de fe refleja el castigo unilateral hacia la población conversa femenina que resultó ser un blanco fácil de la Inquisición para llevar a cabo su plan de expoliación. A partir de esta relación, la Inquisición encargó la publicación de las relaciones de los autos de fe que continuaron en gran número hasta 1733, año en que la economía española ya se había estabilizado y la actividad inquisitorial comenzaba a decaer. No es casualidad que 1733 también marcara el año de la muerte del inquisidor general Camargo.

Las más de mil personas procesadas por judaizantes en autos de fe durante este corto periodo de tiempo (1720-1733) es prueba de que Iglesia y Estado continuaron con su agresivo plan de ataques antisemitas durante esta década. El librero Isidro Joseph Serrete, portero de la congregación de San Pedro Mártir, obtuvo la licencia para publicar los autos de fe en formas de relaciones impresas que vendía en su librería de la calle de la Sartén, en el centro de Madrid. Las relaciones comenzaron a venderse como pliegos sueltos y dada su popularidad se crearon colecciones que se editaron en volúmenes que cubrían de 1721 a 1725 y de 1726 a 1731 (BNE, R/8560 y BNE R/2725)⁹. Las relaciones se publicaron a petición de los funcionarios del Santo Oficio que intentaron registrar y publicar estos eventos clave como medio de difusión para comunicar el mensaje público de la Inquisición. Fueron producidas y vendidas por una variedad de vendedores de libros, aparentemente para el consumo público. Las relaciones contienen los nombres de cada individuo, su edad, ocupación, ofensa y castigo, que a su vez variaba entre cárcel, destierro, azotes, hábito, galeras, relajación en persona o relajación en estatua¹⁰. Como ya se ha mencionado antes, para las personas acusadas de judaizantes el castigo de confiscación de bienes era una constante.

⁹ Ver obras abordadas en este trabajo para las relaciones sueltas que la autora consultó en la biblioteca Houghton de Harvard. También ver el impresionante cuerpo de materiales ofrecido de Sefarad, particularmente la exposición «100 impresos españoles sobre la Inquisición. Instrucciones, edictos, cédulas, relaciones de autos de fe y otros» <http://server.knosys.es/sefarad_pdf/100_Impresos_espanoles_Inquisicion.pdf.pdf>, así como la transcripción y codificación de Alexandra Duttenhofer <<http://odont.info/coleccion-de-varios-autos-de-fe-celebrados-de-1721--1725.html>>.

¹⁰ Las mujeres en las relaciones de los autos de fe, en su mayoría, eran definidas por su edad, su origen (portuguesas), su profesión y su estado (casadas, viudas, solteras). Sin embargo, hemos encontrado el curioso caso de Gabriel Méndez, acusado de judaizante y definido como marido de Leonor Piñeyro, «reconciliada que ha sido por este Santo Oficio» (1). Al dar información sobre la mujer de Gabriel Méndez, el auto ya culpa a la mujer de adoctrinar a su marido en tradiciones judaicas, reflejando el liderazgo de las mujeres en las comunidades criptojudías (*Relación de los reos que salieron en el Auto Particular de Fe que celebró el santo oficio de la Inquisición de Granada el día veinte de junio de mil setecientos y veinte y tres, en el Convento de Nuestra Señora de la Merced, de Calzados, de dicha Ciudad*).

La relación del auto de fe celebrado en Granada, en la iglesia del Real Monasterio de San Jerónimo el 30 de noviembre de 1721, en particular, refleja las características mencionadas anteriormente, muestra la prevalencia de mujeres acusadas de judaizantes en estos autos y también refleja que las mujeres recibían los castigos más severos. La relación lista a sesenta personas, cincuenta y ocho de ellas acusadas de judaizantes mientras que las otras dos fueron acusadas la una de bigamia y la otra de hipócrita embustera. En total, veinte personas fueron condenadas a muerte, siendo trece mujeres. Ocho acusados fueron relajados en estatua por herejes judaizantes. De estos, tres mujeres, Beatriz de Fonseca, portuguesa, de 69 años, Ana Núñez de la Rosa, natural de Antequera, de 67 años y Blanca de Amezcua y Soria, de Granada, con 36 años, cuyos huesos fueron exhumados para relajarlos junto a su estatua. Doce personas fueron relajadas en persona, de las cuales once eran mujeres. Una vez más, este número de mujeres asesinadas por la Inquisición por judaizantes refleja el espectáculo público del castigo hacia este género, responsables del criptojudaísmo. Quizás el caso más cruel sea el de Leonor María Rodríguez Ocaña Navarro, natural de Antequera y vecina de Granada, que fue relajada en persona por hereje judaizante y quemada viva. Treinta y siete personas fueron reconciliadas por herejes judaizantes, siendo quince mujeres y veintidós hombres. Las mujeres eran o hijas o esposas de los prisioneros. A todos ellos se les confiscaron los bienes, condenados a hábito y cárcel por un tiempo, desde dos meses hasta cárcel perpetua. Únicamente tres reos fueron condenados a azotes.

La portada de la *Relación* revela la iconografía propagandística del Santo Oficio utilizada para esta serie. Adornada con una orla tipográfica, el frontispicio ofrece la ilustración del escudo de la Inquisición xilográfico en el centro de la página. La estampa refleja una meticulosa estrategia ideológica del Santo Oficio ya que en la parte superior del clásico escudo inquisitorial con la espada (representando la justicia) y el ramo del olivo (representando la misericordia), encontramos la corona perfectamente encajada como si fuese parte del escudo en sí, simbolizando la unidad y armonía entre Corona e Iglesia. Esto, por supuesto, contribuye al mensaje de que Camargo y Felipe V se encontraban aliados en su plan de recuperación económica a través de la explotación judía. Todas las relaciones consultadas para este estudio muestran en su portada este importante elemento iconográfico. Esta primera imagen de los textos se convierte en la marca que distingue las relaciones de otros tratados y las hace reconocibles al lector. Es importante recordar que la iconografía inquisitorial desde principios de la institución es mínima ya que se eligió de una manera estratégica para tener un efecto ideológico en la sociedad de su tiempo y más allá. La estrategia de *marketing* de las obras es extraordinaria también. Debajo del escudo, encontramos el nombre del inquisidor general, don Juan de Camargo, obispo de Pamplona, del Consejo de su Majestad y responsable de la actividad inquisitorial desde 1720, solo un año antes en que

comenzaron las relaciones de Serrete. El impresor de esta relación en particular es Nicolás Rodríguez Francos, que como observa Agulló y Cobo, «mantenía un interesante comercio de libros con Venecia, y en 1723 envió treinta y tres cajones de libros sellados por la Inquisición con destino a Perú, Panamá y Buenos Aires» (1980: 19-20). De esta manera, se consiguió exportar el eficaz mensaje antisemita a Italia y a las Américas. En la parte inferior de la portada y dentro de la orla, como si se tratase de un cuadro, aparece el apunte «se hallará en la plazuela de la calle de la Sartén, en casa de Isidro Joseph Serrete, Librero y Portero de la Ilustre Congregación de San Pedro Mártir de Madrid». Las relaciones se promovían como un cuerpo de folletines mensuales a disposición de los lectores para que así pudiesen coleccionarlas. El póster anunciando los diferentes «números» de la colección [IMAGEN 1] demuestra este cruel objetivo.

La labor de promoción de estas relaciones es asombrosa. Cada relación publicada incluía el recordatorio de «se hallarán en la plazuela de la calle de la Sartén, en la librería de Isidro Joseph Serrete», bien en el frontispicio o al final de la obra. Protegido por la Inquisición, Serrete aprovechó los estrictos estatutos de producción y contenido que dominaban las publicaciones de la primera mitad del siglo XVIII para asegurar el éxito de su obra y atraer a los lectores a su librería.

Las estampas decorativas de los textos posiblemente se realizaron en varios talleres, bajo la dirección de impresores como Nicolás Rodríguez Francés, impresor madrileño o incluso Gabriel del Barrio, impresor de la Real Capilla de su Majestad. Las relaciones no incluyen ninguna referencia sobre la tipografía elegida, por lo que no podemos atribuir las ilustraciones y decoraciones a ningún ilustrador específico. Mientras que todas las relaciones incluyen la ilustración inicial del escudo, encontramos una curiosa ilustración al final de algunas relaciones [IMAGEN 2]. Así, la *Relación del Auto de Fe celebrado en Sevilla el 14 de diciembre de 1721*, por ejemplo, expone en su término una curiosa calcografía rectangular de tamaño 34 x 90 mm. Se trata de una ilustración de un busto femenino con los pechos descubiertos y con los brazos arqueados que sostienen motivos vegetales entrelazados a ambos lados de la imagen. Encima de la cabeza se muestra una cesta o corona con frutas. El contenido simbólico de la imagen es impactante. Por un lado, los motivos fitomorfos en los brazos de la mujer, así como la fruta en la cabeza pueden representar la belleza, abundancia y prosperidad, elementos asociados a las familias conversas. Por otro lado, el rostro de la imagen presenta características animalescas como la nariz chata de cerdo, quizás una referencia al término peyorativo «marrano» hacia las familias de origen judío. Las joyas del busto, los pendientes y el collar simbolizan el decreto franciscano del pasado que insistía en que «las mujeres judías se vieran obligadas a usar aretes como signos de la diferencia judía; también comenzaron a asociar los adornos con el lujo, la lujuria y la prostitución» (Lipton 2008: 230). Quizás la imagen fuese un intento de Serrete de

8
LISTA DE LOS AUTOS, QUE SE HAN IMPRESSO
 desde 18. de Mayo del año de 1721. hasta 21. de Octubre de este
 año de 1725. que se hallarán en Libro juntos en la Plazuela
 de la Calle de la Sarten, en la Librería de Ilidro
 Joseph Serrete. Son los siguientes.

Año de 1721.

Madrid 18. de Mayo.
 Granada 30. de Noviembre.
 Sevilla 14. de Diciembre.

Año de 1722.

Madrid 22. de Febrero.
 Sevilla 24. de Febrero.
 Toledo 15. de Março.
 Cordova 12. de Abril.
 Murcia 17. de Mayo.
 Mallorca 31. de Mayo.
 Cuenca 19. de Junio.
 Sevilla 5. de Julio.
 Murcia 18. de Octubre.
 Santiago 21. de Septiembre.
 Cuenca 22. de Noviembre.
 Sevilla 30. de Noviembre.
 Llerena 30. de Noviembre.

Año de 1723.

Granada 31. de Enero.
 Poema Heroico al dicho Auto.
 Valencia 24. de Febrero.
 Toledo 24. de Febrero.
 Barcelona 31. de Enero.
 Cuenca 21. de Febrero.
 Coimbra 14. de Março.
 Murcia 13. de Mayo.
 Sevilla 6. de Junio.
 Valladolid 6. de Junio.
 Zaragoza 6. de Junio.
 Cordova 13. de Junio.
 Granada 20. de Junio.

* * *

Llerena 26. de Julio.
 Sevilla 10. de Agosto.
 Toledo 28. de Octubre.
 Lisboa 10. de Octubre.
 Valladolid 24. de Octubre.
 Granada 19. de Diciembre.

Año de 1724.

Madrid 20. de Febrero.
 Valladolid 12. de Março.
 Valencia 2. de Abril.
 Cordova 23. de Abril.
 Sevilla 11. de Junio.
 Granada 25. de Junio.
 Cordova 2. de Julio.
 Mallorca 2. de Julio.
 Cuenca 23. de Julio.
 Murcia 30. de Noviembre.
 Santiago 9. de Noviembre.
 Sevilla 21. de Diciembre.

Año de 1725.

Cuenca 14. de Enero.
 Llerena 4. de Febrero.
 Cuenca 4. de Março.
 Valladolid 5. de Março.
 Granada 13. de Mayo.
 Toledo 1. de Julio.
 Valencia 1. de Julio.
 Valladolid 8. de Julio.
 Granada 24. de Agosto.
 Llerena 26. de Agosto.
 Barcelona 9. de Septiembre.
 Murcia 21. de Octubre.

* * *

* * *

[IMAGEN 1] *Relacion de los Autos, particulares de Fee, que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisicion de Barcelona celebrò en la Iglesia del Convento de Santa Cathalina Martyr; Orden de Predicadores.*
 © Biblioteca Nacional de España.

atraer a más lectores o de satisfacer el «gozo» de sus seguidores ya que la ilustración aparece en varias relaciones de 1722 (en Murcia, Valladolid, Madrid y Sevilla). En cualquier caso, estos textos y sus imágenes reflejan las contradicciones de la iconografía inquisitorial sobre el cuerpo femenino y la violencia contra la mujer. A partir de 1723, el busto dejó de incluirse y se sustituyó por querubines o cabezas de ángeles con alas y vegetación que quizás la Inquisición consideró más apropiado para estos trabajos. Quizás el edicto de fe, escrito por el tribunal de Sevilla en nombre del Santo Oficio de 1726 que recordaba a los fieles la prohibición de estampas con dibujos inmorales influyó en dicha decisión. Después de todo, las relaciones de los autos de fe de Serrete fueron comisionadas por la Inquisición y la ilustración del busto femenino con los pechos descubiertos podría considerarse como una estampa lasciva, prohibida con pena de excomunión.



[IMAGEN 2] *Relación del Auto de Fe celebrado en Sevilla el 14 de diciembre de 1721*, p. 8.
(Houghton Library, Harvard University).

Las relaciones de los autos de fe de Serrete dejaron de publicarse a mediados del siglo XVIII, aunque algunos manuscritos informales sobre autos de fe aislados siguieron produciéndose. La última persona asesinada por la Inquisición fue una mujer, Lucía González, en el auto de fe particular que se celebró en el convento de San Pedro Mártir en Toledo el 20 de marzo de 1738 (Caro Baroja 1978: 92). Era natural de Valladolid, era viuda y fue relajada a la justicia y brazo seglar por judaizante. Que sirva este trabajo como un homenaje hacia Lucía González y todas las mujeres criptojudías españolas, hacia su recuperación histórica y hacia la valoración de su posición de poder religioso, cultural y económico, por lo que fueron perseguidas por la Inquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- ALPERT, Michael (1997). «The secret Jews of 18th Century Madrid». *Revue des Études Juives*, 15, pp. 135-171.
- ALPERT, Michael (2001). *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Ariel.
- ANÓNIMO (1723). *Poema heroyco, a el auto particular de fé, que se celebró en la ciudad de Granada, el día 31 de enero deste presente año de 1723*. Madrid: José Serrete.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 160 exp. 11. *Proceso de fe de Diego López de Castro Paz Coronel Quirós*.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 175, exp. 4. *Proceso de fe de Agustina Juana Manuela Pimentel, natural del Puerto de Santa María y vecina de Madrid, hija del capitán de Infantería Antonio Pimentel y María Feliciano Hurtado de Mendoza, por judaizante*.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 186, exp. 3. *Proceso de fe de Francisco de Torres, casado con Isabel de Rivera, vecino de Toledo, por judaizante*.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN – Madrid), Inq., leg. 3.736, exp. 68. *Alegación fiscal del proceso de fe de Francisco González y Manuela Rico, su mujer, originarios de Madrid, seguido en el Tribunal de la Inquisición de Corte, por judaizantes*.
- ARGULLÓ Y COBO, Mercedes (1980). *Madrid en 1714*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid/ Instituto de Estudios Madrileños.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1988). *Inquisición y cryptojudaísmo*. Madrid: Ediciones Kaydeda.
- BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis (2013). «Serranía críptica: la última gran persecución contra judaizantes en la España del siglo XVIII». *Revista de la Inquisición*, 17, pp. 11-44.
- BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis (2014). «El origen de los Juárez: los últimos cryptojudíos perseguidos por la Inquisición española en el siglo XVIII». *Historia y Genealogía*, 4, pp. 179-192.
- CARO BAROJA, Julio (1978). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1988). *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo.
- EGIDO LÓPEZ, Teófanos (1984). «La Inquisición en la España borbónica, el declive del Santo Oficio (1700-1808). Los cambios en el Santo Oficio español: las modificaciones de la tipología, nueva estructura delictiva». En Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 1.380-1.403.
- GACTO, Enrique (2000). «El Arte vigilado (Sobre la censura estética de la Inquisición española en el siglo XVIII)». *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 7-68.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (1988). «La Inquisición toledana desde la llegada de los Borbones (1700-1834)». *Anales Toledanos*, 25, pp. 245-284.

- HALICZER, Stephen (1990). *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- HINOJOSA MONTALVO, José (1992). «La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media». En *II Semana de Estudios Medievales: Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 79-109.
- KAMEN, Henry (1979). *La Inquisición española*. Barcelona: Crítica.
- LERA GARCÍA, Rafael de (1987). «La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudasmo. El tribunal de Cuenca. 1718-1725». *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 47 (1), p. 87-137.
- LERA GARCÍA, Rafael de (1989). «Gran ofensiva antijudía de la inquisición de Granada 1715-1727». *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 17, pp. 147- 169.
- LEVINE MELAMMED, Renée (1999). *Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. New York: Oxford University Press.
- LIPTON, Sara (2008). «Where are the Gothic Jewish Women? On the Non-Iconography of the Jewess in the Cantigas de Santa María». *Jewish History*, 22, 1/2, pp. 139-177.
- LLORENTE, Juan Antonio (1980). *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid: Hiperión.
- LÓPEZ BELINCHÓN, Bernardo José (2014). «Los últimos conversos. Represión, memoria y conversos en el siglo XVIII». *Atalaya*, 14 <<http://journals.openedition.org/atalaya/1311>> [Consulta: 04/06/2019].
- LÓPEZ-VIDRIERO, María Luisa (1994). «La imprenta en el siglo XVIII». En Hipólito Escolar (ed.), *De los incunables al siglo XVIII*. Madrid: Biblioteca del Libro, pp. 201-269.
- MADRIGAL CASTRO, Sara (2017). «La reacción anticonversa del reinado de Felipe V. Los judaizantes de Cantillana». *Revista de la Inquisición: Intolerancia y Derechos Humanos*, 21, pp. 135-144.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1989). «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII. El tribunal de Murcia (1715-1725)». *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 49, 2, pp. 307-363.
- MOYA TORRES Y VELASCO, Francisco Máximo de (1992). *Manifiesto universal de los males envejecidos que España padece* [1730]. Antonio Domínguez Ortiz (ed.). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio (1992). «Reductos judaizantes en el siglo XVIII. El Tribunal del Santo oficio de Murcia». *Revista de la Inquisición: Intolerancia y Derechos Humanos*, 2, pp. 49-70.
- PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, María Isabel (2005). «Mujeres procesadas por el Tribunal del Santo Oficio de Granada». *Baética: Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 27, pp. 423-436.
- PRADO MOURA, Ángel de (1996). *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

- Relación de las personas que salieron a el auto particular de fe, que celebró el Santo Oficio de la Inquisición de Toledo en el Real Convento de San Pedro Martyr de aquella ciudad, Orden de Predicadores, el día 20 de marzo de este presente año de 1738.* Toledo: Joseph de Cueñas, 1738.
- Relación de las personas, que salieron en el auto de fê particular, celebrado el domingo quinze de março este año de 1722. en la iglesia del Convento de San Pedro Martyr, Orden de Predicadores de la ciudad de Toledo.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación de los autos particulares de fe que se han celebrado en las Inquisiciones de Valladolid, en la Iglesia Parroquial del Señor San Pedro, el día 24 de agosto de este presente año de 1722, y la de Zaragoza, en la Iglesia del Real Convento del Serafico Padre San Francisco, domingo 11 de octubre de dicho año.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación de los autos particulares de fe que se han celebrado en las inquisiciones de Granada, el día nueve de mayo en la iglesia de el Convento de Mercenarios Calçados: y en la de Sevilla el mismo día nueve, en la capilla de San Jorge de dicha Inquisición.* Madrid: Andrés Sánchez, 1727.
- Relación de los autos particulares de fe, que se han celebrado en las Inquisiciones de Cuenca, el día del apóstol San Pedro 29 de junio de este año de 1722 en la iglesia del Convento de San Pablo, Orden de Predicadores de dicha ciudad y la de Mallorca.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación de los autos particulares de fe, que se han celebrado en la inquisición de Valladolid, en la iglesia del convento de San Pablo, orden de Santo Domingo, el domingo día de la Santissima Trinidad, 13 de junio y en la de Granada en la iglesia parroquial del Señor Santiago de aquella ciudad el día 4 del presente mes de julio, y ambos en este presente año de 1745.* Madrid: Manuel López, 1745.
- Relación de los autos particulares de fé, que se han celebrado en las inquisiciones de Cordova el día 15 de mayo, en la capilla de San Acazio, de los reales alcázares de dicha ciudad. Y en la de Granada el día diez de octubre en la iglesia del convento.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1728.
- Relación de los reos que salieron en el Auto Particular de Fe que celebró el santo oficio de la Inquisición de Granada el día veinte de junio de mil setecientos y veinte y tres, en el Convento de Nuestra Señora de la Merced, de Calzados, de dicha Ciudad.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1723.
- Relación de los reos, que salieron el auto particular de fé, que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de esta Corte [de Madrid] celebró en la iglesia del religiosísimo Convento de Santo Domingo el Real, la dominica primera de cuaresma, 22, de este presente mes de febrero.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación de los reos, que salieron en el auto particular de fe, que el tribunal del Santo oficio celebró el día veinte y quatro de febrero, en la parroquia de Santa Ana del Varrio de Triana de la ciudad de Sevilla, este año de 1722.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación del auto de fe que el domingo 7 de abril de 1720, se celebró en esta corte de Madrid en el Convento de Santo Domingo.* Madrid, 1720. BNE ms. 9.304.

- Relación del auto de fe que el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Murcia, celebró en el Convento de San Francisco de dicha ciudad, el Domingo diez y siete de mayo de este año de 1722.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1722.
- Relación del auto particular de fe, que celebró el Santo oficio de la Inquisición de esta ciudad y reinado de Sevilla domingo 14 de diciembre de este presente año de 1721 en la iglesia del real convento de San Pablo, Orden de predicadores.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1721.
- Relación del auto particular de fe, que celebró el Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad, y reyno de Granada, el día 30 de noviembre de este presente año de 1721 en la iglesia del Real Monasterio de S. Gerónimo desta dicha ciudad.* Granada: Nicolás Rodríguez Francos, 1721.
- Relación del auto particular de fe, que el Santo Oficio de la Inquisición de Valladolid celebró el domingo 26 de enero de este año de 1727 en la Iglesia parroquial del señor San Pedro de dicha ciudad.* Madrid: Isidro Joseph Serrete, 1727.
- RODRÍGUEZ GORDILLO, José M. (2002). *La Creación del estanco de tabaco en España*. Madrid: Altadis.
- ROOTH, Cecile (1979). *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena.
- RUBIN, Miri (1999). *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. New Haven: Yale University Press.
- TORRES ARCE, Marina (2003). «Los judaizantes y el Santo oficio de Logroño en el reinado de Felipe V». En Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles/Centro de Estudios Inquisitoriales, III, pp. 657-694.

Recibido: 26/07/2019

Aceptado: 30/08/2019



LAS MUJERES CRIPTOJUDÍAS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII:
RECUPERACIÓN HISTÓRICA E INQUISICIÓN

RESUMEN: Entre 1700 y 1758, alrededor de 800 mujeres fueron castigadas por practicar la ley de Moisés en España. Consideramos por ello importante estudiar el papel de las mujeres criptojudías en el contexto histórico de la primera mitad del siglo XVIII para poder investigar las razones por las que la Inquisición las consideró como su principal amenaza y objetivo de persecución. En un principio, se dará un breve contexto político-cultural de las primeras décadas del siglo XVIII para entender el porqué del despertar del acoso inquisitorial contra las culturas criptojudías. De ahí, se señalará la importancia de las mujeres en dicho ámbito para luego pasar al estudio de los autos de fe, la presencia de las mujeres en dichos procesos y el poder propagandístico de las publicaciones de los autos de fe en forma de relaciones.

PALABRAS CLAVE: mujeres criptojudías, criptojudaísmo, Inquisición, antisemitismo, autos de fe, xenofobia.

CRIPTO-JEWISH WOMEN IN THE FIRST HALF OF THE 18TH CENTURY:
HISTORICAL RECOVERY AND INQUISITION

ABSTRACT: *Between 1700 and 1758, about 800 women were punished for practicing the law of Moses in Spain. This article shall study the role of the crypto-Jewish women in the historical context of the first half of the 18th century in order to investigate the reasons why the Inquisition considered them as their main threat and objective of persecution. Initially, this paper will offer a brief political-cultural context of the first decades of the 18th century to understand the reasons of the awakening of inquisitorial harassment against crypto-Jewish cultures. Hence, this study will focus on the importance of women in crypto-Jewish cultures and will study the public trials, the presence of women in them and the propaganda power of the publications of the trials in the form of news pamphlets.*

KEYWORDS: *crypto-Jewish women, cryptojudaism, Inquisition, anti-Semitism, autos de fe, xenophobia.*

DOBLE EJEMPLARIDAD DE LA MUJER EN DISCURSOS RELIGIOSOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVII¹

MANUEL PÉREZ

Universidad Autónoma de San Luis Potosí – México

ramon.perez@uaslp.mx

La representación de la mujer en discursos religiosos cristianos es asunto bien estudiado. Su lugar central y fatal en la tragedia humana, su responsabilidad en la expulsión del paraíso, su debilidad moral e intelectual constitutiva y su permanente condición de puerta abierta al pecado, así como la consecuente necesidad de su control para la buena marcha de la sociedad, son temas ya comunes en los estudios sobre pensamiento eclesiástico². Más aun, gracias al estudio de esas representaciones sabemos que en Occidente la mujer fue considerada, hasta hace realmente poco, un mal necesario, un ser inferior, tramposo y funesto, incapaz de alcanzar la grandeza a la que sí estaban llamados los hombres³.

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

² Para el caso hispano, véase Cátedra (1986) para la España medieval; y Martí (2004) para la España del siglo XVI; Cangas (2006), Baena (2011) y Castillo (2014) para la Nueva España; así como López (2005) para el virreinato del Perú, entre otros.

³ El estudio de las representaciones tiene la virtud de conducirnos a descripciones o valoraciones generales que pueden precisar la información que poseemos sobre los hechos concretos, pues la suma de valoraciones de lo femenino termina por coincidir con el lugar que la sociedad ha ofrecido históricamente a las mujeres (Chartier 1992).

Las fuentes de estas representaciones, como cabría esperar, se encuentran en la Biblia y en los textos patrísticos (Ortega 1987; Bavel 1994); fray Luis de León, por ejemplo, se apoya en los *Proverbios* para construir la imagen y función ideales de la mujer en *La perfecta casada* (León 1972: 44). Prácticamente todos los padres de la Iglesia consideraron la sexualidad femenina (y aun la sexualidad a secas) como un problema de salvación: Justino Mártir (100-165 d. C.) defendía la castidad como condición indispensable para alcanzar el cielo, Clemente (siglo I) consideraba que el único fin de la mujer en el matrimonio era la procreación, mientras que Orígenes (185-254 d. C.) llegó a considerar un mal menor el incesto, si aseguraba la reproducción (a propósito de Lot, que cohabitó con sus hijas) (Ranke 1994: 53). Para los siglos XVI y XVII, el mundo hispánico se encontraba en perfecta utilización y refuncionalización plena de aquellos antiguos tópicos del discurso religioso sobre las mujeres. Estela Castillo se hace eco, por ejemplo, de un poema anónimo novohispano del siglo XVII recogido por el Santo Oficio y titulado, curiosamente, «Sermón», que incluye «la caída» de la mujer, su pecado y su «traición» a la humanidad: «Que una mujer, Job dijo, es suficiente / De hacer apostatar a el mas sapiente. / Todo un reyno destruye una mujer» (*apud* Castillo 2014: 54-55).

Uno de los lugares del discurso religioso donde es posible observar con mayor claridad la dimensión ideológica y retórica de las representaciones es la *argumentatio*, que consiste, como se sabe, en el sustento o defensa de la causa del discurso con base en pruebas, inductivas o deductivas. Las pruebas inductivas, conocidas en Grecia como *paradigmata* y en Roma como *exempla*, son documentos preciosos para el estudio de las representaciones debido a su abundancia en los discursos de estilo humilde, su poder persuasivo y mnemotécnico. Los *exempla* son textos muy útiles para la determinación de contenidos ideológicos o políticamente intencionales del discurso, pues en tanto pruebas se vinculan poderosamente a la causa que se defiende, no solo reafirmando la enseñanza sino también dotándola de contexto, ubicación y pertinencia en la lógica del propio discurso y en la lógica del sistema ideológico en su conjunto.

Desde el año 2005 he venido recogiendo una muestra de *exempla* novohispanos (Pérez 2008, 2011, 2012 y 2017), hasta constituir una colección anotada de relatos probatorios con base en un criterio taxonómico (Pérez 2018) que recupera los *genera causarum* de la Antigüedad: deliberativo, panegírico y judicial, asumiendo que aquellos tres géneros del discurso clásico pervivirían, si bien refuncionalizados, todavía en el siglo XVII (Pérez 2017). Consideré discursos deliberativos las pláticas jesuíticas, porque desarrollaban una noción de virtud cristiana de profundo cariz político, como era la concepción religiosa del cristianismo que compartían los miembros de la Compañía de Jesús (Pérez 2008 y 2011). Como discurso panegírico he trabajado algunas crónicas religiosas, pues en ellas el relato propiamente historiográfico se subordina al propósito del encomio de la Orden

y sus miembros⁴. Finalmente, he considerado discursos judiciales los sermones o pláticas que suelen contener los tratados de extirpación de idolatrías o brujerías, pues no parecen esconder demasiado su carácter punitivo ni su propósito de persuadir acerca de una culpa y unos culpables, de ofrecer a los curas doctrineros elementos para descubrir y perseguir la heterodoxia indígena hasta extirparla.

En los tratados de idolatrías es perfectamente previsible una representación femenina adversa, alimentada de los más primitivos prejuicios misóginos, como en el *Tratado de hechicería y sortilegios* de fray Andrés de Olmos, donde se expone la debilidad satánica esencial de la mujer en los siguientes términos: «el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres: es así porque la primera fue engañada nuestra primera madre, porque no fue el varón que él engañó primero, y porque él sedujo fácilmente a la mujer con falsas palabras» (Olmos 1990: 47); es decir, por la mujer habría entrado el pecado al mundo y en el mundo se mantenía gracias a que ellas, debido a su temperamento pasional,

se dejan mucho dominar por la ira y el enojo, fácilmente se encolerizan, son celosas, envidiosas; haciendo sufrir, imponiendo tormentos a otros quieren aplacar su corazón y anhelan con facilidad que les pasen a las gentes cosas tristes y penosas. Pero, como pocas perseveran, son bastante fuertes, para saciar su corazón con la muerte de alguien, no les es posible matar a quien aborrecen o atormentan. Por eso se dice que siguen al Diablo para que las ayude a hacer aquello que desean, las maldades que ansía su corazón (Olmos 1990: 48-49).

Por supuesto que, aun cuando la afirmación anterior concierne a las mujeres en general, fray Andrés de Olmos está refiriéndose a las brujas, aunque pareciera que entiende la brujería como una evolución esperable de la condición perniciosa natural de la mujer. En cualquier caso, vicios pasionales y egocéntricos sí que son adjudicados a la condición femenina con frecuencia por esos años, y no solo en los tratados de idolatrías; por ejemplo, sobre esta pecaminosidad y maldad proverbial de las mujeres, en una plática predicada el 18 de enero de 1691 dedicada a vituperar la práctica de la adivinación con base en agüeros y sueños, el jesuita Juan Martínez de la Parra cuenta que

Caminaba por la Italia un soldado, y embargándole los pasos una grave enfermedad lo obligó a detenerse por curarse en un mesón. Llevaba una bolsa llena de reales, y temeroso de que se la hurtaran, entretanto que sanaba, dióselas a guardar a la huésped. Fue corriendo los términos su achaque, y la mesonera, ya con enfermedad de

⁴ En particular, la de la provincia carmelitana de san Alberto de México titulada *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano [...]*, escrita entre 1635 y 1646 por fray Agustín de la Madre de Dios. Un estudio sobre la dimensión ejemplar y retórica de esta obra puede verse en Pérez (2012).

bolsa, fue empeorando del achaque de la codicia; y tanto, que hallándose ya mejor el soldado para proseguir su viaje le pidió su bolsa, ella lo consultó con su marido y determinaron de negar (Parra 1701: 125)⁵.

Ante la negación de la existencia de la bolsa de dinero por parte de la mesonera, el soldado montó en cólera y sacó la espada, los mesoneros llamaron a la justicia y el soldado fue apresado; como nadie podía probar la existencia de aquella bolsa (excepto el diablo, que conocía su ubicación tanto como el corazón de aquella mujer perversa), al soldado ya lo estaban por condenar a muerte. Sin embargo, antes de ser llevado a juicio, el diablo se presenta ante el soldado para ofrecerle un trato; él lo defendería en el tribunal con el fin de descubrir el pecado de los mesoneros y llevárselos al infierno: «cuando te saquen a tribunal, di que tú como soldado no entiendes de esas defensas, que te permitan por abogado al que tú nombrases, que yo estaré allí». Y efectivamente, «el demonio abogó como un demonio, con tal copia de razones, autoridades y argumentos que a todos los tenía pasmados y atónitos»; al final el diablo revela la ubicación de la bolsa y logra que la mesonera se condene al jurar repetida y desesperadamente «¡el diablo me lleve si yo sé de tal bolsa!», lo gritó tantas veces que el diablo procedió en consecuencia (Faya 1632: 297r-298r —aunque ubica los sucesos en Alemania, no en Italia—; Río 1608: I, III, 7)⁶. Así, al igual que en el pasaje del Génesis que narra el pecado original y que ubica a la mujer como primera interlocutora de la serpiente, acá la mesonera es también puerta de la tentación y del pecado; además, parece quedar claro que la mujer es aquí más perversa que el propio diablo, quien se limita a cumplir con su deber e incluso salva de la muerte a un inocente.

Por supuesto, el mayor pecado al que abría puertas la mujer no era la avaricia, sino la lujuria; aunque, al final, todos resultaban desórdenes del apetito que una constitución débil y moralmente defectuosa como la femenina era incapaz de resistir, siendo así el punto flaco de la debida resistencia humana al príncipe del mundo. De todos modos, parece que el discurso religioso gustaba de asociar los desórdenes del sexo con los del dinero, pues los ejemplos al respecto abundan, como el siguiente del carmelita fray Agustín de la Madre de Dios, que narra cómo dos jóvenes

⁵ *Luz de verdades catholicas y explicacion de la doctrina christiana [...]*, de Juan Martínez de la Parra, es una colección de pláticas doctrinales que sería publicada en tres tomos entre 1691 y 1696, alcanzando gran fama en su época, no solo en México. Aquí cito, modernizada, la edición de 1701 impresa en Barcelona por Juan Jolis.

⁶ Como evidencia de que estos textos y representaciones no han desaparecido del todo, me permito anotar en este y los demás *exempla* citados su pervivencia como motivos en índices de la tradición oral: «821A *Thief Rescued by the Devil*. An innocent man (in league with the devil, who once was kind to the devil) is accused of theft. The complainant swears by the devil [C12.2] that the mains guilty. The devil helps the accused by carrying the complainant (judge) out of the court room [G303.22.11] (and thus repays the hospitality of the accused man [Q45.2])» Uther (2011).

españoles que hicieron buena fortuna en la Nueva España, ya no la tuvieron tanto cuando «rindieron sus corazones a dos mujeres a quienes llamaban amigas, y eran las enemigas de sus almas; que las mujeres malas eso son [...] si los hombres conociesen con verdad lo que es la mala mujer, que ninguno halagaría en su pecho víbora venenosa que le despedazase las entrañas ni abrigaría en su corazón al fuego más furioso» (Madre de Dios 1986: II, XVII, 6.). El caso fue que estas «amigas» no hicieron otra cosa que explotar a los jóvenes y acabar con sus haciendas, usando su cuerpo como mecanismo de control; de modo que cuando los mancebos, viendo cómo perdían todo, determinaron alejarse de estas mujeres perniciosas, ellas los asesinaron con veneno, concluyendo así en el plano material lo que ya de sí constituían en el espiritual: el emponzoñamiento del alma de los dos incautos⁷.

La mujer ilustra así un par de vicios terribles y, por ende, su representación narrativa constituye un ejemplo contrario de las virtudes que se intentaban persuadir: la castidad y la generosidad. Esta representación de vicio debía implicar su castigo, y ello constituía retóricamente no solo una promesa o amenaza sino, sobre todo, su realización simbólica por medios patéticos, mediante la exposición detallada de horribles tormentos *post mortem*, instituyendo con ello una didáctica del terror de largo aliento. Se trata de una manipulación del *pathos* usada con frecuencia por predicadores de la época, como Martínez de la Parra cuando cuenta la infernal justicia aplicada sobre una «señora bailadora» que escandalizaba a toda la villa de «Bravancia», aun en domingos y fiestas de guardar, con sus «juntas y academias en su casa de mozuelos casquilucios y de mujercillas bailadoras, truhanes y coplistas». Una tarde, mientras ella bailaba con sus amigos, quiso salir al balcón a ver el juego de pelota que algunos muchachos hacían en la calle, pero, para su desgracia, la pelota «gobernada de soberano impulso se coló por el balcón, y dándole a la señora dama santificadora de tales fiestas en la frente, la estrelló en la pared los sesos rotos, y en menudos pedazos los cascos». El castigo no quedó ahí, pues mientras la mujer era velada en el mismo lugar donde antes se bailaba «rompiendo por la gente y llenando de horrores y bramidos el aire, un feísimo negro toro echando fuego y humo por los ojos y narices, corriendo hacia las andas, a testeradas, a manotadas, a bocados destrozando en menudas piezas el cuerpo, lo hizo el demonio que bailara al son de sus bramidos. Y dejándolo así se

⁷ Un dato curioso es que las mujeres administraron tal veneno en sendas tazas de chocolate («bebida ocasionada a cualquier mal», dice el carmelita), desde que el chocolate había causado más de un conflicto en esos años: se discutía incluso si su consumo rompía o no el ayuno (asunto dictaminado reiteradamente por varios papas: Gregorio XIII, Clemente VII, Pablo V, Pío V, Urbano VII, Clemente XI o Benedicto XIV) y, sobre todo, se discutían sus probables efectos afrodisíacos; aunque, a decir de María Águeda Méndez, siguiendo a Sophie D. Coe y Michael Coe, ello obedecía más a una obsesión española con el sexo que a la realidad de su uso entre los indígenas y el pueblo llano (Méndez 2001: 81-96; Coe 1996: 94-95).

desapareció» (Parra 1701: 173-174)⁸. La descripción de esta espantosa muerte y el desmembramiento posterior del cuerpo, con profusión de detalles, logra un efecto terrorífico similar al que buscarían posteriormente los cuentos góticos, a decir de Booth, para quien «For Poe's special kind of morbid horror, a psychological detail, has conveyed by an emotionally charged adjective, is more effective than mere sensual description in any form» (Booth 1983: 203).

Y así como la avaricia y la lujuria, también la vanidad como típico vicio femenino se encuentra asentada en estos textos; un vicio con un sesgo satánico mucho más intelectual que los dos anteriores, dicho sea de paso. Y es que para el pensamiento religioso de la época, la vanidad femenina emparentaba directamente con la soberbia de Satán por lo que era blanco de los más duros vituperios por parte de los predicadores, dice el jesuita: «no puedo negar que muchas se adornarán como la paloma, que opuesta al sol brillan sus plumas, pero paloma. Mas ¿cuántas se pintan y se recaman como la serpiente, que mientras más pinta con más bellos matices peor es, y más mortal su veneno», a lo que sigue un relato alegórico en el que dos dragones asolaban el camino al cielo, tendiendo una red y llevando las almas atrapadas al infierno; se trata de una alegoría explicada, en la que los dragones son «las galas profanas, torpes y provocativas de las mujeres» (Parra 1701: 290). Lo mismo Francisco de Florencia, en su *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, se pronuncia contra las «galas» femeninas, que fomentan la sensualidad, la ambición, la vanidad, la soberbia y el escándalo, «porque quien cuida mucho de aplacer a los ojos humanos, muy poco cuida de agradar a los ojos divinos: que no anda muy ataviada de virtudes en el alma, quien trae profanamente adornado el cuerpo» (Florencia 1955: 269). Paradigma de mujer vanidosa es, para Martínez de la Parra, Sabina Popea, la segunda esposa de Nerón, famosa por poseer una belleza tan grande como su simplicidad, y que bien puede ser reconocida como una *sex symbol* de la Roma decadente: «Porque Sabina Popea tenía el cabello como azafrán, de que gustaba mucho Nerón, todas las mujeres de Roma buscaban a todo costo tintas con que teñirse de aquel color los cabellos» (Parra 1701: 24). Pues bien, de ella,

De Sabina Popea, ramera en Roma con nombre de emperatriz, refiere Plinio que, habiendo creído que era a propósito la leche de la burra para alisar y blanquear la tez, a todo costo, embarazo y molestia, a donde quiera que iba, iba cargada de una gran manada de quinientas burras para bañarse siempre en su leche, por conservar

⁸ Faya 1632: 79r-79v; Mayor 1633: Chorea, 3; Bellarmino 1610: 190; thema: «*Les exemples du Livre des abeilles*, Turnhout, 1997, n.º 166, p. 208»; Tubach 1969: «1429. *Dancing, punishment for*»; Goldberg 1998: «Q.386.1. *Devil punishes young woman who loves to dance*»; Thompson 1955-1958: «G303.3.3.1.4. *Devil in form of cow (bull, ox)*».

su hermosura: *asinarum gregibus ob hoc eam comitantibus*. Y qué bien iba entre jumentos quien de ellos mendigaba la hermosura (Parra 1701: 270)⁹.

Como puede verse, la vanidad como tópico descriptivo de la mujer se combina aquí con otro que resulta absolutamente predecible: el tópico de la necedad o estulticia femenina. Se trata de un tópico tan longevo que se puede rastrear en la mayor parte de las literaturas antiguas, lo mismo que en las cristianas; de hecho, la biografía que hizo Laercio de Sócrates fue usada por Martínez de la Parra en el siguiente *exemplum*, que trata sobre el matrimonio:

Pero, si alguno [de los esposos] ha de ceder, queda la misma duda: ¿quién debe ser? ¡Oh, Dios! Si se conoce la razón, ¿qué hay que preguntar? Y, si no se conoce, ¿qué he de decir? Lo que sé es que Sócrates, digna admiración de Grecia, cedía no pocas veces a una Jantipa, mujer loca y fiera, y que, habiéndole dicho palabras fulminadas de furia, al bajar luego él la escalera, le echó encima un cántaro de agua, y él respondió: «Ya yo sabía que después de los truenos viene el aguacero» (Parra 1701: 446)¹⁰.

Con este *exemplum* el predicador ilustra el modo heroico en que los esposos deben ceder a las impertinencias de sus mujeres, ilustración en la que resulta notable y divertida la manera en que el predicador juega con la justificación de haber elegido a Sócrates como ejemplo, pues si Sócrates solo sabía que nada sabía, para el predicador: «lo que sé es que Sócrates, digna admiración de Grecia, cedía no pocas veces [...]».

En otro ejemplo del mismo tema, que involucra no solo el buen gobierno de la familia sino el político también (muestra inequívoca del vínculo que existía entre ambas dimensiones de la autoridad), el predicador narra un episodio de la vida de Papirio Pretextato tomado de Macrobio (1986: I, 19-25). Papirio, hijo de un senador romano, se vio obligado a engañar a su madre cuando esta pretendía saber qué se había discutido en el senado una vez que el hijo acompañó allá a su padre, como era la costumbre; el joven, por no divulgar lo que bien sabía era secreto, le dijo a su madre que se discutía el derecho a la poligamia masculina, lo que hizo que la matrona levantara media ciudad en voz de las mujeres para irrumpir en la sesión senatorial del día siguiente con la propuesta de que sería mejor la poligamia femenina. Los senadores, pasada la sorpresa inicial, comenzaron a burlarse, el engaño se descubre y las matronas quedan avergonzadas (Parra 1701: 252)¹¹. La intención

⁹ Plinio 1624-1629: XXVIII, 50.

¹⁰ Laercio 1566: II, Sócrates 2, 15.

¹¹ Villegas 1652: Discursos 7 y 35; thema: «*Alphabet of Tales* [ed. Banks, 1904-1905], 141; Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares* [ed. Crane, 1890], 235; *Le Ménagier de Paris*, 16». Tubach 1969:

del ejemplo es censurar el vicio del chisme y la curiosidad desmedida, que en el siglo XVII como en la Antigüedad era atribuido casi de manera natural a las mujeres, y cuyas nefastas consecuencias, como se ve, no solo vendrían a ser domésticas.

La familia gozó de una singular importancia jurídica, económica y política en todos los dominios hispánicos de la época; por ello, los predicadores se ocupaban en persuadir acerca de la norma de conducta que dictaba la medida en el ejercicio de la autoridad por parte de los *pater familias*, aunque también (y sobre todo) sobre la debida sumisión por parte de esposa e hijos; en cualquier caso, resulta fácil anticipar que no sería este el comportamiento constante, que pleitos y discusiones aderezarían la vida conyugal, lo que traería al predicador incluso a ofrecer con parábolas remedios a estos males no tan privados. De este modo, en una plática dedicada a tratar «del amor, y respeto, que entre sí se deben los casados», cuenta el ejemplo de una mujer que tenía un marido intolerable: jugador, bebedor y pendenciero, al grado de que «había todas las noches gran pleito, y se alternaban con las voces las manos». La mujer buscó el consejo de un hombre prudente, quien le dio un agua prodigiosa que debía usar de un modo peculiar: debía tomar un trago y tenerlo en la boca desde que llegaba su marido, y mantenerlo en ella mientras le servía, lo que en verdad resultó buen remedio pues cesaron los pleitos y las discusiones, así que cuando el agua se acabó, la mujer tuvo que buscar más en casa del consejero, quien le dice: «Pues mujer [...], sábeta que esa agua no es otra que agua de la tinaja; sino que, como teniéndola en la boca te hace callar y tú no le respondes, por eso tu marido se sosiega y calla» (Parra 1701: 197-198). Curioso remedio que no condena los vicios del marido sino solo la insumisión de la esposa.

Por eso, por necia, vanidosa, avara y lujuriosa, la mujer debía sujetarse, debía someterse a la autoridad jurídica, moral, política y física de su marido; subordinación necesaria para conservar el orden adecuado en los asuntos públicos y privados y, a la postre, para la propia salvación del alma. Así, para ilustrar un camino de solución a los pleitos conyugales, el jesuita Martínez de la Parra acude a una fábula muy bella tomada de los *Moralia* de Plutarco, que inicia: «Apostaron una vez el viento y el sol a cuál más mañoso salteador le quitaba de los hombros la capa a un pobre caminante, que por lo descubierto de un llano iba expuesto a sus inclemencias»; el viento desató entonces todas sus furias y soltó sus huracanes, no logrando sino que el caminante más se aferrara a su capa, de modo que «ni bastando porfias ni violencias, después de gran batalla dejó burlado al viento con sus furias»; en cambio,

«5269. *Wife and secret senate*. A son earns the senate's respect when he tells his mother, who is overly curious about the proceedings of the secret senate, that the members were deliberating about whether or not a man should be allowed two wives»; Goldberg 1998: «X35. *Son lies to mother*, inventing wild tales about secret senate debate: men to have two wives; women to have two husbands. She divulges secret to others, and they confront senate. Woman made to look foolish».

el sol se limitó a calentar poco a poco, sin violencias, «creciendo sus bochornos, mudo combatiente pero eficaz, sosegado pero más poderoso, sin ruido pero más activo», de modo que muy pronto el caminante no solo se quitó la capa, sino aún se aflojó la ropa por ver si así aminoraba el calor. A lo que el predicador concluye:

¿Qué? ¿No está en lo furioso, no en lo violento la fuerza que llega hasta quitarle a un hombre la capa? No. ¿Pues a quién digo yo esto? ¿A un marido que en lo rústico del genio pone en violentas furias su mando? ¿O a una mujer que en lo terco de un natural voluntarioso piensa con necias porfías atropellar lo justo de su sujeción? A uno y a otro se lo dice con bien moral enseñanza Plutarco, sea la mujer o sea el marido (Parra 1701: 444)¹².

Por supuesto, antes que la belleza y la poesía de esta fábula cae ante nuestros ojos «lo justo» que la sujeción femenina parece a los ojos de un predicador del siglo xvii novohispano y a los ojos (oídos) de su auditorio. Ya Michel Foucault denunciaba el control de la mujer como condición *sine qua non* de sobrevivencia del modelo social; en su *Historia de la sexualidad* trata sobre la necesidad moderna de controlar sus cuerpos, física y funcionalmente: sumisión femenina al hogar y a la reproducción (Foucault 2003: 99-125).

Recuérdese que el *exemplum* en principio entraña una analogía, pues obtiene su carácter probatorio o ilustrativo de una causa expositiva a partir de la comparación de la misma con un asunto externo, aunque similar a dicha causa. Esta función ilustrativa por comparación concentra y potencia las posibilidades didácticas del relato ejemplar al plantear una enseñanza con base en un paradigma moral, en el que es posible observar la propuesta paradigmática de uno o varios modelos de virtud a seguir, o bien encontrar el castigo derivado de quebrantar las leyes religiosas, naturales o civiles. Quintiliano había establecido los tres modos en que la comparación ejemplar podía tener lugar en el discurso: en su relación de «semejanza» con la causa, en relación de «desemejanza» o el «ejemplo contrario» (*exemplum ex contrariis*); los ejemplos «semejantes» a la causa son aquellos que la ilustran de manera directa, como traer un fragmento de la vida de san Francisco de Asís para dibujar la perfecta virtud de la pobreza; una comparación «desemejante» sería aquella que aclara un hecho similar al propuesto en la causa pero realizado por razones distintas, como proponer los trabajos de Hércules como ejemplo de fortaleza cristiana; mientras que el *exemplum ex contrariis* explica la

¹² Plutarco 1986: t. II, 183; thema: «*Ci nous dit*, 347, 1-4; Dicke-Grubmüller, *Die Fabeln des Mittelalters...* [München, 1987], n.º 532, pp. 610-613; proverb: On obtient plus par douceur que par violence, par astuce que par force, par amitié que par contrainte. Cf. Morawski, *Les proverbes français [...]*, n.º 1287».

acción opuesta a la que se pretende enseñar, es decir, una suerte de «contraejemplo» que incluye el castigo para el infractor (Quintiliano 1996: V, XI, 5).

Estos tres modos de comparar suponen también diferencias en cuanto al objetivo didáctico con que se insertaban los ejemplos: en primer lugar, el reforzamiento de un comportamiento virtuoso mediante los ejemplos semejantes y desemejantes, considerando diferencias en cuanto al grado de prueba entre unos y otros; en segundo, el castigo de un vicio o bien la propuesta de una vía al arrepentimiento y la rectificación mediante los ejemplos contrarios. Desde esta perspectiva es posible observar las representaciones femeninas presentes en nuestros *exempla* novohispanos, y lo primero que encontraremos es que la mayor parte de los estudios al respecto han insistido sobre todo en las formas de ejemplaridad contraria, que proponen modelos negativos de mujeres a la sombra de la misoginia cultural; del mismo modo, encontraremos que se han dejado un poco de lado en estos estudios las formas de ejemplaridad «semejante» que ilustrarían un modelo teórico de mujer, mostrando ya no sus vicios sino sus virtudes deseables en un marco de utilidad social.

Porque en los discursos religiosos no solo se reutiliza el tópico de la mujer viciosa, sino también el modelo idealizado de lo femenino heredado del amor cortés, así como el modelo santificado de la Virgen; es decir, el modelo de representación religiosa de lo femenino no se agotaba en la estigmatización de las mujeres, sino que podía incluir también su idealización utilitaria. Por ello, no parece del todo correcto tratar de la mujer como entidad monolítica o singular en los textos religiosos pues, como afirma Riley, la mujer, además de un sujeto social es una categoría histórica cuya realización resulta de una relación dialéctica entre el ideal impuesto y sus circunstancias sociales y económicas (Riley 1988: 9-43). Para la observación de esta otra ejemplaridad debe tenerse en cuenta también la noción de estamento, a fin de comprender que, a pesar de los comunes denominadores de la representación femenina, hay singularidades propias de la raza o el grupo social, que significaban diferencias importantes en cuanto a control social y utilidad económica de las diferentes clases de sujetos femeninos.

A la mujer de élite se la hizo encarnación del ideal femenino, de modo que también sufrió una gran presión social para ajustarse al modelo construido y sostenido desde los púlpitos (Gallardo 2011: 108). Este ideal femenino se nutría de valores asociados a la dócil sujeción, la conservación de la honra familiar, la correcta observancia de la religión, la práctica de la misericordia, la buena crianza de los hijos y, en general, la buena administración del hogar, para lo que debería recibir cierta formación emocional e intelectual, aunque siempre limitada a este fin utilitario¹³; ello trajo a moralistas y predicadores a enfrentar la contradicción

¹³ Pues a la mujer se le concedió, como afirma Craveri, «una importante misión espiritual en el seno de la sociedad civil, dándose prisa por instruirla» (Craveri 2014: 139; véase también Gonzalbo

de instruir a la mujer sin que por ello se la exponga a la influencia perniciosa de la razón y la libertad, esencia de todo saber. El humanista Juan Luis Vives, por ejemplo, confrontó la misoginia corriente de la predicación: «Salpicáronse copiosamente de ridículo aquellos moralizadores [...] que atacaron con ciego arrebató al sexo todo, pero no se desataron en idéntico furor contra el sexo masculino» (Vives 1947: 1.309), aunque sin dejar de atribuir a la mujer fragilidad física y moral como nota característica (Martí 2004: 375).

¡Qué molestia la de todos los meses cuando se purga aquella especie de sentina que es el útero!¹⁴ ¡Qué ascos les ocasiona el preñado! ¡Qué peligros los del parto los del puerperio, de los cuales salen quebrantadas! [...] Y todo el restante discurso de su vida. ¿Qué es sino un continuo servicio del hombre? De doncellas sirven a sus padres; de casadas sirven al marido; de madres sirven a sus hijos. Y puesto que tienen menos reciedumbre y fuerza en su alma, su juicio es más débil y su instrucción más limitada y están menos enseñadas por la práctica y por la experiencia (Vives 1947: 1340)¹⁵.

En cualquier caso, se trata de una función social a cuyo establecimiento pudo haber ayudado el fortalecimiento de la dimensión política que tomaba la virtud cristiana en esos años (y por lo menos desde el siglo xvi), como deja muy en claro el obispo Juan de Palafox:

El vicio en las monarquías no sólo destruye lo espiritual y moral, sino lo político, porque al tiempo que quita a las almas la gracia y a los reinos la protección de Dios, enflaquece el valor y constancia de la nación, y se pierde con eso el consejo y la opinión; y luego comienzan a servir con los vicios los que mandan a otros con las virtudes (Palafox 1994: 5)¹⁶.

Por ello se sucedían encomios y exhortos a la virtud femenina, inspirados no solo en la tradición hagiográfica, sino incluso en la antigüedad grecolatina, como hace el cronista carmelita fray Agustín de la Madre de Dios:

1998: 5). Porque en el nuevo régimen, monárquico y centralista, la mujer sirvió para afianzar las antiguas costumbres: «*La Introduction à la vie dévote* de San Francisco de Sales, escrita a principios del siglo xvii para una mujer de la alta nobleza llamada a mantener su rango en la sociedad, ya se proponía ir más lejos y hacer de la cortesía un arte cristiano» (Craveri 2014: 135).

¹⁴ Como enfermedad paradigmáticamente femenina, recuérdese que la palabra «histeria» viene del griego *hýsteron*, que significa precisamente «útero».

¹⁵ *La Instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives, fue quizás el tratado fundamental para guiar la educación femenina en la época.

¹⁶ Por lo demás, son ya bastante conocidas las opiniones de Palafox sobre las mujeres, su proverbial misoginia. Un buen y reciente artículo al respecto es el de Saranyana (2010: 291-304).

A Claudia, virgen vestal, refiere Valerio Máximo la recibió Roma en triunfo al lado de su padre, porque si éste venció con armas los enemigos, ella se venció a sí misma con el trofeo de la castidad. A Fatua, virgen romana, la dedicaron templo y levantaron estatua en aquella gran república aclamando según Pomponio Leto su honestidad excelente, no sólo historiadores sino también patricios; no solamente hombres sino también mujeres con el nombre y apellido de la buena diosa, porque resistió valiente al deseo de su padre que ardía incestuoso en llamas de lujuria y sufrió de él palabras afrentosas y castigos con varas de arrayán. A la hija de Petérulo, Sulpicia, celebró la antigüedad (según Volaterrano) con aras, con estatuas y con templo porque la vieron honesta y afecta a la pureza virginal; en cuyo templo no entraban si no es los llamados Salios que eran del orden patricio, como fueron Apio Claudio, Scipión Africano, Lucio Bíbulo, que todos habían sido triunfadores de bárbaros enemigos, queriendo aquella república que sólo celebrasen las proezas de quien triunfó del vicio deshonesto, los que supieron triunfar de fuertes enemigos. Pues si estos sucedió entre los gentiles que tan poco apreciaban la honestidad virginal, ¿qué fuera justo hicieran los cristianos con quien tantas victorias consiguió de todos los poderes del infierno? (Madre de Dios 1986: IV, 16, 3).

En el siglo XVII las mujeres novohispanas de la clase dominante cumplían funciones de estabilidad ideológica y doctrinal, marcaban las reglas de etiqueta y dictaban el estilo de vida señorial, encontrando incluso en el monopolio del decoro un arma defensiva capaz de suavizar su inferioridad jurídica. Algunos llegan a decir en este sentido, sin duda exagerando, que el sometimiento de la mujer a los varones no era ya tanto en el XVII como en los siglos anteriores; que, en comparación con el sometimiento de los hijos a sus padres:

la situación de las mujeres era bastante diferente, pese a la tan reiterada minoría de edad permanente en la que se supone que estaban sumidas. Con acceso al trabajo y a la propiedad, y responsables de sus decisiones a la hora de tomar estado, las mujeres novohispanas tuvieron influencia en varios terrenos, pero, muy especialmente, en el ámbito doméstico (Gonzalbo 1998: 2).

No estoy tan seguro; en cualquier caso, si el control moral y el decoro familiar eran importantes funciones sociales que en efecto recaían en las mujeres, «las salidas descontroladas de las damas o la infidelidad de la esposa se consideraban como dos de los más graves pecados femeninos ya que comprometían la sucesión del linaje familiar» (Baena 2011: 98); lo cual, en lugar de significar espacios de libertad para la mujer, justificaba el encierro, la saturación de tareas domésticas y, por supuesto, una dura educación que excluía por sistema la enseñanza de las artes humanísticas.

Además, a pesar de la importancia de las funciones cumplidas al servicio de la estabilidad social, tampoco las mujeres novohispanas de la élite escaparon a una

denigrante inferioridad jurídica; inferioridad relacionada con aquella consideración de los débiles como personas miserables que presentaba la doctrina romana del Bajo Imperio en la figura del *Defensor civitatis* (Cuenca 1998)¹⁷; y de ello también daban cuenta estas representaciones femeninas: recuérdese que el discurso judicial y el deliberativo, la práctica penal y el púlpito, estaban profundamente imbricados en el siglo xvii, porque la norma no podía concebirse de otro modo que en una relación dialéctica con la costumbre, a la que intentaba sujetar, a veces de modo profiláctico desde los pulpitos. El vínculo entre discurso religioso y judicial es tan amplio y profundo que en no pocas ocasiones confundieron sus objetivos, como queda claro en esta terrible afirmación de Martínez de la Parra en una plática destinada a disuadir contra el robo: «Y para predicarlo mudo, mejor le sirve de púlpito a un verdugo la horca» (Parra 1701: 225).

Así, aunque se encomiasen sus virtudes, las mujeres novohispanas de la élite seguían viviendo en una inferioridad jurídica e ideológica determinante; de modo que si hubo diferentes clases de mujeres en el México colonial hubo también diferentes representaciones de lo femenino: la mujer española y rica, la mestiza, la india o la negra; aunque cada grupo étnico, cada grupo socio-económico de mujeres realizó su inferioridad y sujeción de modos distintos y con distintos grados de participación en la cultura masculina. Se trata en última instancia de la actualización de la vieja misoginia medieval que no cambió ni siquiera con los nuevos aires del Humanismo renacentista; por el contrario, no falta quien argumente, incluso, que en esos luminosos tiempos hubo lugar para una regresión de la condición femenina, desde que la vuelta a los valores del mundo grecolatino renovó el prestigio del derecho romano, claramente desfavorable a las mujeres (Craveri 2014: 131); en el siglo xvi el jurista Jean Bodin, teórico del Estado absoluto, mostraba ecos de la norma romana al considerar «que éstas [las mujeres] debían ser apartadas de todos los lugares de mando y de decisión, de las asambleas públicas y de los consejos y que únicamente debían ocuparse de los asuntos propios de su sexo» (Bodin 1586: 365).

A final de cuenta no hay contradicción en esta doble ejemplaridad femenina; porque desde la ideología religiosa, incluso la científica de la época, la mujer es un animal instintivo y, por tanto, se le debe domar con castigos o con regalos, se le debe tratar como áspid peligrosa si no ha tenido el refinamiento de la cultura y, si lo ha tenido, entonces debe tratársele como un relicario de virtudes inverosímiles: en cualquier caso, se le ha de mantener siempre lejos del poder y de la justicia, y

¹⁷ Aunque con mayor seguridad lo encontraríamos en el *Ius commune* medieval. La palabra *miserabilis* aparece por primera vez en contexto jurídico en la constitución de Constantino, obligando a la intervención del emperador para proteger a los débiles (huérfanos, viudas, etc.); etimológicamente, miserable es toda persona necesitada de misericordia o conmiseración y, de modo técnico y para efectos judiciales, miserable es toda persona incapaz de valerse por sí misma.

siempre subordinada. Una lectura de un abanico de posibilidades de representación femenina ha sido posible aquí gracias al reconocimiento de que la ejemplaridad de los textos estudiados no siempre se resuelve de modo contrario, trayendo al discurso el paradigma femenino del vicio, sino también por un camino recto, mediante la representación de las virtudes que se han de persuadir; lamentablemente, los espacios para la virtud femenina que ofrecen los ejemplos semejantes del siglo XVII siguen siendo asfixiantes, hijos de una ideología patriarcal de largo aliento que debería esperar todavía siglos para comenzar a desaparecer.

BIBLIOGRAFÍA

- BAENA ZAPATERO, Alberto (2011). «Las mujeres españolas y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII)». En Jaime Contreras y Raquel Sánchez (coords.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 93-106.
- BAVEL, Tarcisio J. van (1994). «La mujer en san Agustín». *Estudio Agustiniano*, 29, pp. 3-49.
- BELLARMINO, Roberto (1610). *Declaración copiosa de la doctrina Christiana: para instruir los idiotas, y niños en las cosas de nuestra santa fe cathólica*. L. de Vera (trad.). Barcelona: Imprenta de Gabriel Graells y Gerardo Dotil.
- BODIN, Jean (1586). *De Republica libri sex*. Paris: Jacobo du Puys.
- BOOTH, Wayne C. (1983). *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CANGAS ARREOLA, Omar Daniel (2006). «El amor se volvió mujer. Las mujeres y el amor en el México colonial». *Avances*, 132, pp. 1-28.
- CASTILLO HERNÁNDEZ, Estela (2014). «Del sermón y sus excesos: aversión a las mujeres en la Nueva España del siglo XVIII». *Dieciocho*, 37, pp. 33-62.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro (1986). «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)». En Yves-René Fonquerne (ed.), *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 39-50.
- CHARTIER, Roger (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Claudia Ferrari (trad.). Barcelona: Gedisa.
- COE, Sophie D. y Michael COE (1996). *The True History of Chocolate*. London: Thames and Hudson, Ltd.
- CRAVERI, Benedetta (2014). «La contribución de las mujeres a una nueva forma de civilidad (ss. XVII-XVIII)». En Mónica Bolufer, Carolina Blutrach y Juan Gomis (eds.), *Educación los sentimientos, una mirada desde la historia*. Zaragoza: Institución Fernando «el Católico».
- CUENA BOY, Francisco (1998). «El Defensor Civitatis y el Protector de Indios: breve ilustración en paralelo». *Ius Fugit*, 7, pp. 179-195.
- FAYA, Alejandro (1632). *Summa de exemplos de virtudes, y vicios*. Sevilla: Francisco de Lyra.

- FLORENCIA, Francisco de (1955). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Ciudad de México: Academia Literaria.
- FOUCAULT, Michel (2003). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Tomás Segovia (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- GALLARDO ARIAS, Patricia (2011). «La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz». *Estudios de Historia Novohispana*, 44, pp. 77-111.
- GOLDBERG, Harriet (1998). *Motif-index of Medieval Spanish Folk Narratives*. Tempe: Arizona State University.
- GONZALBO AISPURU, Pilar (1998). «Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina*, 35-1, pp. 1-24.
- LAERCIO, Diógenes (1566). *De vita et moribus philosophorum libri X*. Lugduni: Antonio Gryphio.
- LEÓN, fray Luis de (1972). *La perfecta casada*. Genève: Femi.
- LÓPEZ BELTRÁN, Clara (2005). «Espiritualidad y moral en la cultura femenina. Charcas, siglo XVII». En S. O'Phelam Godoy y C. Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico. Siglos XVI-XIX*. Lima: IFEA, pp. 283-293.
- MADRE DE DIOS, Agustín de la (1986). *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano. Mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España*. Eduardo Báez (ed.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍ, Sacramento (2004). «El oficio de mujer en las obras de Juan Luis Vives y fray Luis de León». En Isaías Lerner, Roberto Nivel y Alejandro Alonso (eds.), *Actas del XIV Congreso de la AIH*. Newark: Juan de la Cuesta, II, pp. 375-381.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan (1701). *Luz de verdades cathólicas, y explicación de la doctrina cristiana, que siguiendo la costumbre de la casa professa de la Compañía de Jesus de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el padre Juan Martínez de la Parra, professo de la misma Compañía*. Barcelona: Juan Jolis.
- MAYOR, Juan (1633). *Magnum speculum exemplorum*. Douai: Baltazaris Belleri.
- MÉNDEZ, María Águeda (2001). *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- OLMOS, Andrés de (1990). *Tratado de hechicería y sortilegios*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ORTEGA, Sergio (1987). *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PALAFOX Y MENDOZA, Juan de (1994). *Ideas Políticas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ, Manuel (2008). *Historias y cuentos para la reforma de costumbres en Nueva España: Retórica del ejemplo en Luz de verdades católicas (1692-1699) de Juan Mar-*

- tínez de la Parra, S. J.* Aurelio González (dir.) [tesis doctoral]. Ciudad de México: El Colegio de México.
- PÉREZ, Manuel (2011). *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- PÉREZ, Manuel (2012). *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- PÉREZ, Manuel (2017). *Retórica del exemplum en discursos religiosos novohispanos del siglo XVII*. María Jesús Lacarra (dir.) [tesis doctoral]. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- PÉREZ, Manuel (2018). *Exempla novohispanos del siglo XVII*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- PLINIO SEGUNDO, Cayo (1624-1629). *Historia natural*. Gerónimo de la Huerta (trad.). Madrid: Juan González.
- PLUTARCO (1986). *Moralia*. Concepción Morales Otal y José García López (trads.). Madrid: Gredos.
- QUINTILIANO, Marco Fabio (1996). *De Institutio Oratoria*. Alfonso Ortega Carmona (trad.). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- RANKE-HEINEMANN, Uta (1994). *Eunuco por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Víctor A. Martínez (trad.). Madrid: Trotta.
- RILEY, Denise (1988). *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. Minneapolis: University of Minnesota.
- RÍO, Martín del (1608). *Disquisitionum magicarum libri sex*. Lugduni: Horatio Cardon.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (2010). «Cómo vio Palafox a las mujeres». En Ricardo Fernández Gracia (ed.), *Varia palafoxiana. Doce estudios en torno a don Juan de Palafox y Mendoza*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Thesaurus exemplorum Medii Aevi* [ThEMA] <<http://gahom.ehess.fr/index.php?434>>.
- THOMPSON, Stith (1955-1958). *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- TUBACH, Frederick C. (1969). *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- UTHER, Haus-Jörs (2011). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.
- VILLEGAS, Alonso de (1652). *Flos sanctorum*. Madrid: Melchor Sánchez.
- VIVES, Juan Luis (1947). *De officio mariti*. Madrid: Aguilar.

Recibido: 22/07/2019

Aceptado: 30/08/2019



DOBLE EJEMPLARIDAD DE LA MUJER EN DISCURSOS RELIGIOSOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVII

RESUMEN: La presencia de la mujer en discursos religiosos es asunto bien estudiado, aunque se ha insistido más en los poderosos tópicos misóginos que guían su representación, y menos en sus valoraciones positivas. En este artículo se exponen los resultados de un breve estudio retórico de las representaciones femeninas en discursos religiosos novohispanos, a partir de uno de los lugares del discurso donde es posible observar con mayor claridad su dimensión ideológica: la *argumentatio*, el lugar de las pruebas. Quintiliano había establecido tres modos en que la comparación ejemplar podía tener lugar en el discurso: en su relación de «semejanza» con la causa, en relación de «desemejanza» o el «ejemplo contrario»; la mayor parte de los tópicos misóginos religiosos —cuya observación ha sido dominante en los estudios al respecto— corresponden técnicamente a usos ejemplares contrarios a su causa, pero la representación femenina no se agota en estos tópicos pues falta una serie importante de representaciones semejantes, que muestran ya no los vicios de las mujeres sino sus virtudes deseables y su utilidad social. En cualquier caso, los espacios para la virtud femenina que encontramos en los ejemplos semejantes siguen siendo asfixiantes e injustos para las mujeres; aunque su observación permite completar el marco de posibilidades de representación femenina en discursos religiosos, y permite además determinar otro modo de realización retórica de dichas representaciones.

PALABRAS CLAVE: mujer, *exemplum*, retórica religiosa, Nueva España.

DOUBLE EXEMPLARITY OF WOMEN IN MEXICAN RELIGIOUS DISCOURSES OF THE 17TH CENTURY

ABSTRACT: *The presence of women in religious discourses is a well-studied issue, although more important emphasis has been placed on the powerful misogynistic topics that guide their representation, and less on their positive assessments. This article presents the results of a brief rhetorical study of female representations in Mexican Colonial religious discourses, from one of the places of discourse where it is possible to observe more clearly its ideological dimension: the argumentatio, the place of proofs. Quintiliano had established three ways in which the exemplary comparison could take place in the discourse: in relation of similarity to the cause, in relation of dissimilarity, or the opposite example; most of the religious misogynistic topics —whose observation has been dominant in the studies in this regard— correspond technically to exemplary uses contrary to their cause, but this does not includes all the possibilities of female representation because there is a lack of important series of representations used as straight or similar examples, which no longer show the vices of women but their desirable virtues and social utility. In any case, the spaces for feminine virtue that we find in similar examples remain asphyxiating and unfair to women, although its observation allows to complete the framework of possibilities of female representation in religious discourses, and also allows to determine another way of rhetorical realization of these representations.*

KEYWORDS: woman, *exemplum*, religious rhetoric, New Spain.

RECOGIMIENTOS FEMENINOS EN LA NUEVA ESPAÑA Y SU PAPEL COMO CÁRCELES PARA MUJERES MARGINADAS¹

ROBIN ANN RICE

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla – México

robinann.rice@upaep.mx

Una sociedad se articula por medio de sus esquemas moralizantes y punitivos. Los casos de mujeres en recogimientos virreinales mexicanos son un crisol que tal vez nos podría iluminar la vida cotidiana y sus prácticas ambiguas hacia la mujer en cuanto a estos esquemas. Desde sus inicios, los recogimientos de mujeres en la Nueva España son un síntoma de la relación problemática de ellas con la sociedad. Las mujeres eran una fuente de ansiedad en la sociedad novohispana: fueran religiosas o laicas, tenían que seguir estrictas reglas sobre usos y costumbres femeninos, a veces escurridizos (Hernández-Torres 2018-2019; Uribe 2016; Castillo Hernández 2014).

Los recogimientos eran baluartes multifuncionales. En ciertas épocas se destinaron únicamente al entrenamiento religioso místico, pero también impartieron clases de lectura, costura, bordado, cocina y otras destrezas femeninas a niñas (Howe 2008). Al mismo tiempo, funcionaron bajo otros criterios. Este estudio examina tres casos de mujeres aprisionadas en los recogimientos de Santa María Magdalena tanto de la Puebla de los Ángeles como de la Ciudad de México. El nombre de estos recogimientos es indicativo de una de sus principales funciones. La santa simbolizaba a la mujer pecadora, pero arrepentida y reformada. Por

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

ejemplo, las prostitutas o alegradoras penitentes podrían encontrar un lugar de refugio y protección para expiar sus malos actos. También, dado que no era aceptable que las mujeres vivieran solas, los recogimientos sirvieron para alojar a las solteras, casadas con problemas matrimoniales, divorciadas y viudas. Alojaron esposas de soldados o comisionados que se vieron en la necesidad de viajar a otras partes del mundo para cumplir con órdenes de las autoridades. Y por fin, hubo los que albergaban a las mujeres acusadas de mala conducta.

Habría que entender el término «delincuente» muy ampliamente, porque muchas de las mujeres encerradas forzosamente en estos recintos, si bien cometieron actos que incomodaron a las autoridades, no delinquieron en el sentido moderno de la palabra. Como afirmó Josefina Muriel, el pensamiento jurista del XVIII va creando un nuevo léxico: la palabra «delincuente» reemplazaría el término «pecadora», y las transgresiones serían contra la sociedad en lugar de contra Dios (1974: 116); pero esta distinción era muy borrosa en cuanto a las mujeres sancionadas. El propósito de este escrito es examinar los casos de tres mujeres: Mariana de la Cruz, Gregoria Piedra «la Macho» y Juana Rodríguez «la Paya». Mariana de la Cruz y Juana Rodríguez fueron sentenciadas al recogimiento de Santa María Magdalena en la Puebla de los Ángeles, que cambió su nombre a Santa María Egipciaca. Por su parte, Gregoria Piedra fue clausurada en Santa María Magdalena de la Ciudad de México. También se examinarán las supuestas transgresiones que suscitaron la condena de estas mujeres al olvido en los recogimientos. Por la desdibujada distinción entre «delito» y «pecado» en la modernidad temprana atlántica y por el estado social tan vulnerable en que vivían muchas mujeres, perdieron su libertad y bienestar físicos de un día para otro.

1. TIPOS DE TRIBUNALES

La mala conducta de los individuos era juzgada en los tribunales establecidos en la Nueva España: «el Tribunal de la Real Audiencia, con sus salas Civil y Criminal; el Tribunal de la Inquisición, para las faltas contra la fe y las costumbres»; seguía el «Tribunal de la Acordada que perseguía a los bandoleros» (Muriel 1974: 38). En los primeros tiempos, la Real Cárcel fue el destino para los condenados por la Real Audiencia; y en las cárceles preventivas, secretas y perpetuas acabaron los que fueron juzgados por el tribunal de la Inquisición. Josefina Muriel afirma que la mayoría de los crímenes contra la fe se castigaban públicamente, por ejemplo: «ir a misa con mordaza y vela en la mano; pasear por las calles con un sambenito; ir sobre un jumento por las plazas públicas con insignias vergonzantes; [...] recibir azotes en un Auto de fe», etc. (Muriel 1974: 38). Durante los juicios contra la fe, la Inquisición perseguía delitos contra brujas, curanderas y

hechiceras. En cuanto a crímenes contra las costumbres, «la Inquisición castigaba a las [mujeres] bígamas, a las amancebadas y a las adúlteras» (Muriel 1974: 39); y en el siglo xvii, muchos de estos castigos se llevaron a cabo en recogimientos. Sin embargo, en el siglo xviii «la mayoría de las mujeres delincuentes eran remitidas por todos los diferentes tribunales que existían en Nueva España [los del Real Audiencia y la Inquisición] a cumplir sus sentencias en los recogimientos» (Muriel 1974: 39). Las condenas interminables en los casos examinados son a causa de esta confusión entre la justicia secular del Estado y la eclesiástica. A veces, los expedientes se intercambiaban entre los distintos brazos jurídicos sin poder desenredar el número de años de condena ni la severidad del quebrantamiento social.

El arzobispo Lanciego y Eguílaz avisó al Rey en la segunda década del siglo xvii que las mujeres perdidas del Hospital de la Misericordia podrían ser atendidas en otro lado y que quería cambiar el giro de aquel lugar para mejor recoger «mujeres casadas discordes con sus maridos». Quería salvaguardar la familia y su estrategia incluía amparar a las mujeres o más bien «castigarla[s] para que corrigiera[n] su conducta». A fin de cuentas, una vida de «austeridad conventual» les daría el tiempo para reflexionar «sobre sus faltas para con el marido y los hijos, y darles la oportunidad de perdonar o ser perdonadas» (Muriel 1974: 58). Las mujeres pedían el divorcio más frecuentemente que los hombres por motivos de «malos tratos, amenazas de muerte, golpes, insultos públicos y privados, adulterio» (Muriel 1974: 64), además de las causas normales relacionadas con falta de apoyo económico y cierta proclividad a los vicios. Castigadas más frecuentemente por pequeñas faltas que los hombres, las mujeres eran demandadas por «adulterio, negación a hacer con ellos vida maridable, o abandono en sus deberes del hogar» (Muriel 1974: 64). Las infracciones más nimias se castigaban con frecuencia especialmente entre los grupos de mujeres de color. Sin embargo, lo que funcionaba en el siglo xvii, ya se había deteriorado por las últimas décadas del xviii: «El trabajo como ocupación honesta y remunerada que se efectuó en las primeras décadas [en los recogimientos], fue siendo sustituido por un cruel trabajo forzado sin compensación alguna» (Muriel 1974: 155). Había llegado a tal extremo el maltrato en los recogimientos que, en las diligencias, quedó claro que la vida en la cárcel pública era más deseable que en aquellos, porque en la cárcel «el trabajo era remunerado y voluntario en tanto que en el recogimiento estaban obligadas a “hilar diariamente cuatro onzas de algodón” so pena de azotes» (Muriel 1974: 155).

Casarse o hacerse monja requería de una dote y podría conllevar otro tipo de problemas. El ejemplo famoso del convento como verdadero recogimiento es el de sor Juana Inés de la Cruz, quien pudo entrar en la Orden de Santa Paula o los jerónimos gracias a un generoso benefactor que pagó su dote. No obstante, fue asediada por todos lados: si los fastidios no provinieron de su confesor, se originaron por las tareas fastidiosas del convento o por las censuras del arzobispo y la

santa Inquisición. Existía en otras latitudes la tercera vía, una vida religiosa femenina comunitaria sin la jurisdicción masculina. A partir del siglo XII, las beguinas causaron un escándalo porque prescindieron de la autoridad eclesiástica para fundarse y proliferarse en casas. En la Nueva España, sucedió algo semejante con los «beaterios», casas donde mujeres laicas, que tuvieran una inclinación religiosa, vivían en grupos y practicaban su propio estilo de religiosidad. En general, les culparon de relajación moral, en muchos casos, sin fundamento. Otro ejemplo de esta conducta «libertina» que no pedía la intervención de los jerarcas eclesiásticos fueron las mujeres que hacían fiestas religiosas espontáneas en sus casas. Personas privadas frecuentemente tenían altares en sus casas y organizaban ahí fiestas «religiosas» que se conocieron como «oratorios». Estos jolgorios comenzaron como celebraciones pías, pero poco a poco fueron subiendo de tono.

2. MARIANA DE LA CRUZ

(BIBLIOTECA PALAFOXIANA, MS. [*PAPELES VARIOS*], ff. 266R-272R, BP: R475)

Muchas veces, mujeres devotas organizaban oratorios o fiestas para celebrar algún santo importante en su comunidad. Un ejemplo es el caso de Mariana de la Cruz, mulata libre, que fue recluida en Santa María Magdalena en la Puebla de los Ángeles por haber organizado una de estas celebraciones en su casa, en mayo de 1649. En este caso, la mujer organizó un novenario para conmemorar el día de la Santa Cruz. Los mulatos y mestizos tenían una predilección por esta festividad que se ha celebrado desde el siglo IV y es conmemorada el 3 de mayo. Su castigo fue devastador: dictaminaron prender «el cuerpo» de Mariana y «la ponga presa en el recogimiento de Santa María Magdalena» de la Puebla de los Ángeles y la encargaron a la «madre tutora» de tal recogimiento. También, confiscaron y embargaron todos sus bienes, que fueron abonados al tribunal eclesiástico o al recogimiento.

Una nota sobre el recogimiento de Santa María Magdalena, fundado entre 1580 y 1603 para «señoras nobles y prostitutas arrepentidas», hasta mediados del siglo XVII, el recogimiento fue semejante al de las monjas penitentes, puesto que llegaban por voluntad propia y con un interés sobrenatural. Con el tiempo, arribaban mujeres condenadas a un recogimiento forzado por tribunales eclesiásticos y civiles (Muriel 1974: 154). Como es natural, las religiosas que podían pagar la dote acudieron a conventos que no tenían esta doble función de recogimientos y cárceles. Se podría declarar lo mismo sobre señoras nobles, tal vez viudas, o las que se depositaron ahí en «resguardo» por sus maridos.

En total, ocho hombres testificaron en contra de Mariana, también implicando a otros en el supuesto «jolgorio»: siete mulatos libres y un español. Solo uno

de los testigos, el español, supo firmar su nombre. Los sucesos que no variaron de testigo en testigo y son descritos palabra por palabra casi idénticamente son los que se relatan a continuación. Con el supuesto permiso del «señor obispo provisor», en el oratorio de la casa de Mariana, los testigos observaron un altar que tenía por frontal una sobrecama. Todo estaba muy bien aderezado, con muchas velas de sebo, una cantidad copiosa de flores y ramilletes, y una insignia de la Santa Cruz. La reunión estuvo amenizada por música durante toda la celebración. Incluso, todos coincidieron en que los participantes cantaban y bailaban durante el evento con mucho «escándalo y alboroto». En la calle, hubo fuegos, cohetes y luminarias. Por el elevado costo de ofrecer una fiesta con tantas galas y entretenimiento, se repartió, entre los entusiastas en la fiesta, el sufragio de los otros días del novenario. Para exculpar a Mariana o a sí mismos de la imputación, todos remarcaron que habían oído a alguien decir que el «señor obispo provisor» habría dado licencia para hacer la fiesta. Por esto, habían disfrutado del convivio sin preocupaciones. El único que habría sentido una supuesta «incertidumbre» por asistir fue el español, tal vez un testigo manipulable por ser compatriota de los jueces que, con verdadera consternación o no, reaccionó de esta manera, según su declaración: «Y maravillándose este testigo de cómo, contraviniendo a edictos del Santo Oficio y del señor obispo provisor, se tenía aquel novenario, y preguntando si tenía licencia, dijo Nicolás de Ribera, mulato músico que vive en el solar de don Juan Tello, como había licencia del señor provisor pues confiaba en esto, asistió y se divirtió».

Los mulatos libres y el español que testificaron en el caso implicaron a otras personas en la fiesta, incluso, nombrando los que se encargarían del subsidio de las celebraciones de los otros días del novenario. Según los testigos, las siguientes personas fueron acusadas de participar y, algunos son, también, los que patrocinaban los otros días de las fiestas. Los acriminados por los ocho testigos de asistir y asentir a apadrinar un día del novenario son: Teresa de Canales, negra esclava de Canales, el cirujano; Nicolás del Puerto, esclavo de Diego de Coca; Vicente Montejo, mulato libre que vive en Analco; Teresa, negra esclava de Juan de Vargas; Ana, mulata esclava de Diego Pérez, notario del Santo Oficio; María, mulata esclava de Diego Pérez, notario del Santo Oficio; Miguel, indio, candelero que vive en San Pablo; una mestiza llamada Ana. Pese a su condición humilde, un testigo apunta a que había cierto concurso entre los voluntarios patrocinadores a intentar superarse en elementos festivos en los días sucesivos. Además, si tomamos en cuenta que los costos del primer día corrieron por cuenta de Mariana misma, los otros ocho días habrían de ser financiados por cinco mujeres y tres hombres. La mayoría son esclavos. La advocación a la Santa Cruz fue grande si se toma en cuenta el gasto enorme que significaba el patrocinio de estas fiestas por esclavas y por personas de oficios humildes.

Pareciera que estas ostentaciones de la fe serían positivas —que la evangelización rendía sus frutos entre los indígenas, pero también entre otras etnias—, pero el caso fue otro. Por «un intento de motín y otros actos de sedición por parte de negros y mulatos esclavos, [...] había muchos negros presos en la cárcel de México y se habían descubierto “grandes maldades y aún, a las vueltas, muchas negras y negros hechicheros”» (Mauléon 2018: 22). Para evitar que Puebla tuviera los mismos problemas, en 1612, se pregonó que los negros y mulatos, libres o esclavos, no podían llevar armas o formarse en grupos para cantar, hacer cofradías, bailar o ir más de tres a la vez. Específicamente, para la «fiesta de la Cruz» habría capitanes y oficiales alistando a sus subordinados para cuidar el orden en este día y en las procesiones de Semana Santa (Mauleón 2018: 22-23). Lo sorprendente es que la prohibición comprendía «actos públicos y privados que incluían danzas, bailes y juegos» (Mauleón 2018: 21). Un aliciente sustancial para estimular estas detenciones fue el pago de un peso de oro por «cada negro o mulato aprehendido» (Mauleón 2018: 21). Seguramente, después de la condena de Mariana, perseguirían a los negros y mulatos que habían sido testigos o asistentes al oratorio y así conseguirían su peso de oro.

La parte más notable y grave de este caso es la completa devastación material y social de Mariana de la Cruz. La esclava libre tenía una casa amplia porque contaba con una pieza únicamente para su oratorio y altar. Además, su situación económica le permitió costear el primer día de la fiesta con todos los lujos que se detallaron anteriormente. Con la condena, Mariana perdió todos sus bienes. Los casos son los únicos registros que se tienen de personas como Mariana y, después de su condena y sus subsiguientes desgracias, no se ha encontrado archivo alguno que la vuelva a mencionar.

3. GREGORIA PIEDRA «LA MACHO»

(AGN, INQ., 1.349, EXP. 28, FF. 336-344)

Gregoria Piedra, alias «la Macho», tenía un pasado problemático pero el 21 de marzo de 1796, precisamente el Lunes Santo, su suerte se le acabó. En cuatro ocasiones había estado presa en la cárcel de la ciudad por vestirse como hombre, por pleitos y constantes participaciones en trifulcas. También, en el pasado, la habían atrapado en la iglesia del Sagrario por recomulgadora: tras comulgar vestida de hombre, había regresado para recibir el sacramento en ropa de mujer. La acusaron de tener intenciones de vender las cédulas en la calle. Anteriormente, durante tres meses, estuvo presa en la más lúgubre prisión de la Ciudad de México, la Acordada. Ahí, encerraban a bandidos, salteadores y criminales de todo tipo, miles de los cuales, terminaron en el patíbulo. Como indicativo de su estado precario, se

sabe que había estado un tiempo en el hospicio de pobres. Nació en la Plazuela de las Vizcaínas en la Ciudad de México permaneciendo por aquella zona, pero cambiando frecuentemente de casa. Nunca hay mención de familiares.

«La Macho» era una mulata, prieta, hombruna en ademanes, con cara, cuerpo y manera de andar propio de los hombres. Tenía el pelo ondulado y en sus brazos y otras partes del cuerpo llevaba tatuajes con pinturas, símbolos y signos. En trajes de hombre, pero también, a veces, de mujer, normalmente se relacionaba más con las féminas por tener cierta «inclinación» hacia ellas. Ella aseguró que, por algún tiempo, había sido soldado en el regimiento de los pardos y, a veces, decía que había estado en el de caballería. Jugaba en la calle a la pelota, picado —un juego parecido a los dardos— y rayuela.

Gregoria alternaba su vestuario entre ropa de hombre y de mujer, pero la mayoría de las veces, se la recuerda vestida de hombre. Representa el caso de una mujer que, por un lado, importaba tan poco al sistema, que ninguna corte de justicia —ni la eclesiástica ni la secular— sabía el porqué de su castigo. Todo empezó el Lunes Santo, el 21 de marzo de 1796, cuando una mujer nombrada María Vicenta Vargas, habitante de una pajería, que no sabía contar, leer, firmar su nombre y juró no tener conocimiento de su edad, reportó que había observado que «cerca de ella, comulgó [...] en traje de hombre, una mujer nombrada Gregoria, y que inmediatamente que recibió la Sagrada Forma», tapó su cara con una mano y «con disimulo [...] la sacó de la boca [...] [con] sus sacrílegos dedos». La denunciante «se la encaró en acción de admiración y sorpresa, y al instante, se levantó la dicha Gregoria». Después, «la Macho» se volteó e hizo una seña con la mano a un muchacho, descrito como mediano, descalzo, pelón, de calzoncillo de cuero, que se levantó y salieron corriendo de la iglesia, riéndose. Cuando se habían huido del recinto, la mujer quitó de su cabeza una tela ancha —pintada en imitación a las de la China— que había usado como mantilla pese a su ropa de hombre.

Por esta acusación, días después, un sargento del regimiento del comercio, Joseph de Acosta, la capturó y la entregó a Juan Francisco de Anda, gobernador de la Real Sala del Crimen, quien la mandó a la Real Cárcel de Corte y, a la vez, pidió que se le informase al santo tribunal de la Inquisición, al cual consideró correspondía el conocimiento de este delito, por ser sospechosa en la fe. La detención se realizó el Viernes Santo, 25 de marzo de 1796, cuando la observaron en traje de hombre acompañando a los otros mirones, viendo pasar la procesión de aquel día. Se burló de ella e intentó soplar la vela de una participante para apagarla, mientras se reía con el muchacho de la iglesia.

Unos días después de su aprehensión, los inquisidores Mier y Bergosa pidieron al prefecto de cárceles un reporte secreto sobre el pasado de la mujer. En diciembre de 1796, el presbítero Agustín Montejano, capellán de la Real Casa de Santa María Magdalena, recogimiento en la Ciudad de México, recibió la entrega

de la Cárcel de la Corte, una mujer de nombre Gregoria Piedra, alias «la Macho», condenada a ocho años de detención. Extrañamente, en 1797, el mismo capellán Montejano escribe a los inquisidores Mier, Bergoza y Prado que la encarcelada había pasado dos meses otra vez en la Cárcel de la Corte porque había armado un escándalo en el recogimiento por estar separada de las demás mujeres. Ahora, la habían regresado a Santa María Magdalena y el presbítero reportó que uno de los jueces le había dicho que Gregoria venía «a disposición del Santo Tribunal». Para no cometer un error en el *Libro de entradas*, suplicó saber si era correcto este dato, pues no quería «ocasionar algún trastorno en este asunto».

Los inquisidores no contestaron hasta enero de 1798 sobre si su encarcelamiento venía por parte suya y reconocieron que «no resulta cosa alguna contra Gregoria Piedra». Unos días después, los mismos inquisidores Mier, Bergoza y Prado solicitaron que registrara que no estaba ahí por petición suya, pero que sería conveniente investigar si había delito que se pudiera perseguir: la razón, el tiempo de condena y quién le había acusado. A seis años de aquella fecha, en 1802, la santa Inquisición dictó «con atención a que por sus actuaciones no resulta probado crimen alguno de su privativa jurisdicción». En enero de 1805, los inquisidores ordenaron que se asentara en el registro que las denuncias habían sido «despreciadas». En marzo de 1806, los inquisidores Prado y Alfaro aclararon que Gregoria no estaba en el recogimiento por «disposición del Santo Oficio» y suplicaron a Thomas Calderón, gobernador de la Real Sala, esclarecer esta confusión y proporcionar más información sobre el caso a la corte secular y descubrir cuál era el tiempo de condena. Doce años después de aquellos Lunes Santo y Viernes Santo de 1796, en 1808, el presbítero Montejano, capellán del recogimiento de Santa María Magdalena, de nuevo, devolvió «los autos formados por la Real Sala, remitidos por su Gobernador al Tribunal [...] a que Gregoria Piedra está expedita [liberada] por lo correspondiente al Santo Oficio, con atención a que, por sus actuaciones, no resulta probado crimen alguno de su privativa jurisdicción». Durante sus años de clausura, negó enteramente las acusaciones en su contra y notaron que rezaba el rosario y se encomendaba a los santos. Además, tiempo después de la condena, María Vicenta Vargas aclaró que un sacerdote de la iglesia del Sagrario le había instado a acusar a «la Macho» de aquellos delitos.

El caso de Gregoria es un ejemplo del olvido en que cayeron algunas reclusas en los recogimientos. Por haberse prácticamente criado solas, no tenían profesión, conocimientos de usos y costumbres, y siempre estaban en peligro de caer en malas prácticas. Asimismo, su acusadora inicial, María Vicenta, es un ejemplo del abandono en que habían crecido muchas mujeres: analfabetas, sin saber contar, e ignorantes de su propia edad. Además, las cortes seculares y eclesiásticas intercambiaron los autos sobre su caso durante años sin el más mínimo interés en ella. Si la habían mandado a la cárcel en el pasado por vestirse de hombre, tal vez la

acusación por parte de María Vicenta fue falsa y solo un pretexto para deshacerse de una molestia social.

4. JUANA MARÍA RODRÍGUEZ «LA PAYA»

(AGN, CÁRCELES Y PRESIDIOS, 15, EXP. 8, FF. 45-90)

El 16 de marzo de 1794, a medianoche, Juana María Rodríguez «la Paya» murió repentinamente en la casa de recogimiento de Santa María Magdalena en la Puebla de los Ángeles, por «haberle ahogado la sangre». Pese a todas sus súplicas ante las autoridades para pedir clemencia por su mal estado de salud, estas no se enteraron de su muerte hasta cuatro meses después. Las acusaciones en su contra de amancebamiento con dos hombres casados sucesivamente se iniciaron en agosto de 1789, y a pesar de sus explicaciones y justificaciones, mientras los hombres salieron como víctimas, ella se quedó a morir en el recogimiento sin los necesarios cuidados médicos.

Casi tres años después de su condena, «la Paya» llegó ante la corte para rogar por una reducción de su sentencia. En primera persona, duplican su versión de la historia. Ella nació, se entiende, en España, donde se casó muy joven, «en lo más tierno de mi edad», con don José Román, quedando viuda después de dos años y medio, y «permitió mi suerte quedar por su falta, en una lamentable constitución». Arribó a México con su madre y su hermana, ambas tan enfermas que era «indispensable pasar a la corte de México para facilitar su curación». Tenía que sostenerlas sola, una labor tan difícil para la que ella denominó «una infeliz mujer». Con el pretexto de que ella hiciera unas camisas y que se encargara del «cuidado y aseo de su ropa», don Torcuato Montellano, alcalde mayor de Tepeaca, pudo entrar en la casa habitada por ella, su madre y su hermana. Después de un tiempo, él notó su «recato, modestia y recogimiento» y le propuso matrimonio, por lo cual «celebramos solemnemente esponsales, bajo cuyo supuesto, tuve ilícitos comercios con él, esperando siempre el cumplimiento del pacto que celebramos». Reconoció ella que se había rendido a él confiada en la promesa de matrimonio que le había brindado.

Vivieron en este estado por un año, tiempo en el cual, según «la Paya», vivió llorosa y triste por la tardanza del casamiento. En esto, llegó a sus manos una carta de su legítima esposa que vivía en España y, siendo ella una «mujer amante, apasionada y celosa a causa de un desengaño, todo se tornó en disgusto, azares, pleitos y sinsabores», pues, «la Paya» no sabía de su estado conyugal. Por el enojo, arrastrada por su pasión, trató de picarle sus ojos y, finalmente, ella se alejó de él y él regresó a España.

Esta gran tragedia en la vida de Juana habría podido pasar desapercibida para el mundo extramuros familiar, pero tuvo la mala fortuna de toparse con don José

Pioquinto Hernández, vecino de México. El 12 de agosto de 1789, llegó muy contrito a la corte para alabar a «la gran prudencia de Vuestra Señoría intimarme la separación de la amistad que, como hombre frágil, he mantenido con doña Juana María Rodríguez Calvo». Él insistió que «yo, en puntual obediencia, he procurado solicitar [...] que la susodicha [...] entre [en] un colegio», o sea, un recogimiento. Tuvo tanto aplomo ante los jueces que se atrevió sugerir que sea el «Colegio de Nuestra Señora de Belén [...] u otro que le parezca a Vuestra Señoría». Insistía José Pioquinto en que tal amistad lo alejaba de su matrimonio y, por ello, con el recogimiento de doña Juana se proponía que: «yo libremente, sin este obstáculo, tome a mi esposa la que aguarda para unirse conmigo». Por lo pronto, él se comprometió llevarle al recogimiento:

[...] sus alimentos, y demás necesarios para evitar el que, separada yo de su amistad, tome otras nuevas, y cometa más ofensas a Dios coloreada su malicia con suponer faltarle lo necesario para su manutención a lo que en manera alguna quiere [hacerse frente] sino que lo que pretende es el quedar con libertinaje y sin subordinación ninguna.

Claro, él no cumplió con este compromiso de mantenerla durante su calvario en el recogimiento, sino más bien le creó más problemas.

Durante su testimonio, reivindicando su estado vulnerable ante los encantos de una mujer, Pioquinto la inculpó ante las autoridades. Como si fuera algo insólito, criticó a Juana porque «no tiene ningunas facultadas para sostenerse» y, rencorosamente, espetó: «pues aunque quiere aparentar las tiene en su patria, estoy informado no tener cosa alguna, y que abrigada de este supuesto falso, pretende vivir a su salvo conducto». Por medio de este alegato, se redimió a sí mismo, pero condenó a «la Paya» al recogimiento; y aún más, al olvido al afirmar: «en fuerza de la intimación de Vuestra Señoría y la que me asiste como cristiano para reunirme con doña María Francisca Álvarez, mi legítima mujer, me es preciso practicar las diligencias oportunas a la separación de doña Juana y a la reunión de mi esposa».

El documento estipula que «en aquel acto, y a presencia del mismo señor regente, del capitán de la Real Sala del Crimen, don Vicente de Elizalde, y del comisario Joseph María Martínez, convinieron en reunirse a su matrimonio, obligados de prudentes, cristianas consideraciones, ofreciendo doña Francisca dar para lo sucesivo a un total olvido sus agravios». Tal vez la esposa engañada no fue tan feliz como los comisarios quisieran dar a entender, pues el documento patentiza: «en este concepto expusieron que, aunque la susodicha se regresaba a la casa de su hermana doña Antonia de Álvarez mujer de don Joseph María Quijano, que la acompañaba, a la noche había de ir a ella don Joseph Pioquinto». El supuestamente muy arrepentido y afligido Pioquinto dio a entender a la señoría que la única

manera de cumplir esto fuera mandar a Juana al recogimiento de Santa María Egipciaca (anterior al arribo de Fernández de Santa Cruz, se denominaba Santa María Magdalena) en la Puebla de los Ángeles a una condena de seis años.

Después de haber tolerado tres años de recogimiento, doña Juana María insistió en que la indultaran porque había prometido:

que hago y cumpliré de no volver a esa ciudad ni sus contornos, de vivir con el mayor recato y honradez, y no dar la menor nota de mi persona. Parece son méritos capaces a que la integridad de Vuestra Excelencia tenga de mí misericordia como lo imploro, pues, aunque la sentencia tiene arbitrio para conmutarla haciendo que salga a una casa particular de las muchas que hay en esta ciudad honra.

Además, reveló que era el mismo pecador, Pioquinto, el que le había acusado por adulterio. «La Paya» subrayó la injusticia en la determinación de recluirla pues, resaltó que «el sujeto de quien se me acusó adulterio se halla reunido a su matrimonio desde el instante que se me remitió a este destino sin enturbio en su matrimonio, en paz y tranquilidad». Por esto, ella también insistió en su absolución. Si ellos están «viviendo una paz tranquila en que me hago juicio que este agravio está perdonado y absuelto, y por consiguiente, lo debe estar el mío, pues contra mí no hay parte que pida».

En enero de 1794, varios médicos advocaron a su favor para que pudiera cuidarse en una casa privada para recibir el alivio y la medicina correctos: dos médicos, de pública aprobación por el real tribunal del proto-medicato del reino del procurador de pobres de la curia, la clasificaron como: «Epiléptica-histérica y se halla su sangre con un humor salso scorbútico de suficiente consideración». En los diccionarios de la época, la epilepsia está definida como: «una enfermedad llamada gotacoral por ser una gota que cae sobre el corazón». Histérico, mientras tanto, designan «mal de madre» una enfermedad que causa una sensación de sofoco y es más común en mujeres.

En el primer caso de «amancebamiento», Juana y Torcuato habían hecho «esponsales» o una promesa de mutuo acuerdo de casarse. Los burócratas españoles frecuentemente sostuvieron nuevas relaciones durante su estancia en la Nueva España y, en muchas ocasiones, cometieron bigamia por la poca esperanza que guardaban de regresar a España con sus esposas legítimas. Juana estaba desesperada porque tenía que mantener a su familia sola, sin las oportunidades adecuadas. La ofendida, en la relación con Torcuato, había sido ella.

Fue Pioquinto el que la acusó con un religioso porque su esposa lo acusó a él ante las autoridades; y él, con el afán de evitar prisión, hizo todo lo posible para manipular la imputación y lograr echarle la culpa a una mujer que, sin saberlo, había vivido amancebada con el español burócrata. Fue por esta razón que él

informó a las autoridades de su anterior relación con Torcuato, y la acusó de haber abusado de su «fragilidad» como hombre para alejarlo de su esposa. Juana María fue condenada por la Real Sala a seis años de recogimiento, pero murió antes de poder ser enviada a una casa privada para recibir los cuidados médicos adecuados. Pioquinto salió airoso: recuperó a su esposa y demostró su inocencia.

5. CONCLUSIONES

En un inicio, los recogimientos tuvieron funciones muy claras en la Nueva España: primero, fomentar la dedicación religiosa por la vía contemplativa; segundo, inculcar buenas costumbres femeninas en las mujeres —como costura, cocina, pintura y tal vez algo de lectura y escritura—; y tercero, encerrar a las mujeres pecadoras/delincuentes para que pudieran arrepentirse de sus vidas erradas y reformarse. En caso de que una mujer se quedara sola —por viudez, divorcio o la lejanía de su pareja—, podría salvaguardar su buena fama por medio de la reclusión.

Poco a poco, las mujeres rebeldes, marginadas o malentendidas, se internaron en estas instituciones durante años y años, con sus expedientes extraviados entre la corte secular y la eclesiástica, sin haber hallado pecado/delito alguno, pero para guardar el orden público, no podían permitir las infracciones a los usos y costumbres de la época. De los tres casos revisados aquí, las mujeres perdieron lo poco que poseían y se encontraron en una maraña burocrática que las ahogó. En el caso de Mariana de la Cruz, ella es culpable de usar bailes y canciones para celebrar alegremente el día de la Santa Cruz, fiesta muy popular en la población mulata y negra de la Nueva España. Tal vez se le aplicó todo el peso de la ley por la promesa del peso de oro de recompensa por cada negro o mulato esclavo o libre capturado por frecuentarse en grupos. Gregoria Piedra «la Macho» fue una joven hombruna que se crió sola y jugaba, hacía travesuras en la calle. Por vestirse como hombre y, tal vez, por ser mulata, sus travesuras no se toleraron. Además, su disidencia genérica habría sido un serio agravio contra la sociedad. Juana María Rodríguez «la Paya» era española, pero esto no le ayudó en nada. Juana era una mujer sola que mantenía a su madre y hermana, las dos enfermas. Cuando tuvo relaciones con Pioquinto, él le acusó de amancebada para poder reunirse con su esposa y así evitar posibles incriminaciones contra su persona. Mientras él salió airoso, ella fue recluida en un recogimiento, donde murió años después, enferma y olvidada. Las ansiedades sociales que crearon mujeres que no guardaron las normas de una vida dócil, obediente al interior de la casa, se perdieron entre los muros del recogimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN – México), Cárceles y Presidios, 15, exp. 8, ff. 45-90. *Juana María Rodríguez «la Paya»*.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN – México), Inq., 1.349, exp. 28, ff. 336-344. *Gregoria Piedra «la Macho»*.
- BIBLIOTECA PALAFOXIANA, ms. [*Papeles Varios*], ff. [266r-272r], [BP: R475]. *Mariana de la Cruz*.
- CASTILLO HERNÁNDEZ, Estela (2014). «Del *sermón* y sus excesos. Aversión a las mujeres en Nueva España del siglo XVIII». *Hispanic Enlightenment*, 37.1, pp. 33-62.
- HERNÁNDEZ-TORRES, Yolopattli (2018-2019). «Violencia contra mujeres embarazadas a finales del virreinato mexicano: los ideales ilustrados del Diario de México se confrontan con el hambre, la enfermedad y la muerte». *Géneros. Revista de Investigación y Divulgación sobre los Estudios de Género*, n.º 24, época 2, año 25, pp. 9-28.
- HOWE, Elizabeth (2008). *Education and Women in the Early Modern Hispanic World*. London/New York: Routledge.
- MAULEÓN, Gustavo (2018). «Acerca de “los bailes y juntas de negros y mulatos” en la ciudad de Puebla de los Ángeles (siglos XVI-XVII)». *El pregonero de la ciudad*, Nueva Época, 18, pp. 21-25.
- MURIEL, Josefina (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- URIBE URAÍN, Victor (2016). *Fatal Love: Spousal Killers, Law, and Punishment in the Late Colonial Spanish Atlantic*. Stanford/California: Stanford University Press.

Recibido: 10/06/2019

Aceptado: 20/08/2019



RECOGIMIENTOS FEMENINOS EN LA NUEVA ESPAÑA
Y SU PAPEL COMO CÁRCELES PARA MUJERES MARGINADAS

RESUMEN: El propósito de este trabajo es examinar el papel de los recogimientos en la Nueva España como cárceles femeninas, en los siglos XVII y XVIII. Por medio de la inspección y el análisis de tres casos de mujeres aprisionadas, dos en el recogimiento de Santa María Magdalena de Puebla y una en Santa María Magdalena de la Ciudad de México, se demuestran la persecución y la condena de mujeres por nimiedades sin distinción entre actos pecaminosos y actos delictuosos. Hubo una confusión entre la justicia secular y la eclesiástica que provocó el olvido de estas personas por años en el encierro.

PALABRAS CLAVE: recogimientos, Inquisición, mujeres, Nueva España, justicia.

*FEMALE RECOGIMIENTOS IN NEW SPAIN
AND THEIR ROLE AS JAILS FOR MARGINAL WOMEN*

ABSTRACT: *This work's purpose is to examine the function of New Spain recogimientos and their functioning as female prisons in the 17th and 18th centuries. Through an inspection and analysis of three cases of women locked up in two recogimientos, that of Santa Maria Magdalena in the cities of Puebla and Mexico City, the text demonstrates the persecution and sentencing of women for trifles without distinguishing between sinful and unlawful acts. There was a confusion between secular and ecclesiastic justice which provoked the disregard of these people for years in jail.*

KEYWORDS: *recogimientos, Inquisition, women, New Spain, justice.*

DE DUENDES ENAMORADOS. TRATAMIENTO TRADICIONAL DE UN MOTIVO EN UN CASO RECOGIDO POR EL SANTO OFICIO NOVOHISPANO¹

CLAUDIA CARRANZA

El Colegio de San Luis – México

claudia.carranza@colsan.edu.mx

Entre los expedientes del Santo Oficio de la Nueva España no son pocos los casos que se registran sobre duendes y sus apariciones en diferentes geografías de América. Uno de ellos, recogido en el siglo XVIII, da cuenta del testimonio de María de la Trinidad, mujer avecindada en Guatemala quien afirmaba que un duende la seguía y se comunicaba con ella. El caso se conforma de los elementos narrativos y discursivos que suelen caracterizar a los diminutos personajes y las historias que en torno a ellos se producen, pero sobre todo también subraya la situación desesperada en la que se veía la mujer de ciertos grupos en la época.

Los duendes son seres ambiguos cuya definición circula entre el paganismo y la demonología, lo que probablemente ha provocado que en ocasiones se les otorgue la atención curiosa o bien la negación ante el temor de una posible invocación. Coincido con José Manuel Pedrosa cuando señala que son

como todo el mundo sabe, personajes instalados sobre todo en el imaginario popular, en los márgenes de la cultura oficial y de la religión institucional. No muestran el currículum legítimamente abultado del demonio, ni las funciones ejemplarizantes —a veces plenamente aprovechables para los usos religiosos

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

ortodoxos— que se podía dar a los fantasmas o a las ánimas en pena. Los duendes son criaturas más variables, más fugaces, menos previsibles. También menos poderosas, más menudas y, por tanto, menos inquietantes. Con los duendes nunca supieron muy bien qué hacer los teólogos, los filósofos, los naturalistas de antaño (2006b: 110).

Han sido pocos los que se han atrevido a desmenuzar a estos seres, con más frecuencia se ha preferido catalogarlos y dar cuenta de sus apariciones, o bien describirlos, por lo regular con una actitud insegura, titubeante, mezclándolos con otros monstruos, o bien protegiéndolos bajo un imaginario sostenido por la tradición.

El único, en el ámbito hispánico, que intentó con seriedad hablar de ellos fue fray Antonio de Fuentelapeña a mediados del siglo XVII, uno de los últimos tradadistas que seguía la línea de otros tantos autores de misceláneas renacentistas, como Torquemada o Pedro Mexía. Este autor dedicó un amplio tratado al nacimiento de los duendes, a su calificación y a su explicación. Su ensayo, titulado el *Ente dilucidado*, puede verse como una obra de la crisis, y aquí vuelvo a citar a José Manuel Pedrosa cuando dice que:

Sobre todo, porque se trata de uno de los últimos intentos sistemáticos que emprendieron los *intelectuales* que se resistían a entrar en la modernidad de apuntalar su mundo mágico y sobrenatural, voluntariosamente sostenido sobre los pilares de la fe, ante los avances desestabilizadores de la razón y de la ciencia que se dibujaban ya en el horizonte. Un intento de reforzarlo, paradójicamente, con los instrumentos de la razón, o de lo que se pretendía que era la razón, si por tal puede entenderse —pues se trataba, en realidad, de una especie de imaginada razón tomista de raíz medieval— la acumulación de «pruebas» y de más «pruebas» como aquellas con las que Fuentelapeña aspiraba a *probar* justamente los fenómenos más *improbables* que pueda haber (2006b: 110).

Fuentelapeña, como señala Pedrosa, intentaba por todos los medios diseccionar lo inasible, por lo menos en el espacio físico, es decir, se introduce en un campo metafísico —de hecho uno de los puntos que aborda en su tratado es la posibilidad de que los duendes sean ángeles o demonios—, pero tratando de ajustarlo a la realidad sin contar con más pruebas que lo que lo que había escuchado sobre el tema, lo que había leído, etc. De este modo, el autor introduce sus conclusiones con convicción, basándose en autoridades que durante siglos sirvieron de sostén a muchos otros libros, entre ellos, las misceláneas, que trataban de explicar asuntos extraordinarios, verdaderos compendios de *mirabilia*, garantizando su veracidad a partir de la mención de grandes autores desde la época clásica hasta los primeros autores cristianos. En este sentido, no es extraño que en la mayor parte de los

textos renacentistas se reproduzcan creencias y mundos paganos, que además difícilmente podían ser contrarrestados a falta de un conocimiento insuficiente del mundo. Como señala Joaquín Rubio Tovar

el mundo aún se extiende en los terrenos de la más pura invención de un espacio en el que nace y se cobija lo maravilloso que tan claramente se expresa en algunos libros de viajes, de caballería, en algunas descripciones de la tierra. Los monstruos, los seres híbridos entre el hombre y el animal se cobijaban en un espacio alejado, en la zona del Índico. Cuando esta zona se recorrió, lo maravilloso se retiró a las islas (1994: 122).

Fuentelapeña se repliega tras los testimonios orales, las historias de conocidos, amigos o a las «consejas de viejas», como también llama las historias y leyendas que conociera respecto al tema, lo que le proporciona pocas bases a un libro que pretende ser rigurosamente científico. Así, para muestra de su forma de trabajo, basta citar el inicio de la sección tercera del *Ente*, en la que el autor introduce las premisas en las que fundamentará sus argumentos respecto a la existencia y características de los duendes:

Supongo [...] que hay duendes, trastos o fantasmas. Esta suposición parece no se puede negar, ya por los muchos autores que lo suponen así, *verbi gratia*, Olao Magno, arzobispo de Upsala, en el reino de Suecia y Gotia, en su *Historia de las cosas septentrionales*, el licenciado Salvador Ardevines Isla, médico, en su *Fábrica universal del mundo mayor y menor*, el padre don Antonio Lepari en sus *Liciones Sacras* y otros muchos, ya por las muchas personas que deponen haberlos sentido en diversas casas o percibido sus efectos, y ya por la deposición de otras muchas que, como testigos oculares, deponen haberlos visto siendo niños.

546.- Supongo [...] que a estos duendes en Castilla les llaman *trastos*, en Cataluña *folletos*, que quiere decir *espíritus locos*, y en Italia *farfareli*, como lo tiene *ubi supra* dicho Salvador Ardevines, y en las partes septentrionales los llaman *fantasmas*, según Olao Magno citado, con otros que cita.

547.- Supongo [...] que estos duendes de que hablamos y que decimos se sienten en las casas, nunca hacen mal a nadie; siéntese su ruido, sin percibirse de ordinario el autor dél, quitan y ponen platos, juegan a los bolos, tiran chinitas, aficiónanse a los niños más que a los grandes, y especialmente se hallan duendes, que se aficionan a los caballos (Fuentelapeña 2006: 243).

El fraile, como podemos apreciar, articula su estudio a partir de autores conocidísimos por los tratadistas de la época, pero no puede y no debe evitar hacer un recuento de las creencias, de la tradición oral y finalmente de un suceso contado por una tercera persona que al final termina por citar como prueba de su argumentación:

En Milán es esto cosa muy sabida y experimentada; y un capitán me certificó a mí, que en sólo su compañía había tres que cuidaban de tres caballos, y que el suyo tenía un duende muy su apasionado, que le hacía las crines, le echaba de comer, y cuidaba mucho de su regalo y adorno; experimento, que dejando registrada la cebada y bien cerrada la caballería, echaba la cebada menos, el caballo almohazado e inclinado de una forma extravagante y poco artificiosa, y que quitándole las crines al caballo, reconocía que lo debía de sentir el duende y amenazar al caballo, como haciendo sentimiento se dejase quitar el adorno que él le había puesto, infería lo de ver que el caballo se espantaba en dicho caso, sin ver el capitán la causa de dicho espanto (Fuentelapeña 2006: 244).

El verdadero espacio de acción de los duendes parece ser el de la tradición oral, y bien lo comprendió Feijóo en el discurso cuarto del tomo III, en donde dedica buena parte de sus argumentos a la explicación de la trayectoria que tienen las historias de duendes, la manera en la que se generan a partir de ruidos nocturnos, de apariciones de candelas, muchas veces producidas por efecto de animales, personas o cosas, pero que acaba dando entrada a las historias, las cuales, dice el ilustrado fraile, pueden deberse primero a la cobardía que se forja en una noche oscura que solo se explica en la narrativa de la leyenda. Después, la defensa de los hechos se termina convirtiendo en una causa de honor para el protagonista. La exclamación de Feijóo: «¡Oh, cuántos hurtos, cuántos estupros, y adulterios se han cometido, cubriéndose, o los agresores, o los medianeros, con la capa de Duendes!» (1998: 79), se fundamenta en estos sucesos que se confunden con duendes.

Es este equívoco, y los sucesos enumerados arriba, los que permitieron desarrollar el argumento de *La dama Duende* de Calderón de la Barca, en la cual el disfraz funciona para fomentar el amor entre doña Ángela y don Manuel, quien constantemente duda respecto a la corporeidad de una mujer que emplea las estrategias de un duende:

DON MANUEL.	¿No sabremos finalmente de dónde nace este engaño?	335
	¡Cosme, Cosme! Vive el cielo, que toco con las paredes; ¿yo no hablaba aquí con él?, ¿dónde se desaparece	340
	tan presto?, ¿no estaba aquí? Yo he de perder dignamente el juicio, mas, pues es fuerza que aquí otro cualquiera entre, he de averiguar por dónde;	345
	porque tengo de esconderme en esta alcoba, y estar	

esperando atentamente,
 hasta averiguar quién es
 esta hermosa Dama Duende 350

(Calderón de la Barca 2000: II, 217v)

A través de Cosme, gracioso de la obra, Calderón de la Barca expone algunos de los principales motivos y creencias en torno a los duendes, por ejemplo, las travesuras de mover muebles o bien de apagar candelas, cuando no uno de los motivos más recurrentes atribuidos a estos personajes: la transformación de tesoros en carbones²:

Mas ¿qué veo? Vive Dios
 que en carbones lo convierte.
 Duendecillo, duendecillo, 915
 quien quiera que fuiste y eres,
 el dinero que tú das
 en lo que mandares vuelve,
 mas, lo que yo hurto, ¿por qué?

(Calderón de la Barca 2000: I, 202v)

Cosme tiene su contraparte en la voz de don Manuel, quien suele criticar y reconvenir al criado, aunque en episodios como el arriba citado, también duda respecto a la veracidad de las creencias. Feijóo sigue la misma línea del drama calderoniano, cuando concluye:

Lo mismo digo de otra opinión vulgar, no menos ridícula: conviene a saber, que suelen los Duendes asociarse a determinadas personas. Dicen que se ha experimentado muchas veces que al tiempo que entra alguna persona en una casa, entra el Duende en ella, y en saliendo aquella, se va también el Duende. ¡Notable sinceridad! Yo creo que el caso que dio motivo a este error, sucedió, y sucede muchas veces. Entra una criada (o criado) en una casa a servir, y entra el Duende; sale la criada, y sale el Duende. ¿Por qué? Porque ella misma era el Duende, o lo era algún pícaro por motivo de ella. Acaeció muy poco ha en la Corte un suceso de este género, cuya verdad averiguó cierto amigo mío, confesándosela, movida de algún interés, la criada misma que había hecho el papel de Duende, y había puesto en notable confusión, no sólo la casa donde servía, mas aun todo el barrio. La comedia de *La Dama Duende* se representa más veces que se piensa, porque hay muchas damas que son Duendes; como también muchos que se hacen Duendes por las damas (1998: 79).

² Covarrubias, por ejemplo, ya hablaba de los «tesoro de duendes» refiriéndose a «la hazienda que todo se consume y se deshaze sin saber en qué se ha gastado» (*Tesoro...*, s.v. «duende»).

Feijóo niega a los duendes en una dura crítica contra Fuentelapeña. De existir estos seres, acepta el ilustrado con cautela, solo podrían ser espíritus familiares, demonios. El fraile, sin embargo, termina comprobando que el duende es en gran medida un elemento narrativo y se deja llevar por el placer de contar una historia para ejemplificar su argumentación:

Nuestro famoso Abad Juan Tritemio en la Crónica del Monasterio Hirsaugiense, cuenta que hubo en el Obispado de Hildesheim, en Sajonia, un Duende celebrísimo, llamado Hudequin. Era conocido de toda la comarca, porque frecuentemente se aparecía, ya a unos, ya a otros en traje de paisano, y otras veces hablaba, y conversaba sin que le viesen; mas su residencia principal era en la cocina del Obispo de aquella Diócesis, donde hacía con muy buena gracia todos los servicios que le encargaban, y se mostraba siempre muy oficioso con los que le trataban con agrado; pero vengativo, cruel, implacable con los que le ofendían. Sucedió que un día un muchacho de los que servían en la cocina le dijo muchas injurias. Quejóse Hudequin del agravio al Jefe de cocina para que le diese satisfacción. Viendo que no se hacía caso de su queja, mató al muchacho que le había injuriado, y dividiendo su cuerpo en trozos, los asó al fuego, y esparció por la cocina. Ni aun se satisfizo con esta crueldad su saña. Cuanto había servido antes a los Oficiales de la cocina, tanto los molestaba después, y no sólo a estos, pero a otros muchos del Palacio Episcopal, y de la Ciudad; de modo que parecía que aquella ofensa le había mudado enteramente la índole (Feijóo 1998: 82).

Como se ve, el duende es un espíritu constante hasta la necedad. Alrededor de estos seres se han escrito millares de folios, algunos de testimonios, otros de ficción, de los cuales ha habido registro en muchas épocas, en diferentes culturas de la mayor parte del mundo, en formatos que llegan hasta nuestros días, en el cine y la televisión.

Se trata de un personaje que se ubica entre los dioses paganos o los seres feéricos, dependiendo de la cultura en la que se encuentre. Como tales fueron entendidos incluso hasta el siglo XVII. Una de las muchas definiciones de la palabra duende los asocia con la voz dueño. Corominas lo describe como el «espíritu travieso, que se aparece fugazmente», por lo común, «el espíritu que se cree habita en una casa» (*Breve diccionario... s.v. «duende»*)³. Esto se mantiene en el *Diccionario de Autoridades*, que lo cita como «el trasgo u demonio, que por infestar ordinariamente las casas, se llama así»⁴.

³ Se considera que proviene de la palabra dueño por su raíz, que «es contracción de dueño de casa» (*Breve diccionario... s.v. «duende»*).

⁴ En la actualidad, la voz se define en el *Diccionario de la Lengua Española*, como el «Espíritu fantástico del que se dice que habita en algunas casas y que travesea, causando en ellas trastorno y estruendo. Aparece con figura de viejo o de niño en las narraciones tradicionales».

Se describen como animales, dragones, serpientes incluso; sin embargo, en la mayor parte de los relatos aparecen como seres de estatura diminuta, en ocasiones se pintan como niños desnudos o con diferentes edades y diferentes vestidos, pueden o no tener cuernos. Coinciden, en muchos casos, las descripciones de capuchas o de sombreros como parte de su vestimenta habitual, que de alguna manera han permitido asociar a estos personajes con, entre otros Robin Goodfellow, como espíritu de los bosques (Hernández Sotelo 2017: 141-174). La variedad de seres feéricos no parece más que multiplicarse durante la Edad Media hasta que el cristianismo empezó a confundir y mezclar algunas de las razas feéricas y mitológicas bajo nombres más genéricos que fueron quedándose en el imaginario, tales como elfos, enanos, duendes, *lutin*, *kobold*, los faunos y silvanos, entre otras entidades paganas que al final, y con un ánimo satanizador, fueron titulados en las más de las ocasiones como «demonios» (Lecouteux 1998). Tal como señala Covarrubias en su *Tesoro*, se considera que este ser es un espíritu «de los que cayeran con Lucifer», cuestión negada por Fuentelapeña, pero que se mantuvo en los siglos siguientes.

Como es visible, el cristianismo no acabó con los duendes; estos convivieron con otros seres e intercambiaron de nombres. Incluso se encontraron otras razas en el nuevo mundo. México, por ejemplo, habla de aluxes, balamo'b, chamaquitos, sombrerones, tzitzimimes, xocoyoles, chaneques. Cada uno con sus características diferenciadoras, pero que en ocasiones difícilmente se distinguen o se confunden entre sí⁵.

Ya fuera porque los aluxes o los chaneques habitaran las tierras americanas en el imaginario, ya fuera porque estos migraron en la mente de los conquistadores y viajeros al Nuevo Mundo, lo cierto es que aparecen de manera recurrente en América y en particular en la Nueva España⁶. Así, por ejemplo, Pedro Sánchez de Aguilar, en su *Informe contra los idólatras de Yucatán*, cuenta, además de asuntos de hechicerías indígenas y algún prodigio de la mentalidad maravillosa cristiana, un caso sobre un duende: «Tampoco vendrá fuera de propósito traer a la memoria cuán perseguida, y alborotada, y escandalizada estuvo la villa de Valladolid [...] con un demonio parlero, o duende (caso estupendo e inaudito) que hablaba»

⁵ Para el Chaneque y el duende, véase la tesis *Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz* (2016), de Adriana Guillén, donde se identifican las diferencias de estos seres en Coatepec, Veracruz y también se señalan las similitudes con sus homónimos europeos. Los duendes parecen tener características diferentes de acuerdo a la zona geográfica que habitan, un ejemplo que se encuentra en Michoacán, ubica muy específicamente a un ser a su zona de origen: el «Duende terracalenteño, parecido a un niño que tiene origen prehispánico» (Medina Pineda 2005: 45).

⁶ Como señala Luis Weckman «lo que los españoles buscaban en el Nuevo Mundo no fue lo que se antojaba novedoso, sino más bien la confirmación de la existencia de lo maravilloso» (1994: 47).

(Aguilar 1996: 139). Otros textos de la época suelen introducir también este término en tratados y relaciones, muchas veces como sinónimo de diablo. En realidad parece haber un intercambio de términos por otros que no se entienden, probablemente de seres a quienes los misioneros identificaron así, sin saber a ciencia cierta, y sin darle importancia en el fondo, del tipo de ser al que se referían.

Los expedientes del Santo Oficio de México reiteran motivos recurrentes de la tradición oral hispánica. Se repitió, por ejemplo, la historia del duende que causa estropicios hasta que provoca la mudanza de la familia que lo alberga. Esta da cuenta de la inutilidad de la mudanza en el momento en que escucha al duende asegurar que él se encargó de traer la escoba que olvidara la criada. Se repiten también los tópicos de travesuras, ruidos, golpes y destrozos en las casas; por ejemplo, en 1618, el Santo Oficio de México recibió la carta de don Juan Gutiérrez, quien avisaba que en la «noche le rompían la loza y las macetas a pedradas, le cambiaban los muebles de un lugar a otro, descolgaron un cristo rompiéndole un brazo y tantas molestias que creyendo ser del demonio o de algún duende mudaron de casa y averiguó que quien hacía todo era una negra» (AGN, Inq., 317, exp. 18, f. 1). Otro caso, citado por Javier Ayala (2010: 276), ocurrió en 1685 en Verapaz, donde un duende «tiraba piedras de noche y de día a las casas de Felipe Carcamo». Se culpaba del suceso a un tal Melchor Larios que tenía «mala amistad» con una mujer. Sin embargo, señala el investigador que «el verdadero problema era que —pese a lo fantástico que pueda sonar—, según la familia de la implicada, cada tercer día, y sin importar qué tan custodiada estuviera la muchacha, una fuerza invisible la sacaba de su casa a través de un agujero pequeñito que había en el techo de la cocina y luego la encontraban atada al tronco de un árbol» (Ayala 2010: 276).

Los ataques con piedras cuyo origen era posible averiguar, y las apariciones a hombres y mujeres, con quienes haría amistad de una forma u otra eran motivos recurrentes en este tipo de historia (Ayala 2010: 268-279).

Prevalecen, también, los elementos amorosos que caracterizan a estos personajes. Un ejemplo interesante, citado por Javier Ayala (2010: 273-274), ocurriría a un muchacho de 26 a 28 años, quien en 1676 relataba:

de la persecución que sufría por parte de un duende [...] que durante un tiempo la relación entre ellos había sido tan extremadamente «cordial», que muchas veces el duende se le acostaba en los brazos, dormía con él y, de hecho, hasta habían tenido comercio carnal en el monte, obteniendo con él el mismo deleite que se tenía con una mujer. A pesar de su excitante inventiva, una historia como esta pronto motivó el desconcierto y un profundo desagrado de su auditorio cuando el joven aclaró que la figura del duende solía ser la de un «frailecito pequeño de San Francisco», si bien —insistió— cuando habían sostenido relaciones sexuales siempre había sido con forma de mujer.

Son más los casos, sin embargo, de mujeres acosadas o atraídas por los duendes. Así, por ejemplo, tomemos el caso con el que iniciamos este estudio, en el cual un fraile reproduce la autodenuncia que hiciera el 15 de mayo de 1716 «María de la Trinidad, natural del pueblo de Opico, jurisdicción de San Salvador, mestiza amulatada, soltera, de edad de veinte años, a lo que parece (que no lo sabe con fijeza), hija de padre no conocido y de María, mestiza, vecina del dicho pueblo de Opico». La confesión se produce en la catedral de Guatemala:

María de la Trinidad, criada, antes, del beneficiado don Antonio Trejo y ahora avecindada en Goatemala, en casa de doña Josepha Trejo —sita al sur, a dos quadras de este colegio, calle arriba de don Joseph Rodesno, a mano izquierda— dice que, en dicha casa de su señora, dio un duende en causar algunas molestias, persiguiéndola con especialidad a ella. Y lo confirma con que, en saliendo ella de la casa, le iba por la calle tirando piedras, sin sentirse perjuicio, dentro, el tiempo que María estaba fuera. Y que sin dar motivo se le dejó ver en hábito de mercedario dos veces: una por la mañana del día 12 del mismo mez, como a las siete, y otra a la una del mismo día. Fueron las dos visiones instantáneas, en un pasadiso que ay de el patio de la casa a un corral, donde fueron también las siguientes (Flores y Masera 2010: 224).

El relato de María de la Trinidad se repitió en varias ocasiones en los expedientes inquisitoriales. Bien visto, la narrativa mantiene tópicos y motivos comunes en este tipo de historias; por ejemplo, el motivo de la persecución o seducción del duende a las mujeres. Este motivo se ha repetido a lo largo de los siglos en diferentes relatos literarios que enlazan las razas de los duendes, enanos, elfos. Por ejemplo, Lecouteux menciona que la raíz *dhwer(gh)*, *dhvarati*, implica noche, perjuicio. Y en este sentido cita las historias de Albán y Laurín, que son raptos, engaños, cuando no violadores de las doncellas en las obras *Orendel* y *Laurin* (1998: 96-97). El cristianismo y sus diferentes autoridades durante la Edad Media y el Renacimiento interpretan a los seres diminutos con súcubos e incubos, amantes de hombres y mujeres; por su parte, algunos autores del siglo XIX, citan casos en los que los elfos roban a las mujeres. Walter Scott sería uno de ellos:

Un tejedor pierde a su esposa. Ésta muere entre convulsiones y el cadáver está tan desfigurado que las comadres del vecindario piensan que la han velado mal y las hadas se la han llevado y la han sustituido por ese cuerpo. En el momento en que el tejedor está pensando seriamente en casarse de nuevo, su difunta esposa se le aparece una noche y le dice que no está muerta, sino cautiva de los «buenos vecinos» —eufemismo que designa a los enanos—, y que, si todavía la ama, puede hacerla regresar del triste reino de Elfland. Pero el tejedor no hace lo que le pide el «fantasma» (Lecouteux 1998: 193).

De hecho, señala Lecoteux, entre los seres feéricos cabe resaltar a los lutins, que son los que mejor se ajustan al carácter del genio doméstico desde la Edad Media y cubren con otro de los elementos que se repite en las historias de duendes: la travesura a través del lanzamiento de piedras. «Las pedradas son una de las formas del lenguaje de las almas del purgatorio o de los difuntos sin sepultura», señala el investigador para el caso del personaje doméstico en las crónicas medievales (Lecouteux 1998: 191).

El tópico de lanzar piedras y el vestido del duende son elementos provenientes de la tradición y se repiten en gran parte de las historias de este tipo y ambas son mencionadas por María de la Trinidad en su autodenuncia, quien asegura haber invocado al duende un miércoles al anochecer en el lugar en que se le aparecía comúnmente. Este acudió «en traje de negro horroroso y hechando [*sic*] llamas» (Flores y Masera 2010: 224). El duende en este momento toma un cariz demoniaco, pues hasta entonces el personaje se había aparecido en «hábito de mercedario», traje que podría no ser del todo inocente. Sabemos que los duendes suelen ser descritos con hábitos de capuchinos o franciscanos; incluso, es así como Cosme lo describe en *La dama Duende*: «Era un fraile / tamañito, y tenía puesto / un cucurucho tamaño, / que por estas señas creo / que era duende capuchino» (Calderón de la Barca 2000: 209), asegura el criado cuando don Manuel le pregunta cómo era la figura a la que Cosme en realidad no había visto.

Los mercedarios, que es la Orden a la que pertenece el fraile que se describe en nuestro proceso, tenían, a decir de Mariana Masera «fama de lascivos» (León Cázares *apud* Flores y Masera 2004: 123). Y es que el duende, como el fraile, en muchísimas ocasiones aparece como un ser enamorado, que en ocasiones intenta conquistar, si no es que violar o raptar a las mujeres de las que se enamora.

La asociación del duende con el amor se aprecia con claridad en un romance que se publicó en la séptima parte de la *Flor de varios romances*, en donde encontramos una estrofa como la siguiente:

Madrugastes, vezina mía,
A sacar pollos:
Plega a Dios no os encuentre el duende
Y os coma el coco⁷

(NC, 1815)

⁷ La frase «sacar pollos» no es tan inocente, pues como informan los editores del volumen *Poesía erótica del Siglo de Oro* (2000: 75) sería «ocupación inocente cuando se toma al pie de la letra, más peligrosa si se tiene en cuenta el otro sentido, no registrado por los léxicos, de la palabra pollo».

Que podría interpretarse de manera un tanto inocente, como una evocación de los temores infantiles, ello además se confirmaría a la vista de variantes como las que cita Margit Frenk en el *Nuevo Corpus*, una de ellas diría: «Madrugasteis a venir, niño, / de noche y solo: / plega a Dios no os encuentre / y os coma el coco» (II, n.º 1.815). Sin embargo, también es cierto que estas canciones pueden estar más asociadas con lo erótico: la primera hora del día, el alba se asocia con el encuentro sexual (Mäser 2001; Pedrosa 1998). El duende puede llegar a tener connotaciones sexuales, en gran parte debido a que se mueve en lo oculto, en la oscuridad o en alba. María de la Trinidad se lo encuentra a las siete de la mañana la primera vez, más adelante a la 1:00, y en una tercera ocasión ella lo invoca al anochecer de un miércoles.

Otro tópico que también parece asociado al amor es la acción de «tirar piedras». Recordamos que esta costumbre aparece registrada en la caracterización que hace Fuentelapeña del personaje del que, recuerda el fraile, se dice que gusta de «tirar chinás» a las personas, lo que es el equivalente a tirar piedrecillas. Respecto a esto vale la pena recordar un estudio de José Manuel Pedrosa, quien señala que el motivo de tirar frutos, flores y piedras al amante era una forma de cortejo. Pedrosa recupera la explicación que González Correas diera al refrán «si son amores, vengan maiores»; y que el autor glosara remitiendo a sus lectores a la costumbre de «lanzar chinás [...] “u otra kosilla” para llamar la atención de alguien con fines “de amores”». A tal definición Pedrosa (2006a: 97) añade: «Cuando nos tiran china u otra kosilla para que volvamos la cabeza (Correas 1967: 282a)». El sentido que sugieren el refrán y la glosa de Correas parece remitir a la costumbre, sin duda tradicional en la época, de lanzar chinás —piedras pequeñas— «u otra kosilla» para llamar la atención de alguien con fines «de amores». No me extrañaría que este fuera en realidad el motivo que tuviera el duendecillo en la historia contada por la mestiza a la Inquisición de México.

El motivo en realidad sigue apareciendo en otros relatos de duendes, aunque no siempre tiene una función amorosa. En ocasiones pareciera más coincidente con las actitudes juguetonas de los personajes, así se puede apreciar en un relato recogido por Araceli Campos (2007: 72), en el pueblo de Xochimilco, a Silvestre Moreno Romero, quien relataba que los duendes eran «unos niñitos chiquitos y siempre andaban encuerados, andaban por donde íbamos a sacar agua dulce, y cuando nos acercábamos nos aventaban piedras, y nosotros se las regresábamos y así jugábamos».

La aparición del siglo XVIII pareciera tener un carácter lúdico. Se trata de un duende que tira piedras a una muchacha sin que esta sintiese «perjuicio» alguno hasta el momento en el que la denunciante asegura haberlo invocado con ánimos de hacer un pacto. Entonces se reproduce el siguiente diálogo:

—Sácame de aquí, que no puedo ya más, y te daré el alma.

Respondió él:

—Ten paciencia y te daré gusto.

No ubo más razones entonces. El viernes, desde las cinco de la tarde hasta las ocho de la noche, en el mismo lugar, se le hizo con la misma figura encontradiso. Díjole la primera vez María, de cuatro que en el término de esas tres horas lo vido:

—¿Quándo me llevas?

Respondió el demonio:

—Yo te avisaré.

La segunda vez de éstas, le instó:

—¿A qué aguardas para llevarme?

Y satisfizo el Demonio:

—Antes de mucho.

Las otras dos veces dice que el duende, en la figura misma y lugar, la llamó con la cabeza, pero, horrorizada, no quiso ir. Con que fueron siete las veces que lo vido y tres las que le habló (Flores y Masera 2010: 224).

Lo que hasta entonces había sido una historia de duendes se transforma en un relato de pactos demoniacos, pues el mismo duende, antes un pequeño ser vestido de mercedario, toma un aspecto terrible. Sin duda esta transformación es significativa. No alcanzo a medir hasta qué punto se refiere al rostro e incluso a la vestimenta. Es evidente, sin embargo, que esta aparición produce temor en la emisora del relato.

Cabe señalar que la muchacha aclara que la solicitud hecha al duende se produjo por las condiciones de vida que tenía en ese momento: «vejada de sus amos e impaciente». Esta situación nos permite entrever una denuncia. Se trata, a decir de Santiago Cortés, de información intersticial secundaria, «un segundo nivel informativo que, a la manera de una caligrafía velada, nos hace imaginar o suponer rasgos de aquel que pronunció esas palabras y de la cultura que poseía y lo poseía» (Cortés 2004: 80). Además, agregaría, de las condiciones de vida y las cuantas en las que vivían los informantes. En este caso, la declaración deja entrever la queja de una mujer aparentemente maltratada, que la lleva a realizar una acción extraordinaria. Como señala Jair Antonio Acevedo:

solicitar ayuda de personajes y fuerzas considerados nocivos por la Iglesia probablemente sólo haya sido fruto de la desesperación, una última opción luego de comprobar que las súplicas eran desoídas por las entidades divinas, pues si éstas no atendían a las personas, sus contrapartes no dudarían en prestarles el socorro que tanto anhelaban (2019: 288).

Tal desesperación se aprecia en la insistencia de la muchacha, quien por tres ocasiones le pide al ser que la lleve. El número puede ser típico, pero también

pudo tener una connotación simbólica mágica. Aún así, pareció no dar resultado, tal vez por la seguridad que el personaje tenía sobre la muchacha. Posteriormente, ella afirma haber rechazado al «encontradizo» duende por cuatro ocasiones más, el número siete también parece ser simbólico, no entra en detalles de las razones por las cuales cambió de opinión y afirma que sus condiciones cambiaron cuando se mudaron a otro lugar.

Villa-Flores recuerda también que el Santo Oficio representó durante un tiempo un medio de escape para quienes vivían condiciones opresoras, a tal grado que fueran forzados a blasfemar⁸. Ante estos casos, y siempre que no se tratara de una condición constante, la Inquisición se mostraba indulgente, e incluso llegó a perseguir a quienes provocaban estas reacciones en sus subalternos. Sin embargo, la denuncia de María no parece ser contra sus antiguos amos; más bien, se trata de un descargo de conciencia.

Los elementos que entonces recupera parecen mostrar un encuentro amoroso fallido con un personaje ambivalente. El hecho, sin embargo, de que ella lo identifique con un duende es significativo. El principio de la historia, por otra parte, da elementos para ubicarlo bajo esta denominación. Incluso el diálogo posterior muestra a un personaje juguetón, sin intenciones verdaderamente negativas, aunque sí impredecible.

El detalle que casi pasa por alto, porque apenas se menciona en este proceso, es el hecho del maltrato de la muchacha, vejada por sus amos, acosada por un personaje «sobrenatural». Su desesperación la lleva a optar por un camino que la llevará a la perdición, pero lo prefiere. Ello es, pues, una muestra de las condiciones que vivían muchas mujeres en el Nuevo Mundo. Se trataba de una mestiza amulatada, un sector que no tenía las mejores condiciones sociales. La muchacha, además, tenía veinte años y era soltera, no sabía escribir. Con seguridad, la persecución del duende era un problema menor frente a otros de los que trata de escapar por medios mágicos. El proceso nos permite ver que la muchacha es incapaz de tomar las riendas de su propio destino y de cambiar de vida a menos que un suceso secundario ocurriera, en este caso: «Movié Dios a su ama a que la llevase a San Juan de Dios, de donde vino a confesarse. A pocos días se acabaron del todo las molestias del duende» (Flores y Masera 2010: 224), seguramente también, finalizaron otras condiciones que el expediente no menciona pero que se pueden leer entre líneas.

La carta concluye con la voz del confesor, Miguel Joseph de Ortega, de la Compañía de Jesús, quien no parece cuestionar el relato de la muchacha, únicamente

⁸ Esto lo muestra en particular un expediente del siglo xvii en el cual se exponen las condiciones infrahumanas a las que fueron sometidos esclavos negros en un obraje (Villa-Flores 2016: 223-246).

se remite a dar cuenta del suceso. En ocasiones parece que lo hiciera de manera textual, palabra por palabra. No es posible saber si su reacción es de credibilidad o simplemente trata de hacer una transcripción literal y objetiva del testimonio escuchado, de manera que su interlocutor pueda aconsejarle respecto a la posibilidad de absolverla. No encontramos la continuidad de este caso y, por tanto, será difícil por lo pronto hablar de su conclusión.

Vale la pena, sin embargo, resaltar la vitalidad de una creencia que migró, con gran éxito cabe decirlo, desde España a América. Los motivos y los tópicos que suelen caracterizar a estos personajes se ven en gran parte de las declaraciones que afirman haberlos visto. Los motivos, por otra parte, se pueden traducir en imágenes recurrentes en el imaginario: duendes, seducción, engaño. El último pudo haber sido el móvil del relato hecho por la muchacha, recordemos que detrás de las historias de duendes también suele haber cierta picardía, oro convertido en carbón y, en el fondo, mucha suspicacia.

La confesión dada a un fraile en un lugar de Guatemala, por otra parte, nos habla también de aquello que no se dice a pesar de su importancia. En este caso una carta habla de una mujer que apela a sus conocimientos mágicos para liberarse de una realidad terrible, o bien, de una mujer que busca despojarse de una culpa de amores encubierta, como muchas otras de la época, y que tan bien fuera retratada por Calderón de la Barca, bajo la capucha de un duende enamorado. En todo caso, de lo que habla es de sometimiento y falta de libertades, ambas retratadas en una confesión y en una obra teatral con un personaje secundario sobrenatural.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO LÓPEZ, Jair Antonio (2019). «*Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar*»: *el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano. Una poética de la subversión*. Claudia Carranza Vera (dir.) [tesis de maestría]. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- ALZIEU, Pierre, Robert JAMMES e Yvan LISSORGUES (2000). *Poesía erótica de los Siglos de Oro*. Barcelona: Booket.
- AYALA CALDERÓN, Javier (2010). *El diablo en la Nueva España*. Guanajuato: Universidad Autónoma de Guanajuato.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (2000). *La dama duende*. Biblioteca Cervantes Virtual <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-dama-duende--0/html/>> [Consulta: 13/05/2019].
- CAMPOS, Araceli (2008). «Diez relatos de seres fantásticos en la tradición oral mexicana». *Revista de Literaturas Populares*, 8 (1), pp. 67-74 <<http://www.rlp.culturaspopulares.org/textcit.php?textdisplay=418&batchdisplay=>> [Consulta: 13/05/2019].
- COROMINAS, Joan (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- CORTÉS HERNÁNDEZ, Santiago (2004). «Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro». En Mariana Masera (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Ciudad de México/Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México/Azul.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (1994). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Felipe C.R. Maldonado (ed.). Madrid: Castalia.
- GUILLÉN ORTIZ, Adriana (2018). *Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz*. Claudia Carranza Vera (dir.) [tesis de maestría]. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- HERNÁNDEZ SOTELO, Anel (2017). «Martinico: la dimensión histórica del duende capuchino en la época moderna». En Claudia Carranza Vera y Claudia Rocha Valverde (coords.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, pp. 141-174.
- FEIJÓO, Benito Jerónimo de (1998). «Duendes y espíritus familiares». En *Teatro crítico universal* [1729], t. 3. Biblioteca Feijoniana <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft304.htm>> [Consulta: 14/05/2019].
- FLORES, Enrique y Mariana MASERA (coords.) (2010). *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*. Madrid/Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- FRENK, Margit (2003). *Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV al XVII)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

- LECOUTEUX, Claude (1998). *Enanos y elfos en la Edad Media*. Francesc Gutiérrez (trad.). Mallorca: José J. Olañeta Editores.
- MEDINA PINEDA, Misael (2005). *¡Ah, qué mentirosos son los tiradores! Tradición oral Cutzio-Huetamo*. Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo/Secretaría de Desarrollo Social/CONACULTA.
- MUÑOZ LEDO, Norma (2012). *Supernaturalia. Una aventura por la tradición oral de México*. Ciudad de México: Altea.
- PEDROSA, José Manuel (1998). «El codo ardiente: testimonios de un eufemismo erótico de los siglos de oro». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 46 (1), pp. 97-103 <<https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/2620/2593>> [Consulta: 14/05/2019].
- PEDROSA, José Manuel (2006a). «Arrojar frutos, piedras, amores: entre la canción y el rito». *Revista de Literaturas Populares*, 6 (1), pp. 96-127 <<http://www.rlp.culturaspopulares.org/textcit.php?textdisplay=360&batchdisplay=>>> [Consulta: 13/05/2019].
- PEDROSA, José Manuel (2006b). «*El ente dilucidado*: entre la viva voz y el museo de monstruos». En Antonio de la Peña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales, invisibles y cuales sean*. Arsenio Lacosta (ed.), Paul Silles McLaney y Maite Eguiazábal (transcrs.). Zamora: Institutos de Estudios Zamoranos «Florián del Campo».
- PEÑA, Antonio de la (2006). *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales, invisibles y cuales sean*. Arsenio Lacosta (ed.), Paul Silles McLaney y Maite Eguiazábal (transcrs.). Zamora: Institutos de Estudios Zamoranos «Florián del Campo».
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de autoridades* <<http://web.frl.es/DA.html>> [Consulta: 13/05/2019].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua* <<http://www.rae.es>> [Consulta: 13/05/2019].
- RUBIO TOVAR, Joaquín (1994). «El imaginario y lo maravilloso en la literatura medieval». *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, 154-155, pp. 121-124.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro (1996). *Informe contra idolotrum cultores del obispado de Yucatán*. Mérida: Instituto Cultural Valladolid.
- WECKMANN, Luis (1994). *La herencia medieval de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

Recibido: 14/05/2019

Aceptado: 21/06/2019



DE DUENDES ENAMORADOS. TRATAMIENTO TRADICIONAL DE UN MOTIVO
EN UN CASO RECOGIDO POR EL SANTO OFICIO NOVOHISPANO

RESUMEN: Este artículo repasa la presencia de motivos tradicionales en torno a los duendes, existentes en una autodenuncia realizada en la ciudad de Guatemala en el siglo XVIII. El relato encontrado en una carta dirigida a la Inquisición muestra también la situación de opresión de una mujer mulata en su sociedad, pero también la influencia de un imaginario mágico que fue, por otro lado, bastante recurrente y socorrido entonces y en los siglos anteriores y que sin duda se mantiene hasta nuestra época. Este caso también, según veremos, puede tener cierto grado de picardía y erotismo implícitos, acordes ambos con las descripciones en torno a estos seres sobrenaturales.

PALABRAS CLAVE: erotismo, tradición, duende, Inquisición.

*ELVES IN LOVE. THE TRADITIONAL TREATMENT OF A MOTIF
IN A FILE COLLECTED BY THE NEW SPAIN INQUISITION*

ABSTRACT: *This analysis studies the presence of traditional motifs around the elves, existing in a self-denouncement made in the city of Guatemala in the 18th century. The story found in a letter addressed to the Inquisition, shows the situation of oppression of a woman in her society, but also the influence of a magical imaginary that was quite strong at that time and in the centuries previous, and also remains until our time. This file also, as we shall see, may have a degree of implicit mischief and eroticism, both according to the descriptions of the supernatural beings.*

KEYWORDS: *erotism, tradition, elves, Inquisition.*

MUJER Y MAGIA AMOROSA EN ZACATECAS DURANTE EL SIGLO XVIII¹

GRACIELA RODRÍGUEZ CASTAÑÓN

Universidad Autónoma de Zacatecas – México
graceroca.71@uaz.edu.mx

El siglo XVIII está considerado como un espacio temporal lleno de modificaciones respecto a ideas, costumbres y mentalidades². Así mismo, en general es cierto que el peso de la tradición preservó a la normativa religiosa de los vientos de cambio, pues la constante preocupación de la Iglesia sobre sus feligreses a fin de evitar la supuesta corrupción del espíritu mediante el desenfreno carnal, continuó. También resulta claro que el discurso de la Iglesia fue determinante en cuanto a la manera en que las personas se relacionaban y tendían lazos de amistad o eróticos.

Si bien la actividad pasional estaba determinada por las normas sociales y religiosas, las personas de la Nueva España —en general— y de Zacatecas —en particular— conocieron y usaron procedimientos mágicos alrededor de sus relaciones amorosas; y, por ende, abren hoy la posibilidad de estudiar cómo y por qué, en esa espinosa materia, se transgredía el orden establecido³. Así, estudios de este tipo van tras la huella de los escasos vestigios que marcaron las relaciones interpersonales en el sentido erótico.

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

² Esto ubica a nuestro trabajo en un marco espacio-temporal de cambios administrativos e ideológicos, por lo que pretendemos señalar alguna variación en este tipo de relaciones.

³ Más adelante se mostrará cómo se recurría a la práctica mágica para lograr establecer o recuperar relaciones que ni las autoridades mediante denuncias, ni Dios mediante ruegos, podían resolver.

Las consideraciones culturales acerca de los hombres y las mujeres dependen en mucho del control religioso y social que se ha ejercido en cada época. El periodo de colonización americana fue sin duda un tiempo en el que se trató de controlar en mayor medida la conducta de hombres y mujeres; en especial a partir de la Contrarreforma o reforma católica, pues, en su desesperada lucha por no «perder» almas, inquisidores, ministros y guías espirituales atacaron el «desorden» sexual en el que, a su juicio, los americanos vivían; así, fortalecieron el adoctrinamiento al que debían someterse nativos y colonizadores, de tal modo que recondujeran sus vidas y retomaran el «buen camino» deseable para la comunidad cristiana.

Durante los siglos pasados los contactos personales se construían de acuerdo al estrato socioeconómico, los convencionalismos familiares, las normas sociales y culturales, la tradición religiosa, el medio geográfico, además de la compleja serie de ritos y protocolos reconocidos y autorizados; en realidad, los usos al respecto no siempre se rigen por los mismos parámetros, los vínculos sociales, de amistad o amorosos, varían de acuerdo a los tiempos y sus circunstancias.

Las relaciones amorosas que se desarrollaban en el siglo XVIII en Zacatecas, son, como todo hecho cultural, parte del legado de una tradición ancestral occidental que, entre otros índices culturales, marcaba la imagen de la mujer y por consecuencia lo que se esperaba de ella.

Al respecto es importante tomar en cuenta la idea de Noemí Quezada, pues concuerda en que la visión del catolicismo español impuesta en la Nueva España estuvo basada en Dios como varón único que cuenta con el poder absoluto, así la autora señala cómo la religión dictó las normas de comportamiento para la mujer y el hombre, destacando el papel masculino sobre el femenino, y cómo de acuerdo con estos parámetros se tendieron las relaciones sociales y las relaciones sexuales (Quezada 2000: 79).

Quezada afirma que el matrimonio católico normó la sexualidad y estuvo caracterizado por lazos de amor idealizado; por otro lado, completando el esquema, las relaciones extraconyugales estuvieron marcadas por el erotismo. Refiere también que la mujer logró integrar en su imaginario el amor y el erotismo, mientras que el hombre vivió su sexualidad dividida entre el amor y el erotismo, fluctuando entre los modelos ideales, el prestigio social y el pecado (Quezada 2000: 80).

En la sociedad novohispana la mujer era calificada desde el prejuicio de la inferioridad física y mental con respecto al hombre; se le suponía presa fácil de la concupiscencia; crédula e incluso dispuesta ante los consejos e influencias malignas debido a su fragilidad corporal; dueña de debilidades gracias al predominio de los sentidos; y era común considerar que vivían en una eterna minoría de edad, lo cual las supeditaba a la tutela masculina. En contra parte poseía ciertas virtudes, de acuerdo a la idiosincrasia de la época, aquellas que los cánones marcaban, no como prenda natural sino como una sugerente obligación: la obediencia,

la docilidad, la castidad, la honestidad, la modestia, la ternura, la delicadeza, la compasión y la vergüenza.

Este tipo de discurso fijó las pautas de comportamiento básico de ambos sexos y, a pesar de que se consolidaron figuras prefabricadas de vida ejemplar en todos los ámbitos, de acuerdo a los datos que arrojan los documentos analizados, el modelo que se debía seguir no fue accesible para todas las personas de igual manera. En la práctica hubo especial cuidado, desconfianza y celo con respecto a las mujeres; por ejemplo, ser consideradas en una eterna minoría de edad y, por lo tanto, como seres sin posibilidades de emancipación, necesitadas de estar siempre bajo la protección de un varón. Las aplicaciones sociales no fueron sencillas; las mujeres de clase alta, rodeadas de interesados administradores de bienes y tutores morales, permanecieron sujetas al control masculino; pero las mujeres que no tenían qué comer o qué dar de comer a sus pequeños hijos carecían además de ese respaldo patriarcal, pues si eran abandonadas o viudas, sin el apoyo de una familia o figura masculina preponderante, debían desempeñar el papel del hombre, protegiendo y sustentando a su familia.

La supuesta inferioridad física y mental reforzó la dependencia como una necesidad y justificó el abuso físico del hombre, según se puede constatar por las denuncias contra los maridos por maltrato que contienen los archivos novohispanos. Además, la convicción prejuiciada de que la mujer tendía naturalmente a los impulsos hedonistas, es decir, la propensión directa al pecado de la concupiscencia, redondeó el esquema de su constante dependencia y tratamiento social. Sobre decir que, basados en la lógica y en los documentos judiciales, acontecieron tantos casos de mujeres que engañaban a los maridos, como de hombres que traicionaron la confianza de sus esposas, incluso más; entonces, el pecado de concupiscencia revelado en la bigamia y el fornicio extramarital no era exclusivo o mayoritario de las mujeres.

A pesar de lo anterior, está claro que la mujer novohispana, si era indígena, llevó a cuestas varias desventajas: el predominio masculino y la sujeción de pertenencia, ya fuera entre su raza o entre el grupo de criollos y peninsulares, de donde se desprende una imagen doblemente desfavorable, el hecho de ser mujer y ser indígena; por ende, botín de guerra, posesión de conquistador, en tanto hija de los vencidos. Si era española, criolla o mestiza vivía con la desventaja aparejada a la imagen de la mujer mediterránea en el pensamiento europeo, pues se daba por hecho que era peligrosa, sensual, ladina, insubordinada e irresponsable, gracias a una larga tradición patriarcal calificadora del género (Becerra 1982: 74-75).

Por lo tanto, las relaciones entre la mujer y el varón fueron de poder ejercido por el varón, quien llegaba a la prepotencia y maltrato hacia las mujeres en el ámbito doméstico. La mujer tenía dos caminos para equilibrar esta situación: la religión y la magia.

En medio de estas disyuntivas humanas, a manera de intercesor por ordenanza divina sobresale la figura administrativa de la moral pública, la Iglesia, el órgano que coordinaba los sacramentos, en especial el referido a la conjunción entre mujer y hombre, el matrimonio, institución aceptada por la Iglesia y el Estado como la única adecuada para la unión carnal dentro de la sociedad.

El matrimonio constituyó la unión permitida entre dos personas de diferente sexo, igual estrato social, con acuerdo de las familias, mediando el procedimiento religioso protocolario, para el fin determinado de la procreación y regulado por la Iglesia católica, es decir, el matrimonio se definió como sacramento e ideal unión legítima ante Dios, sus ministros y la comunidad de creyentes. Para contraer matrimonio en la sociedad colonial del siglo XVIII era preciso que los participantes pertenecieran a un mismo nivel o estatus económico y social; esto es, mediante el matrimonio se afianzaban lazos de poder entre las clases preponderantes⁴.

Otro requisito era contar con la anuencia de los padres, para mejor decir: del *pater familias*, pero sobre todo de la Iglesia, porque la pareja podía no tener el permiso de los padres, mas si no había ningún obstáculo institucional, esta los casaba, ya que el matrimonio era un sacramento cuya acción estaba sujeta al control exclusivo del obispado y de las cortes eclesiásticas, por lo menos hasta finales del siglo XVIII⁵.

La legitimidad de las uniones en pareja garantizaba el orden de la vida familiar, de su apego normativo dependían la herencia económica, los lazos de sangre, el honor y su reconocimiento en la sociedad. El matrimonio fijaba posiciones más allá de la consideración económica, pues la diferencia entre ser hijo legítimo o ilegítimo marcaba las posibilidades de aspiración ascendente en la escala social y económica.

Como parte de su presencia intrusiva en los ámbitos públicos y privados, la Iglesia católica debía autorizar si una pareja podía unirse o no; situación que predominó tal cual hasta finales del siglo XVIII (Lavrin 1991: 229-230). Ya en el XIX se registrarían las modificaciones esenciales al respecto a través de las leyes reformadoras que separaron a la Iglesia y al Estado.

En otras palabras, el enlace convencional de parejas, como otros tipos de relaciones durante la colonia, dependía en gran medida de la preponderancia económica o social y, para coordinar esto, había reglas y convenciones sociales coordinadas por el sistema religioso.

A pesar del afán normativo y coercitivo de algunas altas autoridades novohispanas, también se establecieron relaciones que no dependían del interés

⁴ Este aspecto es una condición y manera de perpetuar la economía de élite, y ha sido descrita por muchos historiadores no solo para el caso americano colonial, sino para Europa en general.

⁵ Recuérdese que con los movimientos e ideas de independencia esto se modificó.

económico o el estatus social, así que las transgresiones sexuales retaban al sistema y a sus operarios, quienes, o evadían la responsabilidad, o lamentaban la falibilidad humana, o lanzaban diatribas en contra.

Delitos como el estupro, el adulterio, el rapto, el amancebamiento y el maltrato intrafamiliar resultante de los celos y los amasiatos, menudeaban. No pocos críticos de la moral pública se quejaron de la amplia permisividad y la liviandad que, a sus ojos, reinaba en América. Algo de razón había. En dicho contexto socio-histórico era más o menos común el hecho de que los maridos se desplazaran en busca de trabajo y dejaran solas a las esposas, quienes por falta de manutención y por descuido afectivo entablaban relaciones con otros hombres.

Pongamos el caso de Antonia de Luna, quien en 1710 decidió irse con Blas Calcanco a la ciudad de Puebla, después de que su esposo Francisco Méndez Hidalgo, maestro zapatero, se fuera por un largo periodo al mineral de Fresnillo. Ante la ausencia del cónyuge su mujer aprovechó para juntarse con Blas, por lo que don Francisco fue a levantar una denuncia por el rapto de su mujer (AHZ, Fondo Poder Judicial, caja 4, exp. 4, año 1710). Este expediente resulta paradigmático entre otros consultados. Revela una desventaja más de la mujer novohispana, su endeble estatus jurídico, pues está claro que a la mujer se le consideraba como un ser reconocible por la sociedad solo bajo la tutela del consorte. No se denuncia a la mujer, se denuncia su rapto, es decir, como si la mujer fuera un objeto en propiedad, una entidad incapaz de actuar por sí misma y tuviera dueño.

Pero también se daban casos en que la mujer requería al hombre para que hiciera vida marital con ella y cubriera sus necesidades; por ejemplo, en 1736, María Magdalena de Zavala solicitó ante las autoridades que se mandara buscar a su marido Diego Narciso Jiménez, quien presuntamente se encontraba en la villa de Santa Fe, Real y Minas de Guanajuato, porque según palabras de la querellante «solicita que su marido regrese porque a ella le falta la asistencia diaria y manutención, ni ha cumplido con la carga matrimonial teniéndola expuesta a que faltándole lo necesario pueda caer en fragilidad como la ocasión pudiera ofrecérselo» (AHZ, Caja 6, exp. 23, año 1736). No existen registros de que se hubiera dado con el paradero de Diego Narciso.

En muchas ocasiones los hombres no se hacían responsables de las consecuencias de haber contraído matrimonio, pero en pocas lo declaraban abiertamente: en 1747 doña Teodora Josepha Flores, de la villa de Llerena, Real y Minas del Sombrerete, realizó diligencias para que su cónyuge, Juan Basilio Martínez, regresara al hogar. Ellos llevaban 16 años de casados y desde los 6 meses de matrimonio la había dejado para dedicarse a conocer a otras mujeres o amigas, diciéndole que ella también hiciera su vida como quisiera (AHZ, Caja 7, exp. 16, año 1747). Sin duda, parece ejemplo de pensamiento moderno, tal vez el sujeto fue un adelantado a su época, pero lo único que hizo fue ejemplificar el resquebrajamiento de

las buenas costumbres y la moral tradicional que tanto pregonaban los conservadores. Aun cuando la figura que sobre el hombre se pretendió moldear, exigía virtudes de varonía: proteger, dirigir, cuidar y proveer de lo necesario a la mujer. Vemos que también algunos transgredieron las normas morales y matrimoniales.

Mientras las mujeres, en general, recurrían a la magia para intentar saber dónde y con quién estaban sus maridos o amantes, los hombres levantaban una denuncia legal. En aquella vigilancia social e inquisitorial es posible imaginar la pena que causaba a cualquier persona saber que el cónyuge le era infiel. Considérese además la vergüenza que hubo de causar a un hombre acudir ante las autoridades a confesar que su mujer lo había engañado. Es el caso de Felipe Bernal, quien levantó una denuncia por el año de 1717 contra Domingo de la Cruz porque «se llevó» a su mujer, Felipe le dio hospedaje a Domingo, y al parecer este huyó acompañado de su esposa, dejándolo abandonado con los niños. Felipe pidió que se investigara su paradero, ya que no podía ir a trabajar por estar cuidando a los hijos.

Menudean los casos similares: en 1728 se interpuso una denuncia contra Antonio Quinto, quien supuestamente «se llevó» a la mujer de Javier Cuervo. En 1779 Juan Manuel de Obregón realizó diligencias para que Laureano Noriega fuera desterrado por tener amistad con su mujer. Una denuncia más provino de la Villa de Llerena, Real y Minas de Sombrerete, en el año de 1789; fue de José María de Herrera contra Pedro Nolasco Jaramillo por el rapto de su legítima mujer Ana María Hernández (AHZ, Fondo Poder Judicial, caja 4, exp. 53, año 1717; caja 5, exp. 38, año 1729; caja 10, exp. 40, año 1779; caja 12, exp. 27, año 1789).

Aunque en estos procesos no se especifican los motivos que mueven a la población femenina a abandonar a su pareja e irse con otro, porque la averiguación no se encuentra avanzada, pudimos constatar en muchos otros expedientes que era muy común que la mujer huyera por malos tratos y golpes dentro del seno familiar. No podemos corroborarlo como regla general, pero esta es una hipótesis que explicaría la reiteración del fenómeno.

En estos casos y aún en este contexto, contrario a lo que pudiera pensarse, a las mujeres se las protegía, al menos parcialmente. Su familia fungía a manera de guardiana o, si eran esclavas, les correspondía a los amos procurar su defensa, incluso ellas mismas acudían a la justicia civil para tratar de contener los malos tratos por parte de sus parejas. En 1715, Diego de Zamora hizo una solicitud para que Miguel Fernández de Talavera, boticario, le entregara a su hermana Felipa Rodríguez por malos tratos. En 1723, Salvadora de Olague denunció a su marido, Joseph Hernández, también por malos tratos de palabra y de obra, porque siempre «sin causa meritoria» la maltrataba, además de no asistirla con los alimentos y vestidos necesarios. Doña Teresa Gertrudis de Calera tampoco aguantó más los malos tratos y denunció a su marido, Agustín Cabero Meira, en el año de 1731. María Luisa de Guadalupe solicitó a las autoridades que se protegiera su vida y

se amonestara a su marido, Simón de los Reyes, por maltratarla y porque estando en la cárcel la había amenazado de muerte (AHZ, Fondo Poder Judicial, caja 4, exp. 40, año 1715; caja 5, exp. 20, año 1723; caja 6, exp. 6, año 1731-1732; caja 9, exp. 15, año 1767).

A propósito de la violencia conyugal, los expedientes inquisitoriales refieren el uso de una serie de remedios mágicos para evitar que los hombres golpearan a las mujeres. Se percibe que este era y sigue siendo un problema de tipo cultural y social en el que una vez más se ejerce el poder que la tradición patriarcal delega en el hombre sobre los derechos de la mujer.

Si los tribunales no respondían, la magia era un recurso popular para resolver problemas amorosos. El amor que no era el social y católicamente ideal; el amor lleno de problemas y por lo tanto más vital, más cotidiano y real, creaba mitos referenciales en la mentalidad y el imaginario social, supuestos maravillosos con los que las personas se dirigían a la magia para poder lograr sus propias intenciones pasionales. Esto muestra el anhelo de un control amoroso que hombres y, especialmente mujeres, trataron de obtener mediante la magia. Las prácticas mágicas, desde este enfoque, fueron un instrumento peculiar pero común, mediante el cual se trató de establecer, mejorar, recuperar o romper relaciones eróticas.

En la región de Zacatecas durante el siglo XVIII hay constancia documental de que la materia amorosa era un problema cotidiano que urgía solucionar. Los casos abarcan varios aspectos del esquema, como la consumación del matrimonio, el bloqueo o la apertura a las relaciones ilícitas, el anhelo de tener suerte en el amor y, en muchos casos, como motivo principal o trasfondo, que el marido dejara de maltratar a su mujer. Los «remedios» más recurrentes eran: la enunciación mágica, es decir, recitar oraciones, ensalmos y conjuros prohibidos; beber brebajes elaborados con plantas alucinógenas, usar amuletos amatorios y, aunque no se encontró un documento que expresamente lo señale, sabemos, por otros expedientes y por ser una práctica que ha sobrepasado las fronteras del tiempo, que también se utilizaban los residuos de la menstruación para «amansar» o «enamorar».

El reconocimiento de la sangre como elemento importante dentro de los rituales religiosos proviene de su significado vital milenario. En las culturas antiguas, se creía que la sangre era la mejor ofrenda que podía ofrecerse a los dioses y con esto obtener su benevolencia y sus favores; la sangre del hombre, de los animales y posteriormente la contenida en la menstruación fue símbolo de transición vida-muerte, transmutación, rito de paso, contacto místico, y preservación de la humanidad, de aquí que se generalizase su utilización en las prácticas mágicas (Pieters 2006: 56-60)⁶.

⁶ El autor señala que del contrato ritual con los primeros dioses, a quienes se les ofrendaba sangre, prefigura la magia satánica.

Respecto al primer remedio mágico, el poder de la palabra, manifestado mediante oraciones, ensalmos y conjuros, de los que se creía estaban dotadas de dones y virtudes, fueron un recurso esperanzador para cumplir pulsiones amorosas entre la sociedad novohispana, así existió quien hizo uso de oraciones y se autodenunció porque supuestamente al rezarlas pudo sostener relaciones extraconyugales (AGN, 1777, vol. 1.187, exp. 6, f. 2v). En otro ejemplo, a doña María Manuela Gallardo, española de 37 años, le aconsejó María Francisca «la Víbora», de oficio partera y curandera, que para que su marido no la maltratara rezara al tiempo que ponía romero en la lumbre esta oración: «Romero de Dios por la virtud que tienes y que Dios te ha dado, que me destierres lo malo y me traigas lo bueno» (AGN, 1812, vol. 1.455, exp. 2, f. 1r).

Los ensalmos se basaron en la tradición, según la cual Cristo empleaba tres métodos para curar: las manos, la saliva y la voz, supuesto que inspiró a las personas que se dedicaron a curar con la palabra, a los cuales se les denominó ensalmadores, porque utilizaban salmos y palabras mágicas, que si bien era una actividad marginal, a veces tolerada, también fue una continua práctica curativa (Campos Moreno 2002: 155)⁷. Básicamente los ensalmos fueron utilizados para sanar enfermedades, heridas, hemorragias, llagas y dolencias en el cuerpo (Campos Moreno 1999: 33-35). Debido a la conjugación de lo profano con lo sagrado, esta práctica fue prohibida por el tribunal inquisitorial (Campos Moreno 1999: 156).

Las peticiones que se hacían mediante los conjuros fueron más directas e imperativas que en los otros textos; se emplearon para la resolución o satisfacción de pulsiones eróticas como enamorar al ser deseado, conservar el afecto del amante o demandar su regreso; también fueron empleados en actos adivinatorios como poder saber el paradero de personas u objetos, e incluso encontrar tesoros perdidos. A diferencia de las oraciones y ensalmos en los que se invoca a divinidades católicas para conseguir el objetivo deseado, en los conjuros puede solicitarse la intervención de seres demoniacos (Campos Moreno 1999: 33-35).

En la magia amorosa novohispana destaca el uso de amuletos combinados con plantas y otros ingredientes, fueron una herramienta muy recurrente para tener suerte en el amor, al menos así lo consideró María Ana de Saldívar y Castañeda, española, casada, quien, en el año 1725, le pidió a Juana (o María), una mulata, algo para que la quisieran. La mulata le dio un amuleto que al parecer era un pedazo de peyote. Le dijo que con ello todos la querrían como la querían a ella (AGN, 1725, vol. 812, exp. 19, f. 2r).

De acuerdo con los casos registrados, una de las principales preocupaciones entre la población zacatecana era sanar de las dolencias o enfermedades físicas

⁷ En los ensalmos la actitud del invocante era sumisa y rogativa, solo la intervención de la divinidad que se invocaba podía realizar la curación.

y emocionales y, al mismo tiempo, provocar daño en otra persona, por lo que podemos deducir que los curanderos, parteras o quienes conocían de plantas o supersticiones realizaban un doble trabajo: curar, pero también enfermar. De tal modo que se realizaron prácticas mágicas para «ligar» a los hombres, o para que se «secaran»⁸, porque las mujeres habían perdido su amor, además maleficiaban a las enemigas y vecinas porque habían tenido alguna riña con ellas provocándoles llagas en cuerpo y cara, o simplemente por celos. Hubo quien por despecho realizó hechizos sobre los hombres para que no pudieran tener relaciones sexuales con nadie más. Sebastiana Hernández, india, casada, de 45 años, denunció a Dominga del Real por haber dejado impotente a su marido, el cual declaró que efectivamente después de tener una relación amorosa y por no haber querido estar más con ella, Dominga lo había maleficiado y dejado impotente (AGN, 1798, vol. 1365, exp. 10, f. 3r).

En medio de las creencias y censuras relativas a la magia sobresalen en la historia quienes a conciencia acordaron supuestamente un «comercio ilícito» con el diablo. Se trata de los sujetos que realizando pactos implícitos o explícitos con el demonio, obtienen, en retribución de su alma empeñada, poderes para curar o causar daño; todo esto mediante la simple aceptación previa de la filiación diabólica o en forma directa, firmando un contrato o convenio. Los pactos implícitos eran aquellos que se asumían por una persona sin tener que externarlo; bastaba con su aceptación. Los pactos explícitos eran los realizados bajo una ficticia forma legal y el documento debía ser rubricado con la propia sangre. Se podía realizar para toda la vida o por un número determinado de años. Mediante este contrato, se suponía, como cualquier otro se obtenían derechos y obligaciones; la obligación del pactario era comprometerse ante testigos a estar bajo el servicio del demonio; mientras que sus derechos lo hacían acreedor, en este esquema ilusorio, a obtener lo que el diablo le prometía, como honores, riqueza y placeres carnales (Castiglioni 1993: 224-226). Contrario a las creencias comunes, este tipo de convenio y de actividad mágica era francamente inusual y raro en la historia de la magia occidental.

No obstante su rareza, se conoce que, para causar daño a los parientes políticos de su hija, en castigo por maltratarla, doña Feliciano Gutiérrez le prometió su alma al diablo diciendo «Mi alma es del diablo», con lo cual podía hacer el maleficio, después de lo cual su yerno tuvo un fuerte flujo por la nariz, y sus consegros enfermaron, según consta en las testificaciones (AGN, 1812, vol. 1.454, exp. 9, f. 1v).

⁸ Entendemos por el término «ligar», que los hombres no pudieran sostener relaciones sexuales; y por «secar», que no pudieran tener satisfacción sexual al eyacular o no se pudieran reproducir por la falta de semen.

Caso similar de contacto maligno ocurrió cuando Casilda Morillo le dijo a María Roberta Pérez que le hiciera escritura de su alma al diablo para que le diera una hierba mágica a fin de ir y venir a Zacatecas en una hora y ver si su marido la engañaba (AGN, 1816, vol. 1.460, exp. 7, f. 2r.).

En los expedientes señalados, la mayoría de los usuarios involucrados en la búsqueda y ejercicio de soluciones mágicas son mujeres. Y es que de acuerdo al orden que le tocaba vivir dentro de la sociedad, su papel era básicamente pasivo; la relación de poder entre ambos sexos estuvo determinada por el «valor» religioso otorgado al varón. Para que la mujer pudiera participar de manera activa en la vida conyugal y tomara decisiones dirigidas a equilibrar ese orden, como ya se afirmó, solo tenía dos caminos: la religión y la magia (Quezada 2000: 80-81).

La magia constituyó el camino heterodoxo propicio para dar salida a las preocupaciones y problemas de pareja, sobre todo, de las mujeres. Fue una herramienta mediante la que se pretendió obtener por lo menos una parte del poder para manipular al antojo las relaciones sexuales, lograr casarse, sostener relaciones extramaritales o, simplemente, fue el consuelo de muchas mujeres que sufrían las manifestaciones del poder del hombre a través del maltrato físico.

La norma matrimonial y su transgresión mediante las prácticas mágicas, alrededor de las costumbres conyugales y eróticas de la vida en pareja, convivieron y encontraron su permanencia social inequívoca de identidad humana, en las posibilidades para enlazar o separar afectos, convencionalismos, necesidades e intereses. Un fenómeno social tan antiguo como ineludible.

BIBLIOGRAFÍA⁹

- BECERRA, E. Gabriela (1982). *Familia y Sexualidad en Nueva España*. En Francois Giraud (coord.), *De las problemáticas europeas al caso novohispano: Apuntes para una historia de la familia mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CAMPOS MORENO, Araceli (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España*. Ciudad de México: Colegio de Michoacán.
- CAMPOS MORENO, Araceli (2002). «Ensalmo novohispano, palabras mágicas para curar». En Mariana Masera (ed.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*. Barcelona: Azul, pp. 155-165.
- CASTIGLIONI, Arturo (1993). *Encantamiento y magia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LAVRIN, Asunción (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Grijalbo.
- PIETERS, Simón (2006). *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*. Barcelona: Planeta.
- QUEZADA, Noemí (ed.) (2000). *Inquisición Novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Recibido: 25/07/2019

Aceptado: 21/08/2019

⁹ Para desarrollar este tema, aparte de las referencias bibliográficas citadas, se consultó el Archivo Histórico de Zacatecas y el Archivo Parroquial, además del Archivo General de la Nación, que si bien no contienen todos los casos debido a los avatares de la recopilación documental, son fuentes primarias que nos permiten conocer las pulsiones de tipo amoroso que la sociedad zacatecana enfrentó y que se ventilaron tanto frente a la justicia civil como a la religiosa.



MUJER Y MAGIA AMOROSA EN ZACATECAS DURANTE EL SIGLO XVIII

RESUMEN: Las consideraciones culturales acerca de los hombres y las mujeres dependen en mucho del control religioso y social que se ha ejercido en cada época. En la etapa colonial en la Nueva España el discurso de la Iglesia fue determinante en la manera en que las personas construían sus relaciones, de acuerdo al estrato socioeconómico, los convencionalismos familiares, las normas sociales y culturales, la tradición religiosa, el medio geográfico; así, el amor ideal quedó supeditado a las normas sociales, a la religión y a la magia. La magia constituyó el camino heterodoxo propicio para dar salida a las preocupaciones y problemas de pareja. Fue una herramienta mediante la que se pretendió obtener por lo menos una parte del poder para manipular al antojo las relaciones sexuales, lograr casarse, sostener relaciones extramaritales, o simplemente fue el consuelo de muchas mujeres que sufrían las manifestaciones del poder del hombre a través del maltrato físico.

PALABRAS CLAVE: cultura, magia, poder, afección.

WOMEN AND LOVING MAGIC IN ZACATECAS DURING THE 18TH CENTURY

ABSTRACT: *Cultural considerations about men and women depend greatly on the religious and social control exercised in every age. In the Colonial stage of the New Spain the discourse of the Church was decisive in the way in which people built their relationships according to socioeconomic level, family conventions, the social and cultural norms religious traditions, geographical environment; so the ideal love was subject to social norms, religion and magic. Magic was the unorthodox way conducive to relationship issues and concerns. It was a tool that is intended to get at least a portion of the power to manipulate the craving of sex, get married, hold extramarital affairs, or was simply the comfort of many women that had suffered the manifestations of male power through physical abuse.*

KEYWORDS: *culture, magic, power, condition.*

CRÍTICA Y ¿DEFENSA? DE LAS MUJERES EN UN «SERMÓN» SATÍRICO NOVOHISPANO PROHIBIDO POR LA INQUISICIÓN (1795)¹

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO

Universidad Autónoma de Zacatecas – México

isabelteran@uaz.edu.mx

SONIA IBARRA VALDEZ

Universidad Autónoma de Zacatecas – México

sonia_ibarra_9@hotmail.com

El 19 de julio de 1795, don Baltasar Ladrón de Guevara, por entonces regente de la Audiencia de México, dirigió al inquisidor Juan de Mier y Villar la denuncia de un papel satírico manuscrito y anónimo que, según declara, le ofreció un conocido suyo para que se divirtiera. Sin embargo, en lugar de gracioso, el denunciante consideró el escrito «insufrible», por «desatinado y maldito», por lo que le detalla a su destinatario las razones por las que debería recogerse y prohibirse.

Sus quejas abarcan varios aspectos. Por un lado, critica la intención explícita del desconocido autor de persuadir al lector de que las mujeres «son, por su malicia, peores y más nocivas que los demonios»; por otro, el que para probar dicho aserto recurriera a estrategias reprobables por estar comprendidas en varias prohibiciones, como el hacer uso de lo sagrado con fines profanos, al titular la sátira como *Sermón*, al tratar a Eva, la madre de la humanidad, «como una indigna

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

fregona», y al abusar de las Sagradas Escrituras sacando pasajes de su significación y contexto original.

También denuncia que el escrito contenga proposiciones «bárbaras, temerarias», escandalosas y mal sonantes», y extiende sus opiniones negativas incluso hasta el aspecto literario, al juzgar «que el verso carece de alma y [graci]a, sin arte ni concierto». El querellante temía que anduvieran «esparcidas muchas copias» del texto, provocando perjuicios espirituales en los lectores, dado el gusto de la gente por «la mordacidad y la maledicencia» (1795: f. 2r).

Su acusación motivó la apertura de un expediente inquisitorial que felizmente se encuentra completo (AGN, Inq., 1.372, exp. 16, ff. 1r-35v). La controversia se resolvió en poco tiempo, ya que el último documento está datado el 25 de noviembre del mismo año. La secuencia de las acciones fue la siguiente: la denuncia (fecha el 19 de julio, recibida en la Inquisición el 21), la orden de remisión del papel a calificación (6 de agosto), la primera censura (24 de agosto, recibida en la Inquisición el 26), el requerimiento de una nueva calificación (31 de agosto), la segunda censura (¿? de octubre, recibida en la Inquisición el 7), la resolución del inquisidor fiscal de que se prohibiera el papel y se indagara sobre la existencia de otros ejemplares para que se recogieran (9 de octubre), y el mandato de que la prohibición del papel se notificara en el siguiente edicto y la exhortación al denunciante de que manifestara el nombre de quien se lo entregó (13 de octubre). Del 20 de octubre al 25 de noviembre, los inquisidores recabaron las declaraciones de quienes habían tenido en su poder el *Sermón*, tras lo cual dieron por concluido el proceso.

Reconstruyendo la historia relatada en las declaraciones de los involucrados, podría decirse que las cosas fueron así: alrededor de 1790, es decir, cinco años antes de la denuncia, el librero Francisco González (ya fallecido para las fechas del proceso) le prestó a José Antonio Troncoso², escribano real público de la Diputación y Fiel Ejecutoria, un ejemplar del *Sermón* para que hiciera una copia. En su alegato, Troncoso conjetura que González podía haberlo adquirido en alguna venta de bienes, pues era valuador de libros.

Sin que explique por qué, el escribano conservó durante varios años y sin ningún escrúpulo tanto el original de González como la copia que le hizo, ya que aseguró que dos frailes dominicos, fray Vicente Velasco y el padre Pensado, lo leyeron sin que le encontraran objeción. Hacia 1794 Troncoso reconoce que le entregó la copia a Juan Aguilar³, oficial impresor en la imprenta de Jáuregui, con el fin

² En el proceso se da una confusión de identidad: se cita por error a declarar a don Jerónimo José Troncoso, hijo de José Antonio Troncoso, del mismo apellido y ocupación.

³ El nombre de este personaje varía en la transcripción de las declaraciones. Aparece como Juan Aguilar, Juan José Aguilar y Juan Antonio Aguilar. Probablemente sea un error del escribano.

de que este lo memorizara para recitarlo en eventos sociales como divertimento, como al parecer solía hacerlo con otros textos similares.

El otro manuscrito quedó en su poder hasta que por alguna razón, tampoco aclarada, lo dejó en casa de las hermanas Escamilla, que se lo prestaron a Francisco Villegas, oficial platero, que a su vez se lo pasó a Tomás Morquecho, administrador del estanco de pieles, quien fue el que se lo ofreció al regente Baltasar Ladrón de Guevara. Al final del proceso Juan Aguilar entregó también su ejemplar al Santo Oficio, y como nadie admitió conocer el nombre del autor ni saber de la existencia de más copias, el asunto se dio por concluido.

Ahora bien, lo interesante de este *Sermón* no es tanto su discurso misógino, ni la estrategia de la sátira, así como tampoco el hecho de que pasara de mano en mano durante muchos años, circunstancias todas presentes en otros escritos prohibidos novohispanos de la misma centuria, como han constatado varios autores (Miranda y González Casanova 1953; González Casanova [1958] 1986; Baudot y Méndez 1997; Méndez [1996] 2001: 135-149), sino el hecho de que en la denuncia, el regente de la audiencia de México cuestionara que el anónimo autor equiparara a las mujeres con los demonios, cuando este sexo era calificado por la Iglesia como «devoto». Bajo este supuesto, cabría esperar que en los argumentos de las censuras en los que se fundamentó la prohibición del papel, se haría una defensa del género femenino.

El objetivo de este ensayo consiste, por tanto, en determinar si el discurso de la Iglesia, representado por la opinión de los calificadores e inquisidores, propuso argumentos en defensa de las mujeres y, en su caso, cuáles y de qué tipo y en qué fuentes se basaron.

1. LOS MANUSCRITOS DEL *SERMÓN* Y QUÉ SE HA DICHO HASTA AHORA DE ELLOS

Como ya se dijo, el expediente inquisitorial resguarda dos ejemplares del extenso poema satírico mal llamado *Sermón*: uno encuadernado y mejor conservado, de 13 folios numerados (inserto entre los ff. 10v-11r) al que en adelante se hará referencia como ms. 1; y otro escrito a dos columnas, sin numerar y en desorden (hh. 11r-15r) o ms. 2. En este último caso, la reconstrucción del texto se pudo lograr a partir de la rima y del cotejo con el otro cuadernillo.

Al analizar ambos documentos, resulta evidente que, en contradicción con lo declarado por Troncoso, ninguno es una copia del otro. Aunque en el fondo dicen lo mismo, la secuencia del discurso es muy diferente y su extensión es distinta. El ms. 1 tiene 616 versos, mientras que el ms. 2 solo 487; pero, lo más significativo, es que este último incluye citas latinas tomadas principalmente de la Biblia, mientras que el primero las omite, o las traduce o parafrasea en español.

Si asumimos que el «original» fuera el ms. 1 que, según las declaraciones de Troncoso, González podría haber adquirido en una subasta de bienes (lo cual tendría sentido porque es el cuadernillo empastado y podría venderse como un libro), el ms. 2 sería el duplicado; pero, si la petición explícita del librero fue que el escribano elaborara una «copia», ¿por qué este alteraría el texto modelo cambiando el orden de varios pasajes, eliminando otros y añadiendo citas latinas y una copla popular?⁴ Nada sugiere en sus declaraciones que no siguió las instrucciones de González.

La mayor extensión de uno de los manuscritos y su discurso en español podrían explicarse a partir de su probable éxito entre los lectores u oyentes, que bien podrían haber esperado del copista o del recitador la traducción de las citas latinas, e incluso que se le añadieran nuevos pasajes o coplas populares para alargar y diversificar la diversión⁵; sin embargo, Troncoso tampoco da indicios de que pudo haber dado a conocer el texto entre más personas de las que menciona. En cambio, si supusiéramos que el «original» es el ms. 2, sería más fácil creer que en la copia el escribano «tradujera» los pasajes latinos, pero no hay modo de explicar que agrandara el «original» añadiéndole más de cien versos, ni que hubiera invertido dinero en empastarlo.

Es por esta razón por la que en este ensayo se propone que, pese a lo declarado por Troncoso, se trata de dos versiones distintas de un mismo texto y que, la más breve, precisamente por la inclusión de los pasajes latinos, sería la más cercana a un hipotético texto base hasta ahora desconocido, incluso probablemente anterior y quizá ni siquiera novohispano. Esta hipótesis no resuelve sin embargo el enigma, pues quedan muchos asuntos sin resolver: ¿quién mintió respecto a los manuscritos y por qué?, ¿de dónde salió la segunda versión?, ¿por qué el escribano no hizo lo que le encomendaron?, ¿por qué le dio a Juan Aguilar la supuesta copia y conservó el «original»? Lamentablemente no hay manera de resolver estas cuestiones con la información proporcionada por el expediente.

Hasta donde fue posible indagar, solo dos investigadoras han dado a conocer este *Sermón* y una de ellas lo ha estudiado desde un punto de vista similar, pero no idéntico, al que aquí se propone. La primera fue Anastasia Krutytskaya (2008: 5-50) quien lo presenta de forma breve reseñando el proceso inquisitorial y su relación con el discurso misógino, para enseguida transcribir las dos versiones con

⁴ «Si la mar fuera de tinta,/ y el cielo todo papel,/ y los peces escribanos,/ cada uno con siete monos,/ no escribirán en cien años/ la maldad de una mujer» (ms. 2, vv. 478-480). De esta copla hubo muchas versiones (Frenk 1975-1985: n.º 250). Hoy, incluso, se puede encontrar completa o versos sueltos en poemas y canciones, como se puede constatar con una búsqueda en Internet.

⁵ Un caso similar es el de las coplas anónimas del Chuchumbé, cuyo éxito propició que los lectores o intérpretes le fueran agregando más coplas en el proceso de recepción y circulación. Véase *Bailes y sonos deshonestos en la Nueva España* (1998).

algunas notas de edición y erudición. Para Krutitskaya, el ms. 2 es solo una «copia parcial y desordenada» del otro, pero no da explicaciones del porqué de las diferencias.

La segunda fue Estela Castillo Hernández (2014: 33-62) quien al parecer no conoció el estudio anterior, pues no lo cita en su artículo, por lo que incluye un apéndice con su propia transcripción del ms. 1, también con notas de edición y erudición, aunque su versión discrepa en algunos puntos de la de Krutitskaya⁶. Para Castillo, el manuscrito «incompleto» es también solo «una copia alterada» del otro ejemplar, aunque ella sí arriesga una hipótesis del porqué de sus diferencias. Por ejemplo, opina que las citas bíblicas, parafraseadas en español en el ms. 1, se cambiaron en el ms. 2 al latín «con la intención de acentuar en la obra el tono de prédica religiosa». La investigadora asume además que Troncoso introdujo en la copia esos cambios con el objetivo de acercar el texto al público (2014: 36), aunque como ya se dijo, el escribano no dice nada sobre este punto.

A favor de su hipótesis estaría el que, efectivamente, un texto más breve sería más fácil de memorizar para un recitador; sin embargo, es difícil sostener el supuesto de que el público prefiriera que el texto contuviera frases latinas que traducidas o parafraseadas en español, por lo que aquí se sostiene la hipótesis de que los manuscritos son en realidad dos versiones de un tercero que podría ser el original.

En cuanto a su estudio, aunque Castillo cataloga el *Sermón* como un ovillejo con rima consonante y da cuenta de las vicisitudes del proceso (2014: 33-35), tomando como base para su análisis el ms. 1, se enfoca principalmente en exponer tres aspectos de la obra:

1. La comparación del *Sermón* con un texto anterior, con título y tema semejante, escrito en 1735 por el preso Joseph Gómez del Valle (2014: 36-37), dado a conocer por María Águeda Méndez (2001: 135-149).
2. La estrategia de la parodia de un verdadero sermón.
3. El discurso misógino (2014: 37-43). Estos dos últimos temas son analizados en un solo apartado como cuestiones entrelazadas.

Con el análisis que aquí se propone se espera complementar estos dos estudios previos.

⁶ En otro espacio comentaremos nuestras coincidencias y diferencias con ambas transcripciones, así como sobre la interpretación o anotación de algunos vocablos.

2. EL DISCURSO MISÓGINO Y LAS ESTRATEGIAS DE LA SÁTIRA

Como ya se dijo, el *Sermón* fue escrito con la burlesca intención de demostrar que la supuesta maldad de las mujeres excede a la de los demonios y, como consecuencia de ello, persuadir a los hombres de que evitaran tener trato con ellas si querían tener una vida tranquila y salvar su alma.

Coincidimos con las dos investigadoras mencionadas en que el satírico estaba al tanto de los tópicos del discurso misógino difundido desde la antigüedad por autores como Semónides, Aristófanes, Teofrasto, Lucilio, Ovidio y Juvenal, entre otros; y perpetuado en la Edad Media por la tradición cristiana, teniendo como fuente principal el Génesis, donde se considera inferior a Eva y subordinada a Adán por haber sido creada en segundo lugar y a partir de una parte suya, pero, sobre todo, por ser la culpable del pecado original y de su transmisión a toda la humanidad, debido a que su debilidad la llevó a sucumbir ante las tentaciones del demonio, arrastrando en su caída a su pareja; aunque muchos otros pasajes bíblicos del Antiguo Testamento (Proverbios, Eclesiástico, Eclesiastés) y algunos del Nuevo (principalmente en las epístolas de san Pablo), lo reiteran (Archer 2001: 21; Puig Rodríguez-Escalona 1995: 11-12).

Debido al conocimiento directo o indirecto de estas fuentes o de las tradiciones que originaron, presentes de manera implícita o explícita en el *Sermón*, podría decirse que su autor fue una persona culta, probablemente un religioso, a pesar de que el texto circuló entre un grupo de personas de diverso estrato social e intelectual que tenían en común el saber leer; aunque de haberlo memorizado y recitado Juan Aguilar, como era su propósito, quizá hubiera llegado a un público iletrado.

Antes de entrar al análisis del discurso misógino del *Sermón* es preciso recordar algunos elementos de la tradición literaria de la que forma parte, para constatar sus deudas con ella.

Varios autores reconocen que, de la literatura antigua, es en la sátira VI de Juvenal donde se concentran muchos de los tópicos del discurso misógino posterior. En ella el poeta latino intenta disuadir a su destinatario, Póstumo, de contraer matrimonio, mostrándole un desalentador panorama del género femenino, pues en su opinión no hay mujer buena, y todas tienen defectos y vicios, como poca vergüenza y ser derrochadoras, orgullosas, vanidosas, dominantes, supersticiosas, coquetas, intrigosas, lujuriosas, celosas, tercas, indóciles y discutidoras (*Sátiras* 1817: 135-136). Además de tener predisposición al vicio y a los excesos, y ser soberbias, adúlteras, infieles, desleales, engañadoras, desenfrenadas, habladoras, impúdicas, volubles, crueles y hasta hechiceras o criminales (Cortés Tovar 2000, 30-33).

A partir de la antología de diversas fuentes, Mercè Puig Rodríguez-Escalona (1995) y Robert Archer (2001) reseñan la historia de este discurso misógino en la

Edad Media, y coinciden en identificar algunas categorías, el primero en la poesía latina, y el otro en textos españoles, aunque, por lo menos el segundo admite que varios de los defectos o vicios que desde la perspectiva actual son considerados negativos, eran entonces parte del conocimiento del dominio común y se les atribuían a las mujeres sin que se entendieran como agravios (Archer 2001: 20).

Ambos autores coinciden además en que la razón de que los textos contra las mujeres incrementaran entre los siglos XI y XIII fue la reforma de la vida religiosa, a partir de la cual se invitaba a los hombres a retirarse del mundo para llevar una vida de contemplación en conventos y monasterios (Puig Rodríguez-Escalante 1995: 12-14; Archer 2001: 31). Por tanto, las mujeres, vistas como la «personificación de la lujuria», fueron consideradas como una amenaza contra la castidad, «la fuente de todos los males» y las culpables de la corrupción de las virtudes masculinas (Puig Rodríguez-Escalante 1995: 14 y 19).

En los textos que recopila, Archer identifica que a partir de las ideas de Aristóteles la mujer es percibida como un género accesorio o un hombre mutilado o imperfecto (2001: 23). Noción corporal que se trasladó a lo moral. Y el mejor ejemplo era Eva, que encarnó todos los males que heredó a su género (2001: 26). Solo María estaba exenta al haber sido escogida por Dios para ser la madre de Cristo (Puig Rodríguez-Escalante 1995: 23). Es así que el ideal femenino medieval consistía en que las mujeres imitaran a esta en la virginidad, o en que adoptaran virtudes masculinas, ya que no se reconocía ninguna propia del género (Archer 2001: 27).

Los autores mencionados coinciden también en distinguir dos tipos de discursos misóginos: el que buscaba la salvación del alma de las mujeres haciendo patentes sus vicios para ser enmendados y, en el contexto de las obras de amor cortés, el de vituperio, fruto del despecho por el rechazo de una dama (Archer 2001: 43-44; Puig Rodríguez-Escalante 1995: 14-15), aunque Puig Rodríguez-Escalante confiesa que «no siempre es fácil distinguir con nitidez» las intenciones de los autores (1995: 15).

Retomando elementos de distintos textos, Archer enumera algunos de los defectos o vicios que se les atribuían a las mujeres y que son muy similares a los propuestos en la sátira VI de Juvenal: falta de control en el hablar, inconstancia para llevar a cabo sus propósitos, poco seso, proclive a los excesos y peligrosa (2001: 18-19). Además se les acusa de glotonas, lujuriosas, perezosas (2001: 19-20), frágiles, necias, inconstantes, soberbias, irascibles (2001: 31), malagradecidas, perezosas, infieles, traicioneras, alcahuetas, astutas (2001: 38-39), mentirosas y no merecedoras de amor, porque esta pasión era nociva y enfermaba al hombre privándolo de razón (2001: 41).

Puig Rodríguez-Escalante hace su propio listado a partir de sus fuentes: volubilidad, inconstancia (ligera de palabra, mentirosa y perjura), engañosa, infiel

(adúltera), venal (avariciosa y codiciosa) y cruel (1995: 14-15). Y agrega un párrafo en el que sintetiza la esencia de ese discurso misógino:

[...] la mujer es principalmente la gran responsable de los males del mundo, provoca el desorden, la destrucción y la ruina por doquier, es ella la que incita el mal e incita a él, dado que es malvada y criminal y se halla afectada por impulsos irresistibles que toman como modelo todas las deshonras y prohibiciones. Se la retrata asesina, furibunda, impía, inconciliable, ladrona, litigosa, maledicente, necia, soberbia, vengadora y con un inmenso poder para alcanzar sus propósitos. Su maldad es tal que los poetas misóginos recurren al topos retórico de lo indecible, a saber, la apelación a la imposibilidad de contarle todo sobre las maldades femeninas (1995: 19).

Este mismo autor identifica además algunos tópicos de esta literatura:

1. La mujer igualada con la serpiente como símbolos de lujuria.
2. La mujer vista como enemigo del hombre y aliada de Satanás (1995: 20).
3. Recuento de los «sabios caídos» a causa de las mujeres: Adán, Sansón, David y Salomón (1995: 22).
4. *Molestiae nuptiarum*: los horrores que padecen los hombres imprudentes que cometen el error de casarse (1995: 24).

Finalmente, Archer señala que en muchas obras la exageración grotesca de los defectos y vicios enlistados daba pie a la comicidad, recurso retórico que facilitaba alcanzar el propósito didáctico de prevenir a los hombres de que huyeran de las mujeres (2001: 33-35).

Como bien lo señalaron Krutitskaya y Castillo Hernández, el *Sermón* novohispano encaja perfectamente en la tradición descrita. Y ya Castillo estableció los paralelismos paródicos entre él y una verdadera pieza retórica (2014: 39-46), por lo que aquí basta con decir que podrían identificarse en ambos manuscritos algunos apartados claves, aunque el poema esté escrito de corrido: un preámbulo burlesco y de doble sentido donde se compara el intento de población de Roma por parte de Rómulo⁷ con el objetivo del texto: caer sobre las mujeres. El relato de la creación del mundo para justificar la maldad del género femenino: el hombre y el mundo se perdieron por ellas. Argumentos y pruebas de que las mujeres son peores que

⁷ Se refiere al relato del rapto de las sabinas por parte de los romanos para poblar Roma durante unas fiestas organizadas por Rómulo para tal fin, a las que invitaron a sus vecinos, el pueblo sabino. La enemistad entre ambos linajes se dilató muchos años hasta que durante un enfrentamiento, las mujeres sabinas los hicieron entrar en razón convenciéndolos de que hicieran las paces, porque ambos pueblos tenían mucho que perder con la muerte de los contendientes, pues estaban emparentados.

los demonios: catálogo de maldades y vicios. Y conclusión y recomendación: para salvarse hay que huir de ellas.

Bajo estos supuestos, el *Sermón* mantiene en todo momento la oposición maniquea hombres ingenuos y buenos/mujeres malvadas que los inducen al pecado y a la perdición⁸.

Para sustentar sus proposiciones, el satírico recurre a pasajes de autores profanos, religiosos y bíblicos, pese a que las citas son vagas, por lo que en algunos casos es difícil identificar el original. Los autores que se mencionan son: san Agustín, san Jerónimo, san Pablo, san Buenaventura, san Juan, san Pedro, san Tirso, Juan Guarín, Orígenes, Catón, Eurípides y Estrabón; y los textos: el Apocalipsis, el Génesis y Job. En todos los casos los pasajes citados o parafraseados son sacados de su contexto o parodiados para servir a los fines burlescos del discurso.

La premisa que sustenta esta diatriba es que la mujer es culpable de haber caído en los engaños del demonio y, con su falta, «maleó a Adán» (ms. 1 v. 89; ms. 2, v. 67) y condenó a toda la humanidad.

Es la mujer la misma execración,
madre del delito y la confusión.
Sois mujer la primera transgresora
y de la Ley Antigua violadora

(ms. 1, vv. 417-420).

hizo más estrago que centella,
pues, de malear a su marido,
todito el universo está perdido:
el mundo, digo, tan tierno y flamante,
quedó dado al demonio en un instante

(ms. 1, vv. 88-92).

Los defectos o vicios que se le atribuyen en el texto —astuta, vanidosa, insubmisiva, rebelde, antojadiza, libertina, arrojada, caprichosa, terca, de corto entendimiento, chismosa, entrometida, odiosa, engreída, murmuradora, amante de fiestas y convites, falsa letrada, afilada de lengua, terrible, feroz, contumaz, inflexible— coinciden con los del discurso misógino medieval, e incluso parten del supuesto de la sátira VI de Juvenal de que no hay mujer buena.

no la puede sufrir su vanidad;
si se le da permiso en sus
antojos
obran con libertad dos mil
arrojos;
si un hombre no les quita la
ocasión,

Pues no se os pasa día sin
indagar
cómo pasa el vecino en el
lugar,
lo que pasa en la plaza
y en lo más escondido de una
casa.

Otro cualquier vicio pudiera ser
lo letrado, por cierto, en las
mujeres,
pero mal que ocasiona el
desconcierto
de su maldita lengua, no, por
cierto,

⁸ Para el análisis del texto citaremos nuestra propia transcripción de ambos manuscritos. Tomaremos como base el ms. 1 y aludiremos al ms. 2 sin mencionar las variantes, pues no son asunto de este estudio.

a cada paso pierden la razón
En fin, con la mujer no vale
nada,
no hay medio ni razón que la
persuada,
pues ni su entendimiento les
importa
ni el ajeno [il.] las reporta

(ms. 1, vv. 277-287;
ms. 2, vv. 317-322).

¿Cómo come fulana?, ¿cómo
viste?
¿quién es el miserable que la
asiste?
¿el que vive, el que pierde y
el que gana?
¿quién entra en casa de
zutana?
Tragándose un lugar desde un
estrado
no como quien se come un
pavo asado,
que al fin quedan ilesos
y con poco de carne algunos
huesos
sino que todo lo devoran todo

(ms. 1, vv. 451-460;
ms. 2, vv. 350-352).

pues no deja este mal, el más
tirano,
una parte sola, ni un hueso
sano.
Esto os hace, mujeres, ser
odiosas,
y nace de que sois muy
codiciosas,
y de ahí viene que sean
murmuradoras,
y de lo bueno fieras tragadoras

(ms. 1, vv. 467-476).

Trasladando algunos de estos defectos o vicios a un contexto cristiano, podría decirse que se asume que las mujeres son propensas a cometer todos los pecados capitales.

En consonancia con la tradición misógina en la que se inserta, en el *Sermón* se asume que la maldad, la vileza y lo despreciable son parte de la naturaleza femenina:

Nada, sino la antigua inclinación
que tenéis a lo malo, a la vileza,
porque en vosotras es naturaleza,
conservando mejor lo despreciable
que el consejo más santo y saludable

(ms. 1, vv. 98-602; ms. 2, vv. 466-471).

Los adjetivos que se les adjudican a las mujeres también se orientan en la tradición descrita, muy en el estilo de los enumerados por Puig Rodríguez-Escalante. Aquí se les llama malditas, malditas hembras, hembras sucias, duendes caseros, diablos domésticos caseros, falsas sirenas, escoria indecible, de lo bueno fiera tragadora, detestables, execrables, arma formidable, bestia infernal, madre del delito y la confusión, primera transgresora, bestia fiera y formidable, lenguas del demonio, «golondrinas malditas chilladoras. / Filomenas parleras / avecillas crueles y vocingleras» (ms. 1, vv. 494-496).

Y para el autor del *Sermón*, el mundo es un desastre por la sola existencia de las mujeres:

¡Qué cierto es que este mundo es mundo inmundo,
 desde que hubo mujeres en el mundo!
 Ya en él no se ven si no es obscuridades,
 desdichas, hambre, guerra, enfermedades,
 muertes, robos, males, apostasías,
 gentilismo, judaísmo y herejías

(ms. 1, vv. 204-209; ms. 2, vv. 122-127).

Para completar el panorama, el texto reproduce los tópicos identificados por Puig Rodríguez-Escalante: animalizándola, la mujer es comparada con el escorpión por el daño que causa con su veneno, con las hormigas por su cantidad (ms. 1, v. 265), con el jumento por su falta de seso (ms. 1, v. 594), con las míticas sirenas por su seducción (ms. 1, v. 267), y con la serpiente, la culebra, el áspid, el basilisco y la esfinge por su asimilación al demonio y su simbolismo de la lujuria:

¿Por qué escogió el demonio esta figura,
 que mostrara su perdida hermosura?
 Pienso que es (como a todos es constante)
 porque cada uno ama su semejante,
 y porque era mejor aprobación,
 para ruina del mundo y perdición,
 por ser, como se ha visto, imagen viva
 de aqueste demonio o esfinge altiva

(ms. 1, vv. 559-566; ms. 2, vv. 339-443).

porque son basiliscos, si se acata,
 porque solo su vista tal vez mata.
 Son áspides de muerte
 que nomás con tocarlas dan la muerte,
 y sin ponderación,
 es coger con la mano un escorpión;
 solamente de hablarlas es capaz
 que a un hombre abrasen en fuego voraz

(ms. 1, vv. 298-305).

De hecho, el *Sermón* lleva más allá la semejanza entre la mujer y la serpiente al equipararlas en el plano físico: comen tierra, andan a la moda, se desplazan bamboleándose, son venenosas, mudan de piel, cuando «meten» la cabeza en algo no hay quien pueda sacárselas (ms. 1, vv. 507-558) y tienen la vida y la honra en la cola (ms. 2, vv. 424-434).

El segundo tópico consiste en presentar a la mujer como enemiga del hombre y aliada de Satanás. Para este discurso misógino, el hombre es una inocente víctima de las maquinaciones femeninas, cuyo fin es perderlo —aunque nunca se aclara la razón de este encono ni de este propósito— por lo que mantiene una perpetua guerra con él:

¡Ay, pobrecitos hombres, miserables!
 ¡Que enemigos tenéis tan formidables!
 [...]
 Siempre nos condenáis a eternos llantos,
 nos apartáis de Dios y de sus santos.

Todos vuestros desvelos
 son cerrarnos las puertas de los cielos,
 abrasar a todo hombre el pensamiento,
 destruir la voluntad y entendimiento;
 robarles todo el bien y la virtud,
 quitarles el dinero y la salud
 con una rabia atroz,
 sin dejar que se vuelvan a su Dios,
 pues le robáis el alma y la razón
 llenarles de tiniebla el corazón

(ms. 1, vv. 180-181, 188-199;
 ms. 2, vv. 224-225, 234-241).

En cuanto a la alianza de la mujer con Satanás y sus demonios, el autor lleva esta parte del tópico a otro nivel, ya que la considera más poderosa, malvada, dañina y peligrosa que ellos, pues despliegan mañas y astucias que les son ajenas:

¡Oh con cuánta razón y propiedad,
 pues en mañas, astucias y poder,
 vence al mismo demonio una mujer!
 Y aunque nada trabaja, es tan sagaz
 que solo alargando un brazo y nomás
 con esta acción (que le es infructa)
 derribó al mayor hombre la hembra astuta,
 y sola esta es toda su presunción

(ms. 1, vv. 133-140; ms. 2, vv. 76-79).

Es así que mientras el ángel caído arrastró al infierno solo a las milicias rebeldes, la mujer condenó a «todo el universo»; en tanto que los demonios tientan a muchos pero pierden a pocos, esta perdió a todos, «los que han de nacer, los que ya nacieron / ningunos se escaparon» (ms. 1, vv. 117-130). A los demonios se les enfrenta y hay manera de rendirlos mediante conjuros, cruces o agua bendita, pero a las mujeres no hay forma de vencerlas, pues «no hay virtud, fortaleza ni poder, / aunque uno se sepulte en una sierra, / o se meta debajo de la tierra» (ms. 2, vv. 176-178; ms. 1, vv. 172-173).

Este tópico está íntimamente ligado al de los sabios caídos, hombres cuyas virtudes no les sirvieron de mucho para defenderse de las argucias femeninas, como la sabiduría de Salomón, la fuerza de Sansón, la santidad de David, o la bravura de los israelitas (ms. 1, vv. 335-346; ms. 2, vv. 185-196). El autor completa este catálogo canónico con los ejemplos del gran estratega militar Julio César, cautivado y sometido por Cleopatra (ms. 1, vv. 347-350; ms. 2,

vv. 197-200), de España perdida debido a la pasión de Rodrigo por Florinda⁹ (ms. 1, vv. 397-400; ms. 2, v. 206) y de la crisis inglesa por la locura de Enrique VIII «perdido por una hembra de Iberia»¹⁰ (ms. 1, vv. 401-404; ms. 2, vv. 207-210). En relación con esto el autor del *Sermón* recuerda el consejo de Job: «que una mujer [...] es suficiente / de hacer apostatar al más sapiente» (ms. 1, vv. 395-396)¹¹.

Por último, podría decirse que aunque no de manera explícita, aparece también el tópico del *molestiae nuptiarum*, cuando se recomienda que las mujeres no merecen ser amadas:

¿Y que haya hombres, señores, tan atroces,
que se mueran por bestias tan feroces?
Siendo ellas de por sí tan detestables,
tan malditas, tan sucias y execrables.
Vuelvo a decir, mujeres engreídas,
no podéis ser queridas
en ninguna manera,
ni aun siquiera dejar que un hombre os quiera.
Oíd a san Agustín
lo que de vosotras dice a este fin:
No solo le es prohibido a una mujer
que a ningún hombre pretenda querer,
pero lo que es más, están prohibidas
hasta de aquel deseo de ser queridas
porque por tales, teneros debéis,
que aun el hombre más ruin no merecéis
(ms. 1, vv. 571-586; ms. 2, vv. 447-456).

Ante todo este panorama, la recomendación del autor es huir de las mujeres.

San Pedro dice en su carta primera
que no huyamos el cuerpo nunca afuera,

Para agradar a Dios, es menester
huir (pues lo dice así) de la mujer:

⁹ Leyenda española medieval sobre la caída del imperio visigodo de Toledo. Florinda, hija del conde don Julián de Septem (Ceuta), es enviada a la corte de don Rodrigo, último rey visigodo. Él se enamora de ella pero ante su rechazo la secuestra y la fuerza. El padre de Florinda la vengando aliándose con los musulmanes, quienes en el 711 lo vencieron en la batalla de Guadalete, iniciando la ocupación árabe de la península ibérica.

¹⁰ Castillo asume que se trata de Ana Bolena, pero tendría que referirse a Catalina de Aragón (2014: 42).

¹¹ «Su mujer le dijo: “¿Todavía vas a mantenerte firme en tu integridad? Maldice a Dios y muere de una vez”» (Job 2: 9).

y con grande eficacia nos intima
a la lid con el diablo y nos anima
a que le hagamos cara
con valor y fortaleza rara¹²;
y el mismo apóstol, en la crecida guerra,
que no[s] hace la mujer en la tierra,
temiendo sus alardes,
«Huye, huye»¹³, nos dice y no la aguardes,
¿con que al Diablo aguardarlo cara a cara
y a las mujeres huirlas? ¡Cosa rara!

(ms. 1, vv. 142-153; ms. 2, vv. 166-173).

huir de ellas, no mirarlas,
nunca oírlas ni tocarlas

(ms. 1, vv. 294-297; ms. 2, vv. 261-262).

Aunque el satírico es consciente de la dificultad de llevar esto a la práctica, ya que los hombres tienen que convivir con ellas en la propia casa y «en la calle, en la iglesia y en la plaza», teniendo «por compañeros / a estos diablos domésticos caseros» (ms. 1, vv. 235-238).

En cuanto a los recursos satíricos, ya se dijo que en cierta forma el texto es la parodia de un sermón. Sin embargo, quizá el recurso más recurrente es la degradación o reducción. J. C. Hodgart define así esta estrategia: «la degradación o desvalorización de la víctima mediante el rebajamiento de su estatura y dignidad. Esto puede conseguirse en el terreno del argumento y casi siempre se proseguirá en el del estilo y el lenguaje» (1969: 115). Ejemplo de ello son el «empequeñecimiento», como hace Swift con los liliputienses en *Los viajes de Gulliver*; el «desnudamiento», que le sustrae a la víctima sus apoyos de rango y clase social, como en la narración de *El traje nuevo del emperador*; la «animalización», que reduce las acciones humanas al mero instinto animal; «la locura o la irracionalidad» que lo despoja de la libertad y la cordura; la «tipificación» que le arrebata su individualidad; y la «caricatura», que resalta uno de sus defectos físicos o morales, etc. (1969: 108-133).

Como podrá constatar, en todos los sentidos, la mujer es «desnuda» y degradada en el *Sermón* al ser reducida a sus instintos, defectos, vicios, pecados y a su supuesta semejanza física o moral con algunos animales, todos ellos considerados nocivos. Esto, aunado a la exageración y la hipérbole, y a la obscenidad y los juegos de palabras, brindan al lector una caricatura ridícula del género femenino, de la que se excluye solo a la Virgen María.

¹² «Sean sobrios y estén siempre alerta, porque su enemigo, el demonio, ronda como un león rugiente, buscando a quién devorar. / Resistanlo firmes en la fe, sabiendo que sus hermanos dispersos por el mundo padecen los mismos sufrimientos que ustedes» (Primera Carta de san Pedro 5: 8-9).

¹³ El autor confunde a san Pedro con san Pablo. No encontramos una cita exacta de los pasajes que le atribuye a este.

Esta degradación se lleva también a otros extremos. En el terreno textual, por ejemplo, al parodiar otros tipos discursivos, como el sermón o formas poéticas, haciendo que sirvan para el vituperio en lugar del que la poética o la retórica les otorga. Otra estrategia consiste en tomar pasajes históricos, literarios o míticos, como el del rapto de las sabinas, otorgándole otro sentido para equipararlo con lo que se busca expresar, pero con un sentido obsceno:

Ya *cayó* la mujer,
y a traición la hubimos de *coger*,
algo daría por caer entre paganos,
y entre gentiles, antes que en mis manos
(ms. 1, vv. 81-84; ms 2, vv. 59-62).

Un recurso más serían las paráfrasis de las citas de textos sagrados y profanos, al ser extrapolados de su contexto y significado original para convertirlos en «pruebas» de un discurso muy diferente e incluso contrario a lo que realmente dicen. Tal es el caso del cambio de sentido de varios pasajes del Antiguo Testamento, como este del Génesis, torcido para mostrar la maldad de las mujeres:

«Bueno, bueno»¹⁴, Señor, con vos, diremos.
Mas no, Señor, malo, malo, pues ella
hizo más estrago que centella,
pues, de malear a su marido,
todito el universo está perdido
(ms. 1, vv. 85-90).

«Bueno, bueno», con vos, Señor, diremos;
mas no, señores, malo, malo,
porque ya se maleó
(ms. 2, vv. 64-66).

Por todo lo expuesto podría decirse que el *Sermón* novohispano no presenta ninguna innovación o desviación de la tradición medieval del discurso misógino.

3. LA ¿DEFENSA? DE LAS MUJERES POR LOS CALIFICADORES

Paralela a la tradición del discurso misógino, Archer expone la existencia de otra dirigida a la defensa de las mujeres, cuya fuente principal también es la Biblia.

¹⁴ «Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno» (Génesis 1: 31).

Y uno de los primeros ejemplos es *De mulieribus claris*, de Boccaccio, «publicado en castellano en 1494» (2001: 46). Dichos textos eran una respuesta a los vituperios de los despechados amantes «maledicentes», entre ellos el propio Boccaccio, y se trataba de listas de mujeres «virtuosas y valientes», «con alguna breve alusión a sus hazañas o virtudes», generalmente «del Antiguo Testamento, del mundo clásico y de la edad cristiana» (2001: 51).

Sin embargo, como ya se había señalado, el modelo de perfección femenina que prevalece en estas obras se restringe a dos posibilidades: el permanecer virgen, ya que se pensaba que tal condición evitaba muchos de los defectos atribuidos al género; y/o el asemejarse al varón, como aquellas mártires o santas que lograron anular su feminidad sacrificando partes de su cuerpo o sobreponiéndose a sus instintos naturales como el de la maternidad (2001: 52). Es así que la supuesta defensa de las mujeres en esos textos y posteriores, consistía esencialmente en señalar las excepciones del género, por lo que resulta iluso pensar que los censores novohispanos siguieron una vía diferente, lo cual deslindamos a continuación.

Los calificadores asignados para censurar el sermón fueron los franciscanos fray José Francisco Valdés y fray Juan Guadalupe de León, religiosos descalzos del convento de San Diego de México, quienes respondieron con rapidez al encargo. Ambos coincidieron en recomendar que el papel debería ser recogido y prohibido, aunque el segundo propone además que fuera quemado. Los dos son así mismo muy sistemáticos en su exposición de motivos, pues los dividen en varios puntos. A continuación se analizan en conjunto sus argumentos, dejando para el final los relacionados con la defensa de las mujeres.

La mayor preocupación de los calificadores residía en que el papel abusaba de las Sagradas Escrituras y «las letras de los Santos Padres» (1795: f. 5r); esto es, que sacaba de su contexto pasajes considerados parte del discurso de la Revelación o hablan de lo sagrado, con el fin de aplicarlos a un asunto profano: criticar a las mujeres, dándoles «una inteligencia forzada y violenta, y hacie[ndolas] decir lo que no dice[n]»; pero además dispuestos de tal modo que se pretendía imitar el «tono de un orador evangélico» para desarrollar un asunto burlesco. Ambos censores coinciden en señalar que esto era una transgresión codificada en las normas inquisitoriales de la época que citan: el *Manuale qualificatorum sanctae Inquisitionis...* de Alberghini de 1754 y el Expurgatorio del *Índice de libros prohibidos...* de 1789.

El ejemplo que los dos calificadores eligen para mostrar este delito es el del pasaje bíblico del Génesis «Et vidit Deus quod set bonum» que el *Sermón* parafrasea tergiversando su sentido original, haciendo que Dios «apruebe» el malicioso sentido propuesto por la sátira, y que reniegue de la bondad de la creación de la mujer. Fray Juan Guadalupe de León califica este atrevimiento de blasfemia herética y señala una más: la osadía del autor de invocar a la Virgen María como apoyo

para llevar a buen fin su execrable intento. Tan detestable consideran los censores este abuso que fray José Francisco Valdés recuerda varios ejemplos —tomados del mismo libro de Alberghini— de poetas que recibieron un castigo divino por su atrevimiento.

Íntimamente relacionado con la queja de que el *Sermón* profana los textos sagrados, es que también abuse «del estilo de la Iglesia, intitulado “sermón” a su pieza ridícula, y vistiéndola de algunas circunstancias con que trata de imitar aquel estilo sagrado con que la santa Iglesia acostumbra o elogiar a sus santos o instruir a sus fieles» (1795: f. 3r-v); es decir, se objeta que el texto sea la parodia de un verdadero sermón.

Excediéndose en su función —que tocaba al contenido de la obra—, ambos calificadores se aventuran a opinar sobre el aspecto literario del *Sermón* en cuanto al uso de recursos como la hipérbole, la sátira, los juegos de palabras obscenos y la mala rima de los versos, al grado de que fray José Francisco Valdés recomienda que se prohíba también el papel por «por insulto gra[ve] y atrevido que comete el desacato de graznar entre los cisnes del Par[naso]».

Por último, fray Juan Guadalupe de León señala dos circunstancias importantes del *Sermón* no mencionados por el otro calificador, que ya de por sí daban a entender la perversidad del papel y lo ubicaban como candidato a ser prohibido: el hecho de ser manuscrito y además anónimo. En sus censuras, ambos censores van aplicándole al *Sermón* varios calificativos acordes con los conceptos expuestos en las fuentes legales en las que sustentan sus dictámenes: blasfemo, malsonante, escandaloso, injurioso, temerario, impío, desvergonzado, ofensivo a oídos piadosos y herético.

Ahora bien, en cuanto a la defensa de las mujeres, los calificadores convienen en reconocer que el único objetivo del anónimo autor es denostarlas cargándolas «de oprobios y maldiciones» y haciéndolas «reas de todo lo malo que hay en el mundo» por lo que se trata de una obra injuriosa, y por tanto quedaba comprendida en las prohibiciones inquisitoriales. Ambos concuerdan también en que el satírico establece doctrinas falsas, como la vieja premisa de la sátira VI de Juvenal de que no hay mujer buena, generalizando lo que quizá podría aplicarse a unas cuantas; aunque el autor del *Sermón* sí deja abierta la posibilidad de excluir a alguna mujer, quizá pensando en la Virgen María: «que son las mujeres, no es absoluta, / peores que los demonios, sin disputa» (ms. 1, vv. 99-100).

La «defensa» de los censores consiste, no en demostrar que las mujeres son buenas, como cabría esperar, sino solamente en argumentar que no todas son malas. La primera demostración, que repite lo expresado por Baltasar Ladrón de Guevara en su denuncia, consiste en señalar que la aseveración del satírico carece de razón y autoridad porque la Iglesia llama «devoto» al sexo femenino. Es decir, es la única virtud que se le reconoce como género.

Sin sustentar la parte de este primer argumento que habla de que el supuesto del satírico carece de razón, fray José Francisco Valdés pasa a reflexionar sobre la parte de la autoridad, comentando que aun cuando el reconocimiento de la Iglesia hacia las mujeres como «sexo devoto» se aplicara en la letra solo a las religiosas, los papas habían canonizado santas, por lo que se debía suponer que Roma autoriza la idea de que hay algunas mujeres buenas. Fray Juan Guadalupe de León recurre al mismo argumento de autoridad: ha habido mujeres santas y el trato con ellas pudo haber resultado en provecho de los hombres, aunque admite que es cierto que se tenía prohibido a los eclesiásticos el trato con mujeres, pero no con todas, sino solo con aquellas de las que se «sospechara maldad».

Por otro lado, fray Juan Guadalupe de León reconoce también que así como se pueden esgrimir ejemplos de mujeres por las que se han perdido reinos y hombres, también las hay que han favorecido lo contrario, y asegura que eso consta en historias católicas, unas aprobadas por Roma y otras «fidedignas». Un argumento de autoridad más a favor de que existen algunas mujeres buenas lo encuentra fray José Francisco Valdés en santa Teresa de Jesús, a quien cita en un pasaje de su *Vida...* (40, 8), donde la religiosa afirma que había muchas más mujeres que hombres a los que Dios les hacía la merced de aprovechar el camino de la religión.

No encontrando quizá más argumentos teológicos o literarios, fray José Francisco Valdés recurre a una estrategia distinta: atacar al autor acusándolo de infame, porque critica a las mujeres pero nació de una; injusto, porque las condena por culpas atribuibles a los hombres, refiriéndose a la lujuria; e ingrato porque solo por pertenecer a este género la madre de Dios, merece ser venerado.

4. REFLEXIONES FINALES

Lo dicho hasta aquí permite realizar varias reflexiones. La primera, que los calificadores argumentan en sus censuras exactamente lo mismo que expresó Baltasar Ladrón de Guevara en su denuncia. ¿Coincidencia o formulismo del propio trabajo de calificación? No hay modo de saberlo.

Lo segundo, que a pesar de que para 1795 en la Nueva España circulaban ya muchas lecturas e ideas ilustradas, ni el *Sermón* ni los calificadores se hacen eco de ellas. Por ejemplo, llama la atención que el poema satírico no haga mención de algunos vicios «ilustrados» en las mujeres novohispanas de finales del virreinato, como el cortejo, la marcialidad, las modas, el paseo, las comedias, las tertulias o el afrancesamiento, que sí se criticaron en otras obras satíricas contemporáneas, como *Elementos del cortejo* (s.f.), *Tratado breve y compendioso del cortejo y la marcialidad* (s.f.) y *Cartilla de la moderna para vivir a la moda* (1762), todos ellos antologados por Miranda y González Casanova (1953), o en la novela *La*

Quijotita y su prima (1819) de José Joaquín Fernández de Lizardi. Esto apoya la idea de que quizá el *Sermón* aquí analizado sea de una época anterior y quizá ni siquiera novohispano, pues no contiene alusiones localistas que permitan ubicarlo en el virreinato de Nueva España.

Por otro lado y como es evidente, la defensa de los calificadores se apega al modelo medieval reseñado, donde el ideal femenino se identifica con vírgenes (las religiosas) y mártires «varonizadas» (las santas), mientras que el resto de las mujeres parecen caer inevitablemente en la categoría de «malas», pues en ningún momento los censores ponen en duda ni la existencia ni el origen de esa maldad, ni cuestionan o rebaten ninguno de los pecados, vicios y defectos que se le imputan al género, sino que se limitan a refutar la generalización de que todas sean iguales.

Sin embargo, en el fondo de este discurso misógino parecen advertirse dos cosas: por un lado, la paradoja de que, al denostar y ubicar a la mujer en un nivel más bajo que el de los demonios, en realidad la sitúa por encima de las capacidades humanas y demoniacas, admitiendo que tiene un poder natural y sobrenatural ajeno a hombres y demonios; y por otro, el miedo derivado de la toma de conciencia de que ese poder —o la suficiente astucia e inteligencia— es suficiente para controlar al hombre y/o conseguir siempre lo que ella desea.

Por último, vale la pena advertir que podría considerarse al *Sermón* como una forma tardía de un vituperio —aunque no precisamente escrito por el despecho de un mal de amores—, pues aunque incluye el tópico retórico de persuadir a los hombres de huir de las mujeres, esto no es lo que la sátira espera de sus lectores o escuchas, como tampoco lo es la corrección moral de las mujeres, pues es solo un innegable divertimento a costa de ellas, no en balde circuló de mano en mano solo entre hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHER, Robert (2001). *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid/Valencia: Cátedra/Universidad de Valencia <<https://books.google.com.mx/books?id=fUFyDFsaT3AC&printsec=frontcover&dq=Misoginia+y+defensa+de+las+mujeres&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwj2kYfQz-7hAhVE M6wKHVhRDdb0Q6AEIKDAA#v=onepage&q=Misoginia%20y%20defensa%20de%20las%20mujeres&f=false>> [Consulta: 20/04/2019].
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN – México), Inq., 1.372, exp. 16, ff. 1r-35v. *Expediente formado en virtud de denuncia hecha por el Sor. Rexente don Baltasar Ladrón de Guevara sobre un cuadernillo manuscrito*.
- Bailes y sones deshonestos en la Nueva España* (1998). Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura.

- BAUDOT, George y María Águeda MÉNDEZ (1997). *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- BELTRÁN NOGUER, M. Teresa y Angela SÁNCHEZ-LA FUENTE ANDRÉS (2008). «La sátira sexta de Juvenal o el tópico de la misoginia». *Myrtia*, 23, pp. 225-243 <<https://revistas.um.es/myrtia/article/view/71271/68601>> [Consulta: 15/04/2019].
- CORTÉS TOVAR, Rosario (2001). «Misoginia y literatura: la tradición grecorromana». En María Teresa López de la Veja (ed.), *Feminismo. Del pasado al presente*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 15-34 <<https://books.google.com.mx/books?id=VbwK6vfai4oC&pg=PA16&dq=La+sátira+sexta+de+Juvenal&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiEwfT8vO7hAhWSvZ4KHceND7EQ6AEIPTAE#v=onepage&q=La%20sátira%20sexta%20de%20Juvenal&f=false>> [Consulta: 15/04/2019].
- «Elogio del Señor Don Baltasar Ladron de Guevara, Regente que fué de esta Real Audiencia, y Consejero honorario en el Supremo de las Indias». Ciudad de México: *Diario de México*, sábado 16 de mayo de 1807, VI, n.º 594, pp. 60-63 <<https://books.google.com.mx/books?id=fM6bqUdFBjKc&pg=PA61&dq=%22Baltasar+Ladron+de+Guevara,+regente%22&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiCuID-98DhAhUPOK0KHYuJB5QQ6AEIKDAA#v=onepage&q=%22Baltasar%20Ladron%20de%20Guevara%2C%20regente%22&f=false>> [Consulta: 15/04/2019].
- FRENK, Margit (coord.) (1975-1987). *Cancionero folclórico de México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo [1958] (1986). *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. Ciudad de México: CONACULTA.
- HODGART, J. C. (1969). *La sátira*. Madrid: Guadarrama.
- Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas, El Señor Don Carlos IV* (Año de M. DCCXC.). Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha.
- JIMÉNEZ DE BÁEZ, Ivette (1969). *Lírica cortesana y lírica popular actual*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- JUVENAL (1817). *Sátiras: traducidas en verso por el Ilustrísimo Monseñor Licenciado Don Luis Folgueras Sion, Camarero íntimo de S.S., Abogado Apostólico, Dean de la Santa Iglesia de Orense, y Académico correspondiente de las Reales Academias de la Historia, y Latina Matritense*. Con las licencias necesarias. Madrid: Imprenta de doña Catalina Piñuel <<https://books.google.com.mx/books?id=taIU1TYcwR8C&pg=PA268&dq=Sátira+IV+Juvenal&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjB88zGt-7hAhWQTD8KHeCIDJsQ6AEINTAC#v=onepage&q=Sátira%20IV%20Juvenal&f=false>> [Consulta: 15/04/2019].
- KRUTITSKAYA, Anastasia (2008). «En contra de las mujeres: dos versiones de un sermón (México, 1795)». *Revista de Literaturas Populares*, VIII, n.º 1, pp. 5-50 <<http://www.rlp.culturaspopulares.org/textcit.php?textdisplay=416&batchdisplay=>>> [Consulta: 15/04/2019].

Manuale qualificatorum sanctae Inquisitionis, in quo, Omnia quae ad illud Tribunal ac Haeresum censuram pertinent, brevi methodo adducuntur; Episcopis, Inquisitoribus, eorum Ministris, Theologis, Consultoribus, Confessariis, & Jurisconsultis perutile & necessarium. Autore R.P. F. Joanne Alberghini Panormitano, Terti Ordinis Sancti Francisci Regularis Observantiae S.T. Doctore ac S. Officii Regni Siciliae Qualificatore,. Cum duplici Indice, uno Capitum, altero rerum & verborum copiosissimo. Editio Prima Veneta, quam emendatissime. Venetiis: Dominico Deregni, in via Mercatoria sub Signo D. Antonii (1754). Superiorum permissu, ac privilegio <<https://books.google.com.mx/books?id=sSBLXAK3tA4C&pg=PA59&dq=Son+licet+cum+Deo,+aut+sanctis,+aut+rebus+divinis+jocari&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjzhIWBmIXhAhXKzIMKHVCJDTkQ6AEIKjAA#v=onepage&q=Son%20licet%20cum%20Deo%2C%20aut%20sanctis%2C%20aut%20rebus%20divinis%20jocari&f=false>> [Consulta: 07/04/2019].

MÉNDEZ, María Águeda [1996] (2001). «La suerte de un pliego suelto en la Inquisición novohispana». *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 135-149.

MIRANDA, José y Pablo GONZÁLEZ CASANOVA (1953). *Sátira anónima en el siglo XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

PUIG RODRÍGUEZ-ESCALONA, Mercé (1995). *Poesía misógina en la Edad Media latina (ss. XI-XIII)*. Barcelona: Universidad de Barcelona <<https://books.google.com.mx/books?id=UPIMMGph92IC&printsec=frontcover&dq=Poes%C3%ADa+misógina+en+la+edad+media+latina&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiO-uG84e7hAhVMLKwKHXSdCMgQ6AEIKDAA#v=onepage&q=Poes%C3%ADa%20misógina%20en%20la%20edad%20media%20latina&f=false>> [Consulta: 20/04/2019].

SOUVIRON LÓPEZ, Begoña (2010). «El ejemplo en el discurso misógino de la narrativa medieval». En *Investigaciones multidisciplinares en género II Congreso Universitario Nacional Investigación y Género*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 1.077-1.088 <<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/40560>> [Consulta: 15/04/2019].

VOGELEY, Nancy J. y Manuel RAMOS MEDINA (2011). *Historia de la literatura mexicana 3. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*. Ciudad de México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido: 09/05/2019

Aceptado: 26/06/2019



CRÍTICA Y ¿DEFENSA? DE LAS MUJERES EN UN «SERMÓN» SATÍRICO NOVOHISPANO
PROHIBIDO POR LA INQUISICIÓN (1795)

RESUMEN: El artículo analiza el discurso misógino y los recursos satíricos del *Sermón* contra las mujeres que circuló manuscrito hacia finales del siglo XVIII, el cual fue denunciado ante la Inquisición de México en 1795, así como los argumentos con los que los teólogos designados por los inquisidores como calificadores decidieron sugerir su prohibición. El objetivo consiste en determinar si el discurso de la Iglesia, representado en este caso por la opinión de los calificadores e inquisidores, propone argumentos en defensa de las mujeres y, en su caso, cuáles y de qué tipo son.

PALABRAS CLAVES: sátira novohispana, discurso misógino, sermón satírico.

*CRITICISM AND WOMEN'S ¿DEFENSE? IN A SATYRICAL NOVOHISPAN «SERMON»
PROHIBITED BY THE INQUISITION (1795)*

ABSTRACT: *The article analyzes the satirical resources and the misogynistic discourse of the Sermon against women which circulated manuscript by the end of the 18th century and was denounced to the Inquisition of Mexico in 1795, as well as the arguments that the theologians designated by the Inquisitors as qualifiers took into count to suggest their prohibition. The objective of this essay is to determine if the discourse of the Church, represented in this case by the opinion of the qualifiers and inquisitors, proposed arguments in defense of women and, in such case, which and of what kind are they?*

KEYWORDS: *novohispanic satire, misogynist discourse, satirical sermon.*

TRAS LA CONJURACIÓN DE BRUJERÍA EN CARTAGENA DE INDIAS (1634-1636): RETRACTACIONES, ESPACIOS CARCELARIOS Y TORTURA¹

ANA MARÍA DÍAZ BURGOS
Oberlin College – Ohio, OH, EE.UU.
ana.diazburgos@oberlin.edu

Entre 1633 y 1634, las hermanas Rufina y Justa, mulatas libres, fueron recluidas dos veces en las cárceles secretas de la Inquisición de Cartagena de Indias. La primera, por su confesión de haber sido partícipe en actos de brujería; la segunda, por su participación en lo que el fiscal Damián Vázquez de Contreras y los inquisidores Domingo Vélez de Asas y Argos y Martín de Cortázar y Azcárate llamaron una «conjuración de brujería»². Según los funcionarios inquisitoriales, esta conspiración consistió en una falsa retractación colectiva de confesiones de brujería anteriores, por parte de un grupo de reos en el que se encontraban las hermanas, con el fin de reversar sus sentencias. De ser ciertas las retractaciones, le habrían sobrevenido complicaciones al tribunal cartagenero, ya que habría supuesto una deslegitimación de la causa principal de los procesos inquisitoriales por brujería de 1633³. Esta situación habría implicado una revisión en instancias peninsulares de las sentencias que los reos habían

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «La mujer frente a la Inquisición española y novohispana» (FEM2016-78192-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y del grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», grupo consolidado por la Universidad Autónoma de Madrid.

² La información sobre esta conjuración se encuentra registrada en AHN, Inq., 1.020, ff. 366-471v y fue transcrita por Anna María Splendiani (1997: 2, 326 y 2, 424).

³ En este artículo, por motivos de espacio, se discutirá exclusivamente la conjura de retractación desde la perspectiva de Rufina y Justa, y no los procesos de brujería de 1633, en los cuales ambas hermanas fueron procesadas.

recibido y las irregularidades inquisitoriales por parte del inquisidor Argos y otros funcionarios del tribunal⁴. Ante la posibilidad de la conjura, los esfuerzos de los funcionarios inquisitoriales entre 1634 y 1636 fueron dirigidos a dilucidar la falsedad de aquellas confesiones. Durante las audiencias relacionadas, sin embargo, la mayoría de los reos implicados confesó, en muchos casos bajo tortura, el fingimiento de su retractación y confirmó su participación en prácticas de brujería, manteniendo así la legitimidad de los procesos iniciales.

Tras su primer apresamiento, en 1633, y como resultado de los procesos de brujería, las hermanas habían sido sentenciadas a salir con insignias de brujas y hábito de reconciliadas, en el auto de fe celebrado el 26 de marzo en la iglesia mayor de la ciudad. También se les habían confiscado sus bienes e impuesto un año en las cárceles de la penitencia a Rufina y seis meses a Justa. Junto a ellas salieron otras diecinueve mujeres procesadas por brujería, herejía y apostasía, las cuales recibieron sentencias similares. En el caso de la conjura, de acuerdo con las relaciones de causa de 1636, las sentencias se recrudecieron para los involucrados en la retractación. A finales de septiembre de 1635, Rufina fue condenada a «doscientos azotes por el retracto y perjurios y que saliese desterrada de este obispado y del de Santa Marta y el arzobispado de Santa fe por diez años, y que sea embarcada para cumplir dicho destierro, y si lo quebrantare que lo cumpliría doblado» (Splendiani 1997: 415). Dos meses después, a finales de noviembre de 1635, Justa recibió su sentencia, la cual resultó ser un poco más leve que la de su hermana, ya que si bien recibió el mismo número de azotes, solo debió salir del obispado de Cartagena por cuatro años (Splendiani 1997: 417). A través de los azotes y el destierro, se les impuso física y públicamente una marca de ignominia, enfatizando el carácter ejemplarizante de los castigos inquisitoriales.

La documentación relacionada con los casos de Rufina y Justa ofrece un vistazo a la circulación de información dentro y fuera de los muros de las cárceles inquisitoriales y sus efectos en la planeación y consecuencias de estas retractaciones de brujería, en tanto estuvieron profundamente ligadas a la distribución espacial del lugar. Como se verá, los espacios carcelarios sirvieron como escenario de negociación y producción de material confesional, revelando la ineffectividad de la vigilancia inquisitorial, incapaz de suprimir las conversaciones entre los reos mismos y los reos con el exterior. Estos registros, los únicos existentes del caso en cuestión, presentan una versión incompleta y parcial de las interacciones entre los

⁴ A partir de las Instrucciones de Logroño (1614), la Suprema había tomado una postura escéptica hacia las acusaciones de brujería (Kamen 2014: 274-275; Henniseng 2004: 472 y ss). Como consecuencia, para proceder ante este tipo de denuncias, los inquisidores debían buscar explicaciones contundentes y pruebas fehacientes que justificaran los procesos. En el caso de Cartagena, las autoridades metropolitanas enviaron a los inquisidores una carta en 1632 advirtiéndoles sobre el cuidado con que debían proceder ante tales casos (Splendiani 1997: 2, 369 y 2, 406).

reos y el Santo Oficio, producida bajo instancias de coacción. A pesar de ello, nos permiten aproximarnos a algunos de los roles que las mujeres desempeñaron y los espacios a los que accedieron en la jurisdicción del tribunal inquisitorial de Cartagena⁵. Por lo tanto, en este artículo exploro la maleabilidad de los espacios carcelarios a la luz de la formación y ruptura de las alianzas que mujeres como Justa y Rufina desarrollaron durante sus estancias carcelarias y los retos físicos que enfrentaron durante sus encierros. Para este fin, primero, examino el papel que jugaron las disposiciones arquitectónicas de las cárceles secretas y de la penitencia en la reserva del secreto inquisitorial. Luego, analizo las hipótesis de la organización de las retractaciones y las motivaciones que reas como Rufina y Justa tuvieron para desdecirse de sus confesiones del proceso de brujería. Finalmente, cuestiono el uso de la tortura como herramienta de desmantelamiento de la conjuración que, al ser provocada por el perjurio y la ruptura del secreto desde la perspectiva de los inquisidores, genera una ambivalencia sobre la legitimidad de la circulación de información en las cárceles de la Inquisición.

Desde su llegada en 1610, los primeros inquisidores Juan de Mañozca y Pedro Mathe de Salcedo urgieron la construcción de cárceles secretas adecuadas para el recién establecido tribunal, ya que las primeras casas donde se asentó el Santo Oficio no cubrían las necesidades penitenciarias. El intercambio epistolar que estos inquisidores mantuvieron con la Suprema registró el proceso de la construcción de las primeras, de trece celdas, que se concluyeron a mediados de 1612 (Cobo Torres 1996: 90). Mientras las secretas eran construidas, el tribunal cartagenero se valió de las cárceles comunes para albergar los reos. Lo mismo hizo luego, cuando una vez fueron terminadas las secretas, estas no daban abasto. El problema de esto era que, como las cárceles comunes se ubicaban al nivel de la plaza pública, los reos podían mantenerse en comunicación con el exterior. Para el final del periodo de Mañozca en Cartagena, en 1622, el proyecto de la ampliación de las casas de la Inquisición reflejó la necesidad de aumentar la vigilancia y protección de las celdas, para evitar cualquier contacto externo (Marco Dorta 1988: 124-125)⁶.

Las cárceles secretas cumplieron una función de custodia durante el desarrollo de los procesos y fueron concebidas como espacios de vigilancia del secreto inquisitorial (Cuadro García 2005: 446 y 450; Rodríguez-Sala de Gomezgil 2009: 162;

⁵ La jurisdicción del tribunal de Cartagena incluía el territorio del virreinato de la Nueva Granada, las islas de Barlovento y las provincias que dependían de Santo Domingo.

⁶ La edificación reformada a partir de los planos de 1622 sufrió estragos por el ataque del Barón de Pointis en 1697, que dieron lugar a la construcción de la sede actual del Palacio de la Inquisición en 1770 (Porto Cabrales 2010: 53-54). Para consultar los dos planos de las casas del tribunal entre 1622 y 1628, ver documentos especiales carpeta 16, n.º 177 y 178; AHN, Inq., MPD. 235 y 236.

Sánchez Michel 2008: 15)⁷. A pesar del carácter mandatorio del secreto y del voto de sigilo como parte integral del *modus operandi* del Santo Oficio, el flujo de información que se dio dentro y fuera de las cárceles secretas en territorios hispánicos con frecuencia infringía estos principios (Bennassar 1981: 115). Las preocupaciones por la deficiencia en la vigilancia de estos espacios se vieron reflejadas también en los intentos por mantener la separación de reos y reas para evitar, además de la comunicación interna, las amenazas a la honra de las últimas⁸. En el caso particular de Cartagena, la distribución de los reos y las disposiciones arquitectónicas dieron lugar a que en varios casos los reos se pusieran de acuerdo en sus testimonios (Ceballos 2002: 276). Es decir, que en muchos casos, los reos, a pesar de su reclusión, encontraron las maneras de comunicarse antes de las audiencias.

Según las confesiones de algunas reas de 1634 y la ola de retractaciones de 1635, en la que alrededor de una tercera parte de las presas que se encontraban pagando su sentencia por brujería en las cárceles de la penitencia desdijeron sus anteriores confesiones, la conjura fue el resultado de un incidente de logística carcelaria⁹. Mientras cumplían su sentencia en las cárceles de la penitencia, por motivos de falta de espacio, los inquisidores decidieron reacomodar a las hermanas Rufina y Justa a la celda de Juana Zamba. Fue entonces, cuando estuvieron allí reunidas, que las reclusas convinieron desdecirse de las confesiones sobre brujería que habían hecho anteriormente, en 1633. Queriendo confirmar este descubrimiento, el fiscal Vázquez de Contreras buscó resolver la situación inmediatamente e intensificó las audiencias para cuestionar a cada uno de los reos que estaba o había estado en las cárceles de la penitencia y que potencialmente podría estar involucrado con las retractaciones.

Uno de los reos que proveyó información detallada sobre el asunto fue Diego López, mulato cirujano, que también estaba en las cárceles de la penitencia por brujería (Tejado Fernández 1954; Schrosch 2009; Gómez 2013; MckNight 2016).

⁷ El principio de custodia en el territorio peninsular se origina a mediados del siglo XIII en las *Siete Partidas*. En este corpus legal se establece la manera en que los acusados debían ser prendidos y encarcelados mientras se probaban los delitos y se dictaba la sentencia (Partida VII, Título XXIX: 691-701).

⁸ Los trabajos de Isabel Barbeito (1991), Nancy E. Van Deusen (2001), José Luis de las Heras Santos (2014) y Margaret Boyle (2014) ofrecen una discusión sobre la legislación carcelaria relacionada con la reclusión de las mujeres a ambos lados del Atlántico.

⁹ En 1635, diez de las treinta y cinco reas residentes de Cartagena que se encontraban pagando su sentencia en las cárceles de la penitencia se retractaron de sus confesiones de brujería. Catorce de ellas se mantuvieron negativas. Las causas de seis que habían cumplido su sentencia quedaron pendientes hasta comprobar si habían estado o no envueltas en la conjuración, a cinco se les ejecutó su sentencia, y una murió.

En sus declaraciones —dispersas a través de cuarenta audiencias a lo largo de tres años (Schorsch 2009: 160)— López implicó, como organizadoras de las retractaciones, a Rufina, Juana Zamba y a otra rea llamada Ana María. Primero dijo que estas tres reas, quienes estaban en la celda arriba de la suya, se habían comunicado con él por medio de unos huecos que había en el techo. A través de este medio, le habían prevenido de decir la verdad ante los inquisidores y le aconsejaron que si había confesado, debía retractarse. Sin embargo, López confesó que «conociendo cuán herrado [él mismo] iba apartado del gremio de la Iglesia tantos años había, engañado del demonio, quería descargar su conciencia y decir verdad» (Splendiani 1997: 348). Más adelante, López reveló que Rufina actuaba por recomendación del teniente general Francisco de Llano Velasco, ya que como aquella rea le había dicho, Velasco le había aconsejado tres veces que se retractara. Como agravante de este testimonio, se encuentran las declaraciones posteriores de otras reas que también mencionaron encuentros entre las hermanas y el teniente fuera de las cárceles.

Como resultado de los testimonios en su contra, Rufina fue trasladada de las cárceles de la penitencia a las secretas el 5 de marzo de 1634. Desde su nueva celda, sus confesiones y las acusaciones de sus testigos resultaron contradictorias y pusieron al descubierto tanto las posibilidades de comunicación en las cárceles y con el exterior que habían desarrollado las reas, como las rencillas y alianzas entre ellas. Aunque en la primera audiencia de su segundo proceso, Rufina preguntó el porqué del cambio de cárceles, si ella ya había sido procesada, sentenciada y reconciliada, su sorpresa ante el traslado se vio interrumpida por sus propias conjeturas. En su declaración, la única explicación que encontró de haber sido devuelta a las cárceles secretas fue precisamente su anterior comunicación con el exterior cuando, habiendo estado enferma, recibió dos visitas.

Antes de continuar, es necesario hacer una aclaración espacial para comprender la logística de las visitas. En el momento en que las recibió, Rufina había estado recluida en las llamadas «cárceles de familiares» mientras se recuperaba. Como indica Splendiani, las cárceles de familiares, eran también llamadas comunes y estaban localizadas en la primera planta de la casa de la Inquisición, «con ventanas sobre la plaza, de manera que los presos tenían cierta comunicación con los que estaban fuera» (1997: 380). Normalmente, quienes ocupaban estas cárceles eran presos a los que no se les había abierto un proceso, pero que eran sospechosos. Sin embargo, de manera excepcional, como ocurrió en el caso de Rufina, a pesar de ser sospechosa y estar en pleno proceso, precisamente porque estuvo enferma, fue trasladada a estas celdas que también funcionaban como espacios de convalecencia durante la reclusión carcelaria. La primera visita fue la de Velasco, quien se había acercado una noche a su ventana que daba a la plaza, pero que estaba cerrada, como Rufina insistió, y se había limitado a preguntarle cómo estaba de salud. La segunda fue de uno de los esclavos del ailcalde, que le

había traído bizcochuelos y chocolate enviados por doña Mariana de Armas, para quien trabajaba. Es decir, que si bien Rufina declaró haber tenido comunicación con el exterior, se presentó como receptora de la preocupación de Velasco y doña Mariana sobre su enfermedad, permaneciendo en su celda sin contravenir de manera activa los preceptos de su encierro.

Once días después, en la audiencia del 19 de mayo de 1634, Rufina respondió de manera negativa a las acusaciones que se le hicieron. Evitando nombrar a Velasco, Rufina confesó que en otra ocasión «una persona grave de la Armada le había hablado una vez en las cárceles secretas, diciéndole que la sacaría de allí y la llevaría a España, y aunque nombró la persona, dijo que no se había tratado más de ello» (Splendiani 1997: 381). No obstante, en la siguiente audiencia, dijo que había sido Velasco quien en realidad la había visitado. El teniente había podido entrar con ayuda del esclavo del ailcalde, a quien en pago del favor le había dado una cadena de oro¹⁰. Entre los detalles de la vista nocturna mencionó que al llegar a su celda el teniente la beso y abrazó,

intentándola conocer carnalmente y ella no había querido por no estar con gusto y visto el dicho teniente que se resistía, le había dicho que como quiera que saliese, él la había de favorecer y que estuvieron como tres cuartos de hora hablando, llegándosele el dicho teniente, besándole y tentándole las piernas y partes vergonzosas hasta que se fue (Splendiani 1997: 381).

Después de la descripción de este encuentro con Velasco, Rufina mencionó que, a los veinte días, el teniente volvió y se repitió la misma escena. Este tipo de confesiones permite observar las maneras en las que la vigilancia inquisitorial se vio minada por una suerte de economía alternativa mediada por los sobornos y basada en intercambios materiales, sexuales y de información que repercutían en las audiencias. Si en la audiencia de inicios de marzo se mostró como la receptora de acciones externas, en esta audiencia reveló su conocimiento de los códigos y estrategias para obtener hasta cierto punto sus objetivos, a pesar de su encierro. Además, estas declaraciones desmentían aquellas que indicaban que ella y su hermana Justa habían salido de las cárceles a encontrarse con él, lo cual supondría una mayor violación del encierro.

Por su parte, a inicios de octubre de 1634, Justa pidió audiencia para que le concedieran su libertad puesto que ya había cumplido su tiempo en las cárceles de la penitencia. Sin embargo, el fiscal Vázquez de Contreras le negó su petición por ser sospechosa de la conjura, de modo que debía permanecer en su celda. Cuando

¹⁰ Según Rufina, el esclavo del ailcalde la ayudó nuevamente porque ella ya le había pagado el favor. Este detalle da indicios de la economía alternativa que se daba en las cárceles inquisitoriales.

fue llamada a audiencia más adelante, antes de hacer cualquier declaración, Justa le pidió al inquisidor Argos que se recusara porque lo consideraba como enemigo. De manera defensiva, él respondió que «no la traían para causa suya, sino para ratificarse en juicio plenario contra otras personas que había testificado y que con todo eso, para que viese la justificación del tribunal, si quería que se saliese de él, lo haría» (Splendiani 1997: 387). Como Justa respondió afirmativamente, Argos salió. Una vez en presencia solo del otro inquisidor Cortázar, la rea no se retractó de ser bruja ella misma, porque ya había cumplido la sentencia, pero sí se desdijo de las acusaciones de brujería que había hecho de otras mujeres, alegando haberles levantado falso testimonio. Su causa quedó pendiente, ya que las acusaciones de sus testigos cómplices indicaban que ella había participado de la conjuración y que junto a Rufina había participado en «el quebrantamiento y entrada de las cárceles del teniente general [Velasco]» (Splendiani 1997: 387). De manera que eran necesarias otras pruebas antes de determinar su nivel de involucrimiento con la conjura.

La mención de Velasco era de grave interés para los inquisidores. Después de todo, estas confesiones implicaban una conexión directa entre la conjuración y el gobernador Francisco de Murga, conocido aliado y colaborador de Velasco. Dicha conexión, además, intensificaba la rencilla que existía entre el gobierno local y el inquisidor Argos, la cual se enmarcaba en términos de menosprecio público, obstrucción de acción y desobediencia (Rocha 2014: 135)¹¹. La mera mención de Velasco les sugería a los funcionarios inquisitoriales que la conjura de retractación podía formar parte de un complot mayor. Los funcionarios ya sabían de la lealtad de Velasco al gobernador y, según las denuncias del mismo inquisidor Argos, de cómo esta le había generado ganancias económicas y de mano de obra, por la alteración de las listas de entrada de esclavos al puerto cartagenero¹². Las confesiones de López, Rufina y otras reas abrieron la posibilidad de que, mediante su relación con Velasco, Rufina hubiera disuadido a varias reas para que se retractaran de sus

¹¹ El historiador Carlos Guilherme Rocha ha estudiado en profundidad la enemistad entre Argos y Murga (1629 y 1636). Indica que la información referente a este conflicto se encuentra en AGI, Santa Fe, 39, r. 3, n.º 24. Rocha señala que las querellas incluyeron problemas de corte comercial y financiero de la ciudad, los cuales llevaron a que en 1635 los funcionarios del Santo Oficio le hicieran una grave denuncia a Murga como estafador de la Real Hacienda. Antes de llegar a una resolución de sus discrepancias Murga murió en 1636 y Argos nunca regresó a Cartagena después de haber ido a Madrid a denunciar el comportamiento fraudulento del gobernador (Rocha 2014: 140-143).

¹² Una de las denuncias más comprometedoras de Argos a Murga y sus aliados fue la de alterar los números de esclavos que se registraban a la entrada con respecto a los que realmente ingresaban a Cartagena. La diferencia y las ganancias eran distribuidas entre los capitanes de los navíos y los funcionarios involucrados. En el caso de Francisco Velasco, este teniente recibía dinero y un esclavo por cada entrada (Rocha 2014: 141-142).

declaraciones de brujería anteriores con el fin de denunciar el abuso de poder del Santo Oficio (Splendiani 1997: 323).

Las declaraciones de Rufina le bastaron al fiscal para pedir que se querellara a Velasco por haberles asegurado a las reas que, según las confesiones de los reos, «las haría dar por libres y que dijese que el inquisidor Argos, con razones y amenazas de tormento, las había obligado a confesar lo que habían hecho y que el secretario Juan Ortiz llevaba escrito a la audiencia lo que ellas habían de responder» (Splendiani 1997: 381). Una vez Velasco tuvo noticia de esta querella, se presentó ante el tribunal inquisitorial y pidió que Argos, el fiscal y el secretario se recusaran en sus causas por tenerlos como enemigos, a lo cual el inquisidor respondió que «en lo que tocase a la defensa de la jurisdicción del Tribunal y su reputación, no se daba por recusado hasta que Su Alteza mandase otra cosa» (Splendiani 1997: 383). De manera que la tensión entre Velasco y los funcionarios inquisitoriales quedó pendiente hasta nueva orden de las autoridades metropolitanas.

Frente al repentino aumento de retractación de brujería, registrada en las relaciones de causa de 1635 y 1636, y ante la necesidad de mayor evidencia para comprobar la información que hasta ahora habían recopilado, los inquisidores y los consultores votaron por utilizar la cámara del tormento para dilucidar el origen y propagación de la conjuración en las cárceles de la penitencia. Además, el fiscal Vázquez de Contreras pidió que todas aquellas reas que estuvieran envueltas en la conjuración permanecieran en las cárceles de la penitencia mientras se resolvía ese asunto, aunque hubieran cumplido su sentencia (Splendiani 1997: 371). Posteriormente, serían recluidas en las cárceles secretas para continuar con el proceso de las nuevas causas que se les abrió por haber quebrantado el secreto inquisitorial y haberse perjurado, y así controlar la comunicación entre las reas.

Del grupo de presos registrados en las relaciones de causa de 1635 involucrados en la conjuración, los únicos que fueron puestos en cuestión de tormento fueron Rufina y Diego López¹³. Como resultado de haber sido torturados en el po-tro, ambos se desdijeron de sus retractaciones, aunque Rufina intentó resistir por más tiempo que López. Desde la perspectiva de los inquisidores, la tortura física, como una experiencia liminal que hacía parte del ritual para extraer la confesión era esencial para que, por lo menos en teoría, el reo expresara la verdad sobre sí mismo (Silverman 2001: 65-67). A esa verdad es posible llegar a través del dolor

¹³ La complejidad del caso de Diego López reside en los detalles que le proveyó al Santo Oficio sobre las comunicaciones en las cárceles y su renuncia a la participación de la retractación, que junto a sus declaraciones sobre judaizantes, ubicaron al reo en una posición favorable a la misericordia de los inquisidores, en un principio. A tal punto que le dieron lápiz y papel para escribir todo aquello que supiera. Para las relaciones del siguiente año, 1636, se registra la sentencia que López recibió y que se ejecutó en el auto particular del 1.º de junio de ese año, en el que también participó Elena Viloria (Splendiani 1997: 413 y 423).

experimentado bajo tortura, puesto que al dismantelar las palabras de los torturados, se reducen las posibilidades de articulación de argumentos persuasivos de defensa propia (Bennassar 1981: 96-97; Scarry 1985: 28-29 y 35-38). En este sentido, como explica Erin Graff Zivin, independientemente de la veracidad de la confesión que surge a partir del dolor generado en la tortura, esta se constituye en el acto por medio del cual ciertas verdades se vuelven y permanecen legítimas (2014: 109). En el caso de esta conjuración de brujería, el objetivo de las autoridades inquisitoriales era averiguar quién había orquestado las retractaciones dentro y fuera de las cárceles, así como restablecer la legitimidad de los procesos de brujería concluidos en 1633. Es decir, que el acto de tortura fue el mecanismo que les permitió a los inquisidores y al fiscal corroborar sus sospechas de la intromisión del gobierno local, por medio de Velasco, en los procesos inquisitoriales, y reafirmarse en la legalidad de los procesos iniciales contra las mujeres que habían sido procesadas por los cargos de brujería poco tiempo atrás.

Rufina, en la audiencia del 27 de marzo de 1635, previa a la monición caritativa de tormento, que le advertía que sería puesta bajo tortura, volvió a retractarse de las confesiones de brujería de 1633, insistiendo en que ni ella ni ninguna de las personas contra las que había testificado era bruja. Al igual que otras de las reas, perseveró en que había confesado serlo por persuasión de Paula de Eguiluz y de Elena de Vitoria, dos de las mujeres negras más poderosas de Cartagena, quienes también habían estado recluidas en aquel entonces¹⁴. La mención de estas mujeres resulta significativa, ya que las presenta como las organizadoras de lo que podría denominarse como una primera concertación de brujería —una conjura que antecedió la supuesta conjura de la retractación—, en donde las presas de las cárceles secretas se habían comunicado para replicar en sus audiencias los eventos supuestamente sucedidos en las juntas de brujas¹⁵.

Cuatro meses más tarde, Rufina fue puesta en cuestionamiento en la cámara del tormento. Según los documentos, cuando le iban a atar los brazos al potro pidió misericordia por parte de los inquisidores. Después de la primera vuelta

¹⁴ Paula de Eguiluz y Elena de Vitoria, personajes principales en los procesos de brujería de 1633, fueron conocidas por sus capacidades curativas, de magia amorosa y por las juntas que celebraban, pero se diferenciaron por las mujeres a las que iniciaban (Ceballos 1994; Navarrete 2003; Maya 2003; Germeten 2013; McKnight 2016). Mientras Eguiluz apadrinaba mayormente a mujeres blancas, a las juntas y bailes de Vitoria asistían «numerosos esclavos, mulatas, cuarteronas, zambas y hombres con mujeres de baja estofa» (Tejado Fernández 1954: 128-129).

¹⁵ Vale la pena notar que, en los casos de brujería de 1633, las confesiones sobre las juntas de brujas, las cuales reproducían narraciones extremadamente similares, no levantaron sospecha. No lo hicieron porque esas declaraciones satisfacían los parámetros inquisitoriales. Antes bien, la homogeneidad de los relatos reforzó el temor de una epidemia de brujería en la jurisdicción, justificando así los procesos y sentencias que se llevaron a cabo en 1633.

continuó con sus exclamaciones por unos instantes y luego pidió que la aflojasen. Una vez el giro de los cordeles paró, aseguró que «todas las confesiones que tenía hechas en su primera causa eran verdaderas y ya la habían castigado por ello» (Splendiani 1997: 385). Tras haber concluido la sesión de tormento, la mandaron a cambiar de cárcel para prevenir la comunicación con otros reos.

Es por medio del dolor experimentado en la sesión de tormento que Rufina hizo estas declaraciones que confirmaron las hipótesis de los funcionarios inquisitoriales. La tortura finalizó solo cuando desdijo su retractación. En otras palabras, la imposibilidad de soportar el dolor dismanteló su voluntad de mantenerse retractada. Como ha señalado Elaine Scarry, ese momento de quiebra, en el que físicamente el cuerpo no resiste más la dinámica de la interrogación, produce las respuestas requeridas para detener el dolor (1985: 36). Es decir, que el momento en el que se cambia el enfoque del dolor físico a la producción verbal del reo es el que sostiene la práctica inquisitorial que transforma la confesión bajo tortura en una realidad irrefutable.

Tres días después, en la audiencia de ratificación de lo que había dicho en la cámara del tormento, Rufina volvió a retractarse. En esta ocasión, se retractaba de lo dicho bajo tortura; es decir, de su participación en brujería. Frente a esta declaración que les pareció una afrenta a los inquisidores, estos le preguntaron que por qué lo había dicho si no era verdad y ella respondió que había sido por haber estado en la cámara del tormento. Ante esta respuesta, los inquisidores la amenazaron, diciéndole que si ella no ratificaba sus confesiones bajo tortura, «podría resultar volverla a poner en el tormento» (Splendiani 1997: 387). Con ello, lograron su cometido: Rufina ratificó lo dicho bajo tortura, para evitar repetir el dolor que había experimentado¹⁶. La experiencia de Rufina bajo tortura reflejó la de otras reas durante las audiencias relacionadas con la retractación que se llevaron acabo en la cámara del tormento el año siguiente, entre 1635 y 1636. Mientras que algunas de las reas torturadas se desdijeron de sus retractaciones inmediatamente experimentaron el dolor en el potro, de manera similar a Diego López; otras, como Rufina, mostraron resistencia ante la amenaza del tormento y durante las primeras inflexiones de dolor, pero al haberse hecho insoportable, confirmaron ser brujas, efectivamente retractándose de la conjura.

Justa formó parte del grupo de reas que opusieron resistencia en un principio. Cuando los inquisidores le dieron la monición caritativa, o la advertencia

¹⁶ Para efectos de observar la violencia textual que se ejercía en el archivo inquisitorial, es importante notar que el proceso confesional y la incidencia de la tortura en las declaraciones de Rufina fue pasado por alto un año más tarde en las relaciones de causa de 1636, con las que se concluyeron las averiguaciones de la retractación. En ellas, quedó registrado que Rufina se retractó sin habersele dado vuelta alguna en el potro (Splendiani 1997: 415).

de tortura, ella confesó que había levantado falso testimonio a aquellas que había acusado de brujas por persuasión de Juana Zamba. Además insistió que «si ella dijese alguna cosa en tormento contra sus próximos sería levantándoles falso testimonio y ponía de ello por testigo y juez a la Virgen María Nuestra Señora» (Splendiani 1997: 415). Sin embargo, cuando le anunciaron que la iban a poner inmediatamente bajo tortura dijo que «como mala cristiana había mentido en decir que no eran brujas las personas contra quienes había testificado» (Splendiani 1997: 415). A pesar de desdecirse de su retractación, el fiscal pidió que la llevaran a cuestión de tormento para que se ratificara¹⁷. Ante el anuncio de la tortura, Justa se retractó de la última retractación, confirmandose bruja y ratificando la mayoría de las confesiones contra otras reas. Hizo, sin embargo, una enmienda a lo dicho, al añadir que su hermana Rufina y otra rea no eran brujas porque no las había visto en las juntas. Finalmente, volvió a implicar al teniente Velasco. Según ella, este le había enviado un mensaje quince días después el auto de fe de 1633, cuando estaba en las cárceles de la penitencia, «diciendo que para qué había dicho que era bruja, que se desdijera de ello, que con eso saldrían libres» (Splendiani 1997: 416). Una vez concluidas las audiencias y determinadas las sentencias para cada reo involucrado en la conjuración, por tener suficiente evidencia confesional, los funcionarios inquisitoriales dieron por concluidas las averiguaciones que reafirmaron la falsedad de las retractaciones, restaurando así la legitimidad de los procesos de brujería de 1633.

Si tan solo se tuvieran en cuenta los resultados que obtuvieron los inquisidores después de sus averiguaciones y las sentencias de los reos involucrados en esta conjuración de brujería, pasarían por desapercibidos la circulación de información en las cárceles de la Inquisición, las alianzas creadas dentro y fuera de las celdas y el dolor que cada reo experimentó en la cámara de tormento. Como se ha visto en este trabajo, los registros de las hermanas Justa y Rufina revelan las dinámicas de la legitimidad que a menudo estaban en juego y en tensión en las instancias inquisitoriales de la temprana modernidad. Por un lado, los casos de las hermanas muestran las distintas maneras en que la vigilancia carcelaria fue burlada interna y externamente para deslegitimar una persecución que estuvo alimentada por la ansiedad inquisitorial de contener cualquier amenaza a su jurisdicción. Por otro lado, los documentos permiten ver de qué modo la tortura surge como el instrumento legitimador del discurso inquisitorial, en tanto capaz de vencer el esfuerzo de elaboradas alianzas mediante el sometimiento del cuerpo en su más extrema vulnerabilidad.

¹⁷ Mientras que uno de los inquisidores, Cortázar, se opuso a esta petición «porque no era juez de esta causa, por haber sido de parecer contrario de que no fuese puesta a cuestión de tormento», Argos y el ordinario estuvieron de acuerdo en hacer lo que el fiscal pedía (Splendiani 1997: 416).

BIBLIOGRAFÍA

- BARBEITO, Isabel (ed.) (1991). *Cárceles y mujeres en el siglo XVII*. Madrid: Castalia.
- BENNASSAR, Bartolomé (1981). «Inquisición o la pedagogía del miedo». En Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: Poder político y control social*. Javier Alfoya (trad.). Barcelona: Crítica, pp. 94-125.
- BOYLE, Margaret (2014). *Unruly Women. Performance, Penitence and Punishment in Early Modern Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- CEBALLOS, Diana Luz (1994). *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- CEBALLOS, Diana Luz (2002). «*Quyén tal haze que tal pague*»: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- COBO TORRES, Javier (1996). *Fundación para la conservación y restauración del patrimonio colombiano. Proyecto de restauración arquitectónica el palacio de la Inquisición en Cartagena de Indias*. Cartagena: Biblioteca Luis Ángel Arango-Libros Raros y Manuscritos.
- CUADRO GARCÍA, Ana Cristina (2005). «Las cárceles inquisitoriales del tribunal de Córdoba». *Hispania*, LXV/2, n.º 220, pp. 443-464.
- GERMETEN, Nicole von (2013). *Violent Delights, Violent Ends: Sex, Race and Honor in Colonial Cartagena de Indias*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- GÓMEZ, Pablo (2013). «The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-century Black Spanish Caribbean». *Social History of Medicine* 26, 3, pp. 383-402.
- GRAFF ZIVIN, Erin (2014). *Figurative Inquisitions. Conversion, Torture, and Truth in the Luso-Hispanic Atlantic*. Evanston: Northwestern University Press.
- HENNINGSEN, Gustav (2004). *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. Boston: Brill.
- HERAS SANTOS, José Luis de las (2014). «Women's Reformatories and Prisons in the Early Modern Age: Morality, Welfare and Repression of Women in the 17th and 18th Century». *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 161, pp.176-183.
- KAMEN, Henry (2014). *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven: Yale University Press.
- Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia* (1807). Madrid: Imprenta Real, t. III.
- MARCO DORTA, Enrique (1988). *Cartagena de Indias, puerto y plaza fuerte*. Madrid: Taller de Gráficas Córdor.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana (2003). «Paula de Eguiluz y el arte del bien querer, apuntes para el estudio de la sensualidad y del cimarronaje femenino en el Caribe siglo XVII». *Historia Crítica*, 24, pp. 101-124.
- McKNIGHT, Kathryn Joy (2016). «Performing Double-Edged Stories: The Three Trials of Paula de Eguiluz». *Colonial Latin American Review*, 25:2, pp. 155-156.
- NAVARRETE, María Cristina (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.

- PORTO CABRALES, Raúl (2010). *La Inquisición en Cartagena de Indias*. Medellín: Cámara Colombiana del Libro.
- ROCHA, Carlos Guilherme (2014). «Entre Tratos e Desacatos: Fraudes, Denúncias e Comércio Ultramarino no Conflito entre o Governador Francisco de Murga e o Tribunal da Inquisição de Cartagena das Índias (1629-1636)». *Tempos Gerais- Revista de Ciências Sociais e Historia-UFSJ*, 5, pp. 132-146.
- RODRÍGUEZ-SALA DE GOMEZGIL, María Luisa (2009). *Cinco cárceles de la Ciudad de México, sus cirujanos y otros personajes: 1574-1820. Miembros de un estamento profesional o de una comunidad científica?*. Ciudad de México: Universidad Nacional de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- SÁNCHEZ MICHEL, Valeria (2008). *Usos y funcionamiento de la cárcel novohispana. El caso de la Real Cárcel de Corte a finales del siglo XVIII*. Ciudad de México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos.
- SPLENDIANI, Anna María (1997). *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- SCARRY, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- SCHORSCH, Jonathan (2009). *Swimming the Christian Atlantic: Judeoconvertos, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century*. Boston: Brill.
- SILVERMAN, Lisa (2001). *Tortured Subjects: Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*. Chicago: University of Chicago Press.
- TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel (1954). *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- VAN DEUSEN, Nancy E. (2001). *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press.

Recibido: 04/07/2019

Aceptado: 26/08/2019



TRAS LA CONJURACIÓN DE BRUJERÍA EN CARTAGENA DE INDIAS (1634-1636):

RETRACTACIONES, ESPACIOS CARCELARIOS Y TORTURA

RESUMEN: Entre 1634 y 1636 se registró una «conjuración de brujería» en el tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias. Según los inquisidores, la conjura constó de la retractación colectiva de varias reas que anteriormente habían confesado haber sido parte de actividades de brujería, mientras se encontraban pagando su sentencia en la cárcel de la penitencia. Estas retractaciones amenazaban la legitimidad inquisitorial en tanto minaban la validez de los procesos de brujería de 1633. Para controlar las retractaciones, los inquisidores llevaron a cabo una investigación exhaustiva. A través de los registros de Justa y Rufina, dos hermanas mulatas libres implicadas en la conjuración, en este artículo explico cómo las disposiciones arquitectónicas de las cárceles inquisitoriales influyeron en la formación y ruptura de las alianzas que les permitieron, aunque brevemente, cuestionar la legitimidad de sus propios procesos inquisitoriales. Además, analizo los retos físicos que enfrentaron estas mujeres durante su estancia carcelaria y cuestiono el uso de la tortura como mecanismo de disolución de la conjuración.

PALABRAS CLAVE: conjuración de brujería, retractación, tortura, Cartagena de Indias.

BEHIND THE WITCHCRAFT CONSPIRACY IN CARTAGENA DE INDIAS (1634-1636):

RETRACTATIONS, PRISON SPACES, AND TORTURE

ABSTRACT: *Between 1634 and 1636, the inquisitors found out a «conspiracy of witchcraft» in the Tribunal of the Holy Office in Cartagena de Indias. According to them, the conspiracy consisted of the retractions of several female prisoners related to their previous confessions of having been involved witchcraft, while they were in the penance prison. The retractions threatened the Inquisition's legitimacy insofar as they undermined the 1633 witchcraft trials. As a consequence, the inquisitors carried an exhaustive investigation to control and reveal the origin of the retractions and the development of the conspiracy. This article draws on the records of Rufina and Justa —two free mulatto sisters— who participated in the conspiracy. It explores the extent to which the architectural layout of the Inquisition's prisons influenced the creation and rupture of the alliances that briefly allowed prisoners like Rufina and Justa to contest the legitimacy of their own witchcraft trials. In addition, it analyzes the physical challenges these women faced as prisoners, and analyze the inquisitors' use of torture as a means to solve the conspiracy.*

KEYWORDS: *witchcraft conspiracy, retraction, torture, Cartagena de Indias.*

BRUJAS Y BEATAS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ: DESVÍOS DE LA EDUCACIÓN FEMENINA¹

MARTA ORTIZ CANSECO

Universidad Internacional de La Rioja
marta.ortiz@unir.net

1. MUJERES E INQUISICIÓN EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

El tribunal de la Inquisición en la Ciudad de los Reyes fue fundado en 1569 por Real Cédula de Felipe II, quien ordenó a las autoridades, comenzando por el virrey Francisco de Toledo, que apoyaran las acciones del recién creado tribunal limeño (García de Proodian 1966). Tal y como sucedía en Europa desde el periodo medieval, todos los tribunales represores buscaban «la colaboración entre la Iglesia y el Estado para controlar las ideas sociales subversivas» (Kamen 1992: 15). Hablamos del «Estado» como si fuera algo tangible y físico; cuando apelamos a las «razones de Estado» justificamos toda clase de actos brutales. Sin embargo, el Estado es ideología: el poder fantasmal del gobierno permite disociarlo de las relaciones sociales que lo producen; entendemos el Estado de una manera que deja fuera todas las relaciones sociales y las fuerzas políticas que lo determinan (Silverblatt 2004: 79). Como es sabido, los autos de fe servían para construir un recuerdo indeleble del poder del tribunal sobre la vida y la muerte, pero también propagaban los misterios del Estado, transformando a los magistrados en dioses y a la Inquisición en una fuerza independiente.

Como ha estudiado Bourdieu (2016: 83), es típico del poder dominante hacer que «se reconozca como universal su manera de ser particular». De este modo, los poderes del Estado contribuyen a la «deshistoricización» de su propia historia,

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «Tradición y originalidad en la cultura humanística de Indias. Géneros, paratextos y traducciones en el mundo atlántico (siglos XVI-XVII)» (FFI2017-87858-P), I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), financiado por AEI y FEDER/UE.

es decir, a hacer creer en la neutralidad de su existencia, para «eternizar» las relaciones de subordinación que favorecen su permanencia. En el caso de la historia occidental, la división sexual constituye una de sus marcas de identidad. Aquello que en la historia «aparece como eterno solo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela» (Bourdieu 2016: 8). Cuando hablamos del tribunal de la Inquisición, nos encontramos ante una de las grandes instituciones que, bajo el ala de la Iglesia y el Estado, contribuyeron a la represión de las mujeres en el paso de la Edad Media al Renacimiento y a su silenciamiento en el desarrollo de las incipientes sociedades capitalistas.

Una ‘historia de las mujeres’ que intente demostrar, aunque sea a pesar suyo, una gran parte de las constantes y las permanencias, está obligada, si quiere ser consecuente, a dejar un espacio, y sin duda el más importante, a *la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias*, Iglesia, Estado, Escuela, etc., y que pueden ser diferentes, a lo largo de las diferentes épocas, en su peso relativo y sus funciones (Bourdieu 2016: 105).

Por esta razón, nos proponemos aquí revisar algunos de los mecanismos de los que se valía el Santo Oficio para contribuir a la represión pública de aquellas mujeres que buscaron encarnar identidades diferentes a las que la sociedad les imponía. Solo una revisión de las prácticas inquisitoriales desde un punto de vista feminista, tal y como viene realizando la crítica Silvia Federici (2010), nos permitirá comprender los modos en que esta institución contribuyó a la «neutralización» de las prácticas patriarcales en relación con la dominación y subordinación de las mujeres. Para ello, en un primer momento comentaremos cuáles fueron los principales delitos de los que se las acusaron; revisaremos después algunos de los textos fundacionales europeos que impulsaron la represión de las mujeres, textos que viajaron a América y configuraron allí parte de la mentalidad patriarcal y colonial; y terminaremos con algunos ejemplos de mujeres represaliadas por el tribunal limeño.

Como afirman Díaz y Quispe (2017), a pesar de su posición subalterna en comparación con los agentes masculinos, las mujeres fueron participantes activos de las sociedades coloniales en América. Estas dos críticas definen los conceptos de «voz» y «texto» como intercambiables. La «voz» aludiría a la intención y participación de agentes femeninos en la producción de textos escritos por hombres, por ejemplo, en el caso de mujeres juzgadas por la Inquisición, las afroperuanas que dejaron testamentos o la poesía de indígenas. El «texto», por su parte, representa la producción cultural de las mujeres que no ha recibido atención por parte de la crítica, por ejemplo las cartas o artículos en periódicos escritos por mujeres (Díaz y Quispe 2017: 1). En el caso del corpus de documentos inquisitoriales del

virreinato del Perú, accedemos principalmente a la «voz» de las mujeres juzgadas, dado que ellas no tuvieron la oportunidad de producir textos directamente, o bien los textos que produjeron fueron sistemáticamente destruidos, como es el caso de las miles de páginas que escribió en vida la célebre beata Ángela Carranza y que el tribunal de la Inquisición arrojó a las llamas durante su cautiverio.

El estudio de la hechicería femenina y de la beatería, con sus variadas formas concebidas como manifestaciones culturales femeninas, permitirá apreciar cómo las mujeres fueron protagonistas de la formación de una cultura y de su influencia en la conciencia colectiva. Se pone así en cuestión el estereotipo de mujeres pasivas y confinadas al espacio doméstico, marginales a la formación de una visión del mundo. Al mismo tiempo, los procesos inquisitoriales también guardan valiosas claves para entender el discurso dominante referido al comportamiento de las mujeres y a los mecanismos de control de la sexualidad (Mannarelli 1998: 18).

Debemos prestar una atención particular a los modos en que las mujeres negociaron con la cultura letrada para alcanzar sus objetivos. Estas negociaciones incluían, por ejemplo, su acceso a estrategias retóricas para comunicar sus preocupaciones, así como la aceptación de mediadores como escribanos, notarios y clérigos. Lejos de reducir la autoridad de las mujeres a la presencia de los hombres en esas negociaciones, Díaz y Quispe (2017: 5) proponen analizar la representación de las mujeres en estos textos, además de la historia inherente del lenguaje de las mujeres y de su expresión textual. Para estudiar la producción discursiva de las mujeres, hay que observar cómo se las ingeniaron para dejar sus marcas en el corpus documental.

Si tuviéramos que mencionar una acusación típica del tribunal de la Inquisición contra las mujeres, esta sería la de brujería y hechicería. La imagen de la bruja es producida, a lo largo de la historia occidental, por «los grupos dominantes que, en determinado momento histórico, se vieron amenazados por la existencia y las prácticas de estas mujeres, a tal punto que decidieron exterminarlas» (Mannarelli 1998: 21). Tal y como estudia Mannarelli, en la segunda mitad del siglo xvii comparecieron ante el tribunal limeño ciento ochenta y cuatro personas, de las cuales ciento veinte eran hombres y sesenta y cuatro mujeres. De ellas, cuarenta y nueve fueron acusadas de hechiceras, frente a solo once hombres que comparecieron bajo el mismo cargo. Por estas cifras podemos deducir que, si bien la caza de brujas no constituyó un fenómeno masivo, sí sucedió principalmente en ámbitos urbanos y fue llevada a cabo contra las mujeres. Dado que el traslado de los acusados era costoso y las zonas más alejadas de su radio de acción estaban menos vigiladas, el control inquisitorial fue más eficaz en la zona urbana de Lima y en áreas cercanas. Además, la mayor o menor afluencia de persecución de brujas dependía de conflictos sociales concretos en cada comunidad. Se trata de un

hecho social, no religioso, puesto que las mujeres fueron acusadas en momentos históricos específicos y no continuamente en la misma medida. Por otra parte, hay que tener en cuenta que «la población indígena estaba fuera del control de la Inquisición y los casos de hechicería andina eran juzgados bajo criterios específicos por un *tribunal de extirpación de idolatrías*» (Mannarelli 1998: 25).

En efecto, la especificidad que encontraremos en procesos de la Inquisición limeña en relación con el tribunal peninsular es la ambigua vinculación que existe entre la lucha contra la herejía y la extirpación de idolatrías. Al comienzo del proceso evangelizador, «los eclesiásticos consideraron que las religiones prehispánicas eran resultado de la influencia diabólica sobre la población india», de ahí que las caracterizaran como religiones falsas y las denominaran «idolatrías» (Chocano 2000: 130). El primer objetivo del clero fue desplazar estas religiones y sustituirlas por los preceptos cristianos, si bien fueron muy conscientes de la dificultad que conllevaba combatir la permanencia de muchos de los cultos indígenas locales. Durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) se produjo un giro en la historia de la extirpación de idolatrías: bajo su mandato se empezó a considerar «la conversión de los indios y la liquidación de la religión peruana» como un «asunto de Estado», lo que permitió al virrey, por otra parte, subordinar las labores de la Iglesia al Estado (Duviols 1977: 145). No es casualidad que fuera justamente bajo el mandato de Toledo cuando se estableció el tribunal de la Inquisición limeño.

En efecto, en el Perú del siglo xvii, las campañas de extirpación de idolatrías tuvieron especial relevancia y contaron con el apoyo de autoridades tanto civiles como eclesiásticas. Parece que, igual que con los procesos de caza de brujas, aunque las prácticas paganas existieran de manera constante, solo unas circunstancias sociales determinadas empujaban a la institución eclesiástica a emprender estas campañas puntuales. Chocano (2000) señala, por ejemplo, la existencia de denuncias contra los abusos de autoridad por parte de los curas locales, extorsiones económicas o su afán por acumular poder político. En 1610 se había creado el cargo especial de «visitador de idolatrías, un sacerdote que tenía la misión de ir a los distintos pueblos indios y recoger denuncias contra los presuntos idólatras y hechiceros para luego someterlos a un interrogatorio, juzgarlos y sentenciarlos» (Chocano 2000: 132). De ahí que, en el contexto peruano, los casos de idolatría no los llevara el tribunal de la Inquisición —bajo cuya jurisdicción no entraban los juicios a la población indígena—, sino las comisiones de extirpación de idolatrías, que ejercieron su poder principalmente en las zonas rurales. Esta es la causa de que, en el conjunto de mujeres que encontraremos juzgadas por la Inquisición limeña, estas pertenezcan en su mayor parte a sectores sociales deprimidos, no necesariamente vinculados a un grupo étnico específico, sino a las clases sociales urbanas más bajas. Como afirma Mannarelli, muchas de las acusadas no tenían

oficio o eran esclavas, prostitutas, cocineras, vendedoras ambulantes, etc. De manera que «este fenómeno tuvo un signo de clase», pero no de etnia (Mannarelli 1998: 30).

A continuación veremos cuáles eran los patrones que regían el comportamiento de las mujeres de los siglos XVI y XVII, cómo se establecieron en el Nuevo Mundo y de qué maneras el desvío con respecto a estos patrones podía producir la persecución inquisitorial y su encierro.

2. LA EDUCACIÓN SEXUAL DE LAS MUJERES EN EL NUEVO MUNDO

Es un hecho que la presencia de las mujeres en la corte inquisitorial se asociaba a delitos con implicaciones sexuales, es decir, a un uso demasiado libre de sus propios cuerpos:

En una sociedad como la colonial, la sola presencia de las mujeres en los espacios públicos, tenía implicancias deshonrosas. Su vulnerabilidad en lugares como las cortes estuvo fuertemente asociada a la exposición de su vida sexual. La confirmación de un comportamiento sexual dudoso rebajaba el crédito de la palabra femenina a un nivel incluso menor del que al inicio tenía —en comparación con los hombres— solo por el hecho de ser mujer. Esta situación nos remite a la naturaleza de la organización de la sociedad colonial, en la medida en que el control de la sexualidad femenina fue un componente esencial de su orden (Mannarelli 1998: 17).

Sin embargo, esto no es algo privativo de las colonias, sino que se trata de ordenamientos sociales exportados por Europa al Nuevo Mundo. En la estela de los coloquios escritos por Erasmo, el intelectual Juan Luis Vives había inaugurado en el pensamiento hispano la escritura de tratados centrados en la educación femenina con su famoso texto *Instrucción de la mujer cristiana* (1523). En esta obra, «apela a la analogía antropomórfica, cabeza-Estado, para ilustrar la posición de autoridad que debía ocupar el marido en el matrimonio» (Rivera 2002: 16). Tanto en época clásica y medieval, como en época renacentista, se solía comparar al rey con la cabeza del Estado, y al pueblo con el cuerpo, regido por la cabeza. Esta metáfora es trasladada al ámbito del hogar, en el que el hombre se convierte en el rey de la casa, de manera que la mujer no solo queda relegada al espacio doméstico, sino que se convierte además en súbdita de su marido. El objetivo de este tipo de tratados era el de construir la identidad de las mujeres, otorgándoles un papel en el hogar que era inapelable y que debía ser completamente asumido por ellas.

La educación de las mujeres constituía una preocupación capital para los humanistas cristianos del siglo XVI y su formación para el matrimonio dio lugar a «una verdadera corriente de pensamiento en la que se incluyeron la práctica

totalidad de filósofos, moralistas y pensadores de la época, clérigos y seglares, pertenecieran o no a las filas erasmianas» (Romero 1998: 151). Estos textos muestran la importancia que, tras el Concilio de Trento, se otorgó «a la divulgación de modelos ortodoxos de comportamiento social y privado, especialmente para las mujeres» (Millán 2017: 124). Por norma general, estos textos trataban temas como la división entre el espacio público (del hombre) y el privado (de la mujer); las virtudes que debían caracterizar al género femenino, como el silencio, la obediencia o la docilidad; la sistematización de los estados de las mujeres (doncellas, casadas, viudas y monjas), así como el comportamiento que les correspondía en cada uno de esos estados; los atuendos que debían llevar para evitar la lujuria de los hombres, para no despertar la curiosidad, la codicia o la ambición, etc.

De este modo, durante el Renacimiento irá consolidándose la separación entre la esfera pública y la privada, así como el rol que cada género debía tomar para el buen funcionamiento de la incipiente sociedad capitalista, con todo lo que ello ha supuesto histórica, ideológica y políticamente hasta nuestros días. Las mujeres «quedaban sometidas al padre, marido o la regla del convento, y aquellas que no se ajustaran en ninguno de estos papeles vivían de manera precaria y sobre todo siempre indefensas» (Sánchez 1991: 51). De hecho, la mayoría de las mujeres acusadas de brujas eran solteras o viudas, es decir, dependían de su propio trabajo y no de la estabilidad económica de un marido. «Estas mujeres estaban al margen de la estructura familiar y, por lo tanto, de la tutela masculina» (Mannarelli 1998: 31), algo muy peligroso en la sociedad renacentista, tanto europea como colonial.

Cabe destacar que el tema de la sexualidad era uno de los más mencionados en las acusaciones a mujeres por brujería, a ambos lados del océano. En el virreinato peruano, de hecho, apenas hay casos de hechiceras ancianas. Si el matrimonio se consideraba como «una forma de ordenar la sexualidad» (Morant 2002: 20), veremos que precisamente todos los pecados relacionados con el uso del cuerpo serán los más castigados en las mujeres: tanto una sexualidad demasiado libre, como el comer mucho y con gusto, los modos deshonestos de vestirse, la manera de caminar por la calle, etc. A la represión colectiva de estos hábitos contribuyeron los manuales de educación de mujeres que venimos mencionando. Si bien el famoso manual para inquisidores, el *Malleus maleficarum* (1487), fue uno de los grandes pilares sobre los que se sustentaron las acusaciones y condenas del Santo Oficio, no debemos olvidar la enorme importancia que tuvieron otros manuales de educación de las mujeres que empaparon la mentalidad colonial.

Viajaron muy precozmente a América libros como la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523), de Vives; el *Relox de príncipes* (1529), de Antonio de Guevara, cuyo segundo libro está dedicado a «la manera que los príncipes y graves señores se han de haber con sus mujeres y de cómo han de criar a sus hijos» (1532: 70r); los *Coloquios matrimoniales* (1550), de Pedro de Luján; las *Reglas de bien*

vivir muy provechosas (y aun necesarias) a la república cristiana (1552), de Antonio de Espinosa; *La perfecta casada* (1583), de fray Luis de León; el *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas* (1597), de Gaspar de Astete; o el *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres* (1599), de Juan de la Cerda. Pero quizá el que más se repite en los inventarios de libros llegados al Nuevo Mundo es el célebre *Examen de ingenios* (1575), de Juan Huarte de San Juan, quien, apoyándose en las teorías de Aristóteles, Hipócrates y Galeno, pretende establecer la superioridad racional del hombre sobre la mujer a partir de sus características físicas. En esta misma estela, muchísimos autores del Renacimiento quisieron demostrar la inferioridad de las mujeres, bien con argumentos sobre su inteligencia racional, bien sobre sus rasgos físicos, y establecieron la necesidad por parte del hombre de controlarla, dominarla y guiarla en su comportamiento.

Estas teorías constituyen la base sobre la que se construye el miedo hacia las mujeres demasiado libres o dueñas de su espacio y de su cuerpo, aquellas a las que, en definitiva, se terminaba por acusar de brujas o de «ilusas». De hecho, «las hechiceras fueron percibidas por las autoridades y por el pueblo en general como personas peligrosas y poderosas, capaces de controlar a los hombres y de atraerlos según su voluntad más allá del propio consentimiento de estos» (Mannarelli 1998: 40). El hecho de que las mujeres recurrieran a la hechicería para cambiar sus relaciones con los hombres nos da una idea de las limitaciones que sufrían en el ambiente social en el que vivían. Ellas estaban cuestionando a la autoridad, en la medida en que no solo no se conformaban con el rol que se les asignaba como mujeres, sino que pretendían también cambiar el de los hombres: los querían más pacíficos, dóciles, manejables. Este deseo no deja de revelar la violencia cotidiana a la que se enfrentaban y el modo como su postura desafiaba el rol que las autoridades asignaba a las mujeres como obedientes y recatadas.

Con todo, de manera paralela a las prácticas de hechicería, hubo mujeres que pudieron canalizar sus deseos de libertad bajo el paraguas de la devoción religiosa. Algunas de ellas lograron transformarse en grandes y veneradas santas (como es el caso de la célebre santa Rosa de Lima), pero otras no tuvieron tanta suerte y cayeron en la desgracia del juicio inquisitorial, como muchas de las discípulas de la propia santa Rosa, como Ángela de Carranza o María Jacinta de Montoya, por solo citar a algunas. A continuación revisaremos el modo en que estas mujeres pecaron por no ajustarse lo suficiente a las líneas de comportamiento femenino marcadas por los grandes intelectuales renacentistas.

3. DISIDENCIAS: LOS PLACERES CARNALES DE ÁNGELA DE CARRANZA

Tomar los hábitos de monja se había convertido en una de las pocas vías de integración social para aquellas mujeres que se negaban a casarse o que no se lo podían permitir por motivos económicos. Como afirma Sánchez (1993: 268), «en los conventos las mujeres adquirirían un status social fuera de la tutela directa del hombre». Sin embargo, también para entrar en un convento se requería una mínima solvencia económica, pues estos espacios reproducían la realidad exterior, respetando escrupulosamente la clase social: «Las ricas seguían siendo ricas y las pobres muy pobres» (Sánchez 1993: 270). De este modo, las mujeres que no se podían permitir entrar en un convento muchas veces optaron por convertirse en «beatas».

En un principio, se consideraba como beatas a las mujeres devotas y honradas que no respondían a ninguno de los roles reservados a la mujer: no eran ni esposas, ni madres, ni religiosas, ni prostitutas. Aspiraban a la perfección cristiana a través de una devoción solitaria y humilde, y vivían de la caridad y generosidad de la gente. Este fenómeno «adquiere grandes dimensiones en la Europa de la Contrarreforma, reflejando tanto aspiraciones religiosas como las dificultades crecientes de las mujeres sin dote suficiente para entrar en los conventos» (Gilhem 1981: 184). Lo más llamativo de las beatas era la aparente libertad de que disfrutaban: no vivían encerradas, no dependían de ningún hombre, su relación con la divinidad era personal, no necesariamente mediada por las autoridades eclesásticas, etc. Por esa razón, este tipo de vida de algunas mujeres se conoció como la «tercera vía», puesto que se trataba de un tercer estado que no respondía ni al matrimonio ni a la vida conventual. Esta tercera vía «implicaba un celibato voluntario y resolvía la dicotomía entre la vida activa y la contemplativa, pues las beatas podían pertenecer a las dos» (Rice 2018: 195).

La proliferación de las beatas se relaciona de manera directa, en palabras de Sánchez (1993: 274), «con la explosión de religiosidad que caracteriza la época». Como es evidente, las autoridades inquisitoriales no tardaron en advertir de los peligros que este tipo de espiritualidad intimista podía acarrear dentro del mundo religioso de la Contrarreforma. Muchas mujeres que habían sido consideradas casi santas por la sociedad que las rodeaba, como ejemplos de virtud para infinidad de devotos, acabaron siendo juzgadas porque sus relaciones con Dios rondaban un terreno peligroso entre la devoción y la herejía. Se trataba, a fin de cuentas, de «una vida religiosa femenina sin supervisión» (Rice 2018: 196), esto es, sin supervisión masculina. Para las mujeres con un comportamiento particularmente devoto, se requerían ciertos elementos adicionales, entre los que destacaban la humildad y la obediencia a las autoridades religiosas masculinas; es decir, en el caso del género femenino, un comportamiento correcto era más deseable que cualquier milagro (Schlau 2017: 21).

El ejemplo de Ángela Carranza puede ilustrar bien este recorrido. Nacida en Córdoba de Tucumán cerca de 1642, esta beata agustina pasó a Lima aproximadamente en el año 1665, donde comenzó a llamarse a sí misma Ángela de Dios, por la estrecha relación que parecía mantener con la divinidad.

Tanto en su patria como en el Perú supo conservar reputación de casta y honrada, sin que alanzasen a mancillarla las calumnias de sus enemigos. Dos años después de estar en Lima corrió la voz de que recibía favores y revelaciones del cielo, y en 1673 empezó a escribir estas, aumentando así entre el vulgo su fama de santa e inspirada. Atribuíanla el poder de practicar milagros y creían las almas candorosas que curaba toda especie de males por medio de cuentas o globulillos de cristal (Palma 1863: 21-22).

En 1689 tuvo su primera audiencia ante el tribunal de la Inquisición y permaneció encerrada, siendo interrogada y torturada durante seis años, hasta que, en 1694, se celebró el auto de fe en que sale como penitente para abjurar *de vehementi*, se le condena a permanecer recluida en un monasterio durante cuatro años, a ayunar y se le prohíbe escribir. Esta beata encarna bien el modelo de mujer que, por salirse demasiado de los moldes asignados al género femenino, sufrió las represalias de las autoridades eclesiásticas. Resulta sintomático que la propia Ángela justificara su conexión con lo divino por «el estado de la niñez» que le había conferido Dios; solo la inocencia infantil (según sus escritos, Ángela no tenía más de tres años) «explicaría parte de la importante carga lúdica presente en sus escritos» (Mannarelli 1998: 65).

Del mismo modo, Ángela de Carranza demuestra una relación muy libre con su propio cuerpo y son célebres los episodios en que se vio a la beata desnuda en espacios públicos. En una sociedad en la que se legislaba incluso cómo debía vestirse la mujer, esta beata desafía peligrosamente la privacidad de la desnudez:

El pudor, pues, es ajeno a la santa; su cuerpo como su poder es público. Ella está más allá de la mirada de los comunes mortales. Su condición de santidad, en plena sociedad jerárquica, la eleva a tal grado que lo inferior no existe; los ojos de sus inferiores no la perturban; no ejercen ningún control desde fuera (Mannarelli 1998: 71).

Pero uno de los elementos que más heterodoxo podía considerarse en el comportamiento femenino fue el propio acto de escribir. Como explica Schlau (2017), cuando un texto se consideraba ambiguo contra la doctrina religiosa, la respuesta más usual era quemarlo. Del mismo modo que se quemaban los cuerpos o las efigies en los autos de fe inquisitoriales, también se echaban a la hoguera todo tipo de libros, cuadernos o panfletos. Pocas mujeres tenían acceso a lo que se

consideraba la escritura oficial y, cuando escribieron textos que no encajaban en los géneros oficiales, como en el caso de Carranza, lo más común era que sus escritos acabaran siendo destruidos. Sin embargo, como comentábamos al comienzo del texto, es importante rescatar de los testimonios recogidos por hombres la voz de estas mujeres acusadas y reprimidas.

El único documento conservado en torno al caso de Carranza es la *Relación* que el doctor Francisco Valera, de la Inquisición limeña, escribió para el Consejo Supremo del Santo Oficio en España. Se trata de un documento muy bien organizado, en 31 capítulos, con índice, cuyo propósito era informar a la Suprema de que los procesos se realizaban correctamente. El relato se compone de transcripciones del proceso, con las declaraciones de testigos, audiencias, etc., así como de algunos fragmentos textuales de los 7.500 folios que Ángela había escrito y que fueron confiscados y quemados. En definitiva, «resulta casi imposible separar la intervención clerical de los documentos de origen» (Schlau 2008: 12).

Como estudia Rice (2018), no estamos ante un caso aislado, sino que encontramos un modelo social de «construcción» de las beatas. Se trata de mujeres que comenzaban siendo bien valoradas por la sociedad, incluso reverenciadas y respetadas, pero que en un momento dado empezaban a «exagerar y acercarse más y más al precipicio de la herejía gracias a la retroalimentación positiva que reciben» por parte de sus coetáneos religiosos (Rice 2018: 197). El caso que Rice estudia es el de la beata novohispana Marina de San Miguel, quien, como Ángela Carranza, tuvo también problemas con la Inquisición mexicana en el siglo XVII.

A muchas de estas mujeres se les acusó de ilusas o iludentes, una acusación forjada para las mujeres, puesto que se consideraba que ellas, por naturaleza, estaban más inclinadas a la vanidad, a la tentación y a la mentira. De ahí que se buscaran y castigaran con mayor dureza los pecados relacionados con placeres carnales, como el ya aludido de la desnudez o lujuria, pero también el de la gula:

según la ideología de la época, la mujer estaba más asociada que el hombre con los tres enemigos principales de la Iglesia: el mundo, el diablo y la carne. El que ella [Ángela Carranza] comiera demasiado se asoció con todos sus otros pecados, incluyendo un supuesto pacto con el demonio, cargo que siempre aparecía en casos de una mujer acusada de ilusa, pero que se aplicaba aun más por la acusación de gula. Comer demasiado simbólicamente enfatizaba toda la mitología e ideología en torno al hambre «insaciable» de la mujer, empezando con Eva, por todo lo material (Schlau 2008: 15).

De hecho, el castigo ejemplar que se le da a Carranza es el del encierro, para evitar su exposición pública; el del ayuno, para eludir la gula; y se le prohíbe escribir, para evitar la difusión de sus ideas. La locura de las beatas era peligrosa porque había quienes las escuchaban; lo que los inquisidores quieren reprimir es

el poder popular que se atribuía a estas mujeres (Guilhem 1981). En una sociedad que dependía del mundo sobrenatural, la experiencia mística de ciertas mujeres «las transformaba en intermediarias con el mundo sobrenatural e intérpretes de la divinidad, un rango que hubiera sido impensable para su destino de mujer. Su relación con Dios se transforma en un factor de poder y una vía de expresión» (Sánchez 1993: 265).

Para revisar este tipo de procesos conviene finalmente que nos planteemos el modo en que los manuales para inquisidores y las lecturas que estos realizaban sobre la educación de las mujeres funcionaron como resortes de creación de la idea de la bruja y la beata. No son las mujeres demasiado libres quienes se salen de unos parámetros establecidos, sino que estos parámetros se establecen en relación con las actitudes demasiado libres de las mujeres que no encajaban en la construcción de las sociedades del Renacimiento. «La alegoría de las brujas no proviene del universo popular, aunque en muchos aspectos confluya; más bien es un producto del imaginario de los inquisidores al que el acusado se quiebra por las presiones del interrogatorio» (Sánchez 1991: 36). Son precisamente la ideología del *Malleus* y las demás lecturas de los inquisidores las que crean una idea de la bruja y de las hechicerías, y no al revés. El imaginario de jueces, consultores, comisarios, fiscales y familiares no se alejaba de la superstición que invadía la cultura popular. Es a partir del intento por ordenar esa cultura como se establecen los límites de la libertad social, y específicamente de la libertad de las mujeres.

En definitiva, ellas son acusadas de brujas y beatas porque ambas figuras desafían el orden social necesario para la construcción de las comunidades precapitalistas. Los intelectuales europeos difundieron las ideas sobre la inferioridad femenina para que las mujeres permanecieran encerradas en el ámbito privado y fueran los hombres quienes construyeran el espacio público a partir de los parámetros de su propia identidad. Estas ideas se extendieron por América y se erigen como base de las sociedades coloniales, donde mujeres como Ángela Carranza, que se acercaron demasiado al límite de sus libertades, fueron represaliadas por los tribunales específicos para ello.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre (2016 [1998]). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CHOCANO, Magdalena (2000). *La América colonial (1492-1763)*. Cultura y vida cotidiana. Madrid: Síntesis.
- DÍAZ, Mónica y Rocío QUISPE-AGNOLI (2017). «Introduction. Uncovering Women's Colonial Archive». En Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (eds.), *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. New York: Routledge, pp. 1-15.
- DUVIOLS, Pierre (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GARCÍA DE PROODIAN, Lucía (1966). *Los judíos en América: sus actividades en los virreynatos de Nueva Castilla y Nueva Granada, s. XVII*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- GUEVARA, Antonio de (1532 [1529]). *Relox de príncipes*. Sevilla: Juan Cromberger.
- GUILHEM, Claire (1981). «La Inquisición y la devaluación del verbo femenino». En Bartolomé Benassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, pp. 171-207.
- KAMEN, Henry (1992). «Cómo fue la Inquisición: naturaleza del Tribunal y contexto histórico». *Revista de la Inquisición*, 2, pp. 11-22.
- MANNARELLI, María Emma (1998). *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú.
- MILLÁN GONZÁLEZ, Silvia C. (2017). «Amazonas y lecturas de mujeres, entre la ficción y la moralidad: de la *Silva* de Mexía al *Silves de la Selva* y los *Coloquios matrimoniales* de Luján». *Tirant*, 20, pp. 119-146.
- MORANT, Isabel (2002). *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.
- PALMA, Ricardo (1863). *Anales de la Inquisición de Lima. Estudio histórico*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro.
- RICE, Robin Ann (2018). «Chinas, milagreras, negras y beatas: ejemplos de la vida cotidiana religiosa ante la Inquisición de México en los siglos XVI-XVII». En María Jesús Zamora Calvo (ed.), *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- RIVERA, Olga (2002). «La 'natural condición de la mujer' en la retórica de *Deberes del marido*». *Hispanic Journal*, 23/2, pp. 9-19.
- ROMERO TABARES, María Isabel (1998). *La mujer casada y la amazona. Un modelo femenino renacentista en la obra de Pedro de Luján*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SÁNCHEZ, Ana (1993). «Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)». En Enrique Urbano y Gabriela Ramos

- (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrias, siglos XVI-XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 263-292.
- SÁNCHEZ, Ana (1991). «Mentalidad popular frente a ideología oficial: el Santo Oficio en Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)». En Henríque Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 33-52.
- SCHLAU, Stacey (2017). «Divine aspirations. *Beatas*, writing, and the Inquisition in late seventeenth-century Lima». En Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (eds.), *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. New York: Routledge, pp. 19-38.
- SCHLAU, Stacey (2008). «El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: dos casos ejemplares». *Prohal Monográfico. Revista Electrónica del Programa de Historia de América Latina*, I/1, pp. 1-21 <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/dossierhere.html>> [Consulta: 02/03/2019].
- SILVERBLATT, Irene (2004). *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Duke: Duke University Press, Durham and London.
- VIVES, Juan Luis (1994 [1523]). *La formación de la mujer cristiana*. Valencia: Ajuntament de València.

Recibido: 30/04/2019

Aceptado: 20/06/2019



BRUJAS Y BEATAS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ:

DESVÍOS DE LA EDUCACIÓN FEMENINA

RESUMEN: En este texto comenzaremos ofreciendo una posible metodología de análisis de discurso de las mujeres como «agentes» en el archivo colonial y propondremos rescatar sus voces no solo como autoras del discurso, sino también como colaboradoras de los hombres que transcribieron sus voces. A partir de este silenciamiento en el archivo y del posible rescate de su voz, analizaremos los modos en que la acusación inquisitorial contra las mujeres se centró principalmente en las brujas y las beatas, mujeres que no encajaban en el modelo de perfección femenina que los intelectuales renacentistas quisieron imponer. La metrópoli exportó a la colonia el discurso de dominación de las mujeres a partir del control de su sexualidad y de su aparición en espacios públicos, de manera que terminaremos el texto ofreciendo una serie de claves ideológicas que se transmiten del discurso europeo al americano y que pueblan las cabezas de inquisidores y civiles en esa «guerra contra las mujeres» que tuvo lugar en los albores del capitalismo al comienzo de la Edad Moderna.

PALABRAS CLAVE: Inquisición, Lima, mujeres, beatas, Ángela Carranza, siglo XVII.

*WITCHES AND BEATAS IN THE VICEROYALTY OF PERU:**DEVIATIONS IN FEMALE EDUCATION*

ABSTRACT: *This text aims to offer a methodological analysis for women's discourse as «agents» in the colonial archive. We will try to rescue their voices not only as authors, but also as collaborators of the discourses written by men. Based on their apparent silence in the archive and the possible analysis of their voices, we will focus on how the inquisitorial attacks against women were concentrated in witches and beatas, women who didn't fit in the female perfection's models established by the European intellectuals. The colonies inherited the discourse of female domination based on the control of their sexuality and their appearance in public spaces. Finally, we will search some ideological keys that will led us to understand how the European discourse is transferred to the construction of the American colonies in the context of that «war against women» which took place at the beginning of the Early Modern period.*

KEYWORDS: *Inquisition, Lima, women, Beatas, Ángela Carranza, 17th century.*

SE BUSCA SANTA PARA PRÓXIMO ALTAR. LUISA BENITES Y SUS LUCHAS CONTRA EL DEMONIO¹

MARTINA VINATEA

Universidad del Pacífico – Perú

vinatea_rm@up.edu.pe

En 1671 se canoniza a la primera flor de santidad del Nuevo Mundo: Rosa de Lima, la terciaria dominica que sigue el modelo de virtud de Catalina de Siena. Las fiestas por su canonización se hicieron sentir y empezaron a circular las hagiografías de la santa limeña. Esta expansión e intensidad de las emociones hacia la santidad motivó a muchas mujeres a querer acercarse a sus modelos de virtud y también influyó en el ánimo de los confesores, de tal manera que muchos quisieron descubrir a su propia santa para elevarla a los altares. Sin embargo, el camino que debían recorrer era difícil, pues se debían enfrentar al Santo Oficio de la Inquisición. En este contexto, el presente artículo abordará el caso de Luisa Benites, monja del convento de Santa Clara de Trujillo, en los Reinos del Perú.

1. EL CASO DE POSESIÓN

DEMONIACA EN TIERRA DE SANTIDAD

El documento que se conserva de este caso es el correspondiente a la primera fase del procedimiento inquisitorial: la fase *Sumaria*. De acuerdo con Millar Carvacho, el proceso inquisitorial en causa de fe se iniciaba con la delación que una persona hacía ante un comisario o los mismos inquisidores (1998: 42). En el caso

¹ Este artículo se ha desarrollado dentro del proyecto «Las mujeres en el virreinato del Perú: agentes de su economía, política y cultura» (VRI-UP), del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad del Pacífico (Perú).

que nos ocupa, la denuncia se realizó ante un comisario, pues en Trujillo no había inquisidores. Lamentablemente, el expediente no está completo, la fase plenaria no se tiene —o quizás el procedimiento se sobreseyó—².

El manuscrito del *Testimonio* y la *Sumaria* del Santo Oficio que recoge el caso de Luisa Benites y Ana Núñez se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, en Madrid, bajo la signatura Inquisición, legajo 1.648, número 6. También está digitalizado en el portal de archivos españoles PARES. Los manuscritos contienen 55 folios en el caso del *Testimonio* y 287 folios, en el caso de la *Sumaria*. La letra es del siglo XVII y es evidente que cada documento fue escrito por un amanuense distinto. La foliación es contemporánea a los manuscritos, pero parece hecha por una sola mano. Se encuentran anotaciones marginales, palabras subrayadas y muy pocas tachaduras. Al final de cada uno de los documentos, se encuentra un dibujo de una virgen: en el *Testimonio* (f. 54) debajo de la virgen está dibujada una tabla que pareciera para llevar la cuenta de los cuatro votos: obediencia, pobreza, caridad y clausura y al centro la palabra «humildad»; y después de la *Sumaria*, la virgen está dibujada con más habilidad que en el *Testimonio*. También la virgen está sobre una tabla, dibujada a manera de pedestal y en el centro está escrita la palabra «humildad». Las fechas de inicio y fin de los manuscritos son 1677, *Testimonio*; y 1681, *Sumaria*. Los títulos de los documentos son los siguientes:

- Copia de diferentes dichos y hechos de la causa que en este Santo Oficio se sigue sobre las religiosas que se hallan obsesas en el convento de santa clara de la ciudad de Trujillo del reino del Perú y
- Copia de la Sumaria que se ha hecho en este Santo Oficio de la Inquisición del Perú contra las monjas del convento de la Santa Clara de la ciudad de Trujillo³.

El resumen del *Testimonio*, que aparece en el f. 55r-v es el siguiente:

Muy Poderoso Señor⁴:

En la ciudad de Trujillo de este reino, hay un convento de religiosas de Santa Clara sujetas a los religiosos de San Francisco, de adonde nuestro comisario que reside en dicha ciudad nos dio cuenta en carta de 9 de diciembre del año pasado

² La razón por la cual se cree que el caso se sobreseyó se mencionará en el tercer apartado de este trabajo.

³ Estos documentos han sido muy bien trabajados por René Millar Carvacho (2011a), René Millar Carvacho (2011b), Margarita Paz Torres (2015), Lourdes Blanco (1994) y Lourdes Blanco (1995).

⁴ Todas las transcripciones paleográficas son mías. He modernizado los textos con la finalidad de facilitar la lectura.

de 1674 de cómo en dicho convento se hallaban, al parecer, obsesas o poseídas de los espíritus malos veinte y tres o veinte y seis monjas profesas, novicias y seculares, las más virtuosas entre ellas, sujetos de tierna edad y que las personas que las exorcizaban se hallaban muy confundidas por no acabar de reconocer de si verdaderamente eran endemoniadas, maleficiadas o enchizadas [sic] con cuya ocasión parecieron ante él diferentes personas a denunciar lo que les parecía y sentían de los dichos hechos y demostraciones que habían dichas obsesas de que nos remitió ocho testificaciones que habiéndolas visto en este tribunal se le mandó que prosiguiese en la Sumaria acompañándose para ello con el señor don Antonio de Saavedra y Leiva, persona docta y el arcediano de dicha ciudad, examinando para ello a las dichas religiosas obsesas en los tiempos que se quietaban o daban muestras de estar sosegadas y a las demás personas que pareciese conveniente y con efecto fueron examinadas por los dichos dos comisarios y juntamente los religiosos de san Francisco y demás personas que asistían a exorcizarlas que todos llegan a número de sesenta y nueve testigos y porque la declaración que hizo en este tribunal fray Francisco del Risco, sacerdote y predicador del orden de San Francisco y padre espiritual de Luisa Benites que llaman «la Pacora», religiosa profesas y una de las principales y primeras que en dicho convento se señaló al parecer obsesa, da razón muy por menos de todo lo que ha pasado en dicho convento la remitimos a Vuestra Alteza y juntamente copia de los dos dichos de la dicha Luisa Benites y Ana Núñez, también religiosa profesas entre las cuales parece hay dependencia como se reconocerá por ellas de que anticipamos a Vuestra Alteza esta noticia deseando merecer las advertencias necesarias para el acierto de negocio tan grave, en el inter que se pone en estado de esta causa de que daremos más cumplida noticia a Vuestra Alteza, pues en este aviso por la brevedad de su despacho no ha habido tiempo de copiar todos los autos a la letra.

Y no excusamos decir a Vuestra Alteza que después que el Santo Oficio puso la mano en este negocio parece que ha cesado mucho el escándalo y demostraciones que hacían dichas obsesas que llegó después a número de más de cuarenta.

Nuestro Señor proteja a Vuestra Alteza muchos años.

En la ciudad de los Reyes a 29 de enero de 1677

El resumen del *Testimonio* ofrece un panorama general de la confusión que este caso generó dentro y fuera del convento. Para empezar, pareciera que no logra discernirse qué es lo que realmente está pasando con Luisa Benites, la primera monja en manifestar síntomas que llevaron a pensar en una posesión u obsesión demoníaca. La diferencia no es baladí. El licenciado Pedro Salmerón, autor de la hagiografía sobre la venerable madre Isabel de la Encarnación, establece una importante distinción entre obsesión y posesión: «las unas se llaman posesas que tienen dentro del cuerpo al demonio por pecados graves que han cometido para cuyo remedio son los exorcismos del Manual [...] Otras personas hay llamadas obsesas las cuales tienen asistente al demonio fuera del cuerpo causándoles en él y en el alma graves martirios y tormentos y estas son almas de grande

pureza y bondad»⁵ (Salmerón 2013: 116-117). La lectura de la *Vida de la Venerable madre Isabel de la Encarnación* del carmelita Salmerón (1675), escrita a partir de la biografía que de la misma religiosa escribe el jesuita Godínez (1630) y luego fray Agustín de la Madre de Dios (1643), debió haber influido en el confesor franciscano Francisco del Risco, pues el acoso de los demonios a Isabel de Encarnación se asemeja al sufrido por Luisa Benites.

El de la Benites realmente debió ser un caso trascendente. Tanto es así que el Conde de Castellar, Virrey del Perú, se vio obligado a informar sobre el episodio de las monjas clarisas de Trujillo a Margarita de Austria, la reina regente (AGI, Lima 73, ítem 99, l. 1).

Al respecto, resulta curioso que el «asunto» de la carta del virrey precise la rareza del suceso tratándose de una ciudad de los Reinos del Perú que, de acuerdo con la opinión general, estaban preservados de endemoniados por intercesión divina⁶: «Da cuenta a Vuestra Majestad de que habiendo preservado Dios los reinos del Perú de endemoniados, lo están hoy más de cincuenta personas en el convento de Santa Clara de la ciudad de Trujillo».

La protección divina de estos reinos se sustentaba en las ideas de Antonio León Pinelo, quien en su erudita obra *El paraíso en el Nuevo Mundo*, realiza una evaluación primero de la suposición del paraíso terrenal y luego de las opiniones tanto de la existencia del paraíso como de su localización. Entre las dieciocho opiniones que evalúa, la séptima «Se imagina el paraíso en el círculo equinoccial o Ecuador que los antiguos llaman zona tórrida» (1656: 38) es admitida y amplía su justificación aludiendo a distintos factores como el clima, la temperatura, la misma duración del día y de la noche, la fertilidad de la tierra. Un verdadero paraíso donde «el temple y los tiempos son siempre unos y siempre buenos» y «donde en los árboles concurren flores y frutas cayendo las hojas viejas y caducas cuando ya las nuevas y tiernas visten los troncos despojándose los prados de su hermosura sin perderla» (León Pinelo 1656: 38).

El Perú es el paraíso recién encontrado, es el jardín elegido por Dios para que nazca la primera santa del Nuevo Mundo, la «rosa de salutífera fragancia», cuyo olor a santidad preserva al reino entero⁷. Los protegidos reinos del Perú son un

⁵ Todas las citas del libro de Salmerón están tomadas de la edición de Robin Ann Rice (2013).

⁶ Además de la carta del Virrey, Rodrigo de Valdés menciona el tema en su poema corográfico *Fundación y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes de Lima* (Vinatea 2018).

⁷ De este modo se refiere Rodrigo de Valdés a Santa Rosa y su patrocinio sobre Lima en el mencionado poema *Fundación y grandezas*:

Lima espera, quando adora
geniales nativas casas,
570 quae de patrio nido forman
devotas solemnnes aras,

ejemplo de la sacralización espacial a la que alude Rodríguez de la Flor (2000: 59-94): una *civitas dei* descrita a través de las imágenes que se habían construido considerándola como urbe santa donde habitaban los «beneméritos»⁸.

Asimismo, tal como ya se ha mencionado líneas arriba, los años en los que se procesa a Luisa Benites son los inmediatamente posteriores a la elevación a los altares de santa Rosa de Lima, la primera santa del Nuevo Mundo, quien fue beatificada en 1668 y canonizada en 1671 (Mujica 2001; Vélez 2010; Báez 2012). El virreinato del Perú vive en un tiempo en que el florecimiento religioso y la inclinación hacia la santidad son llamativos: José Antonio del Busto asegura que solamente Jerusalén, Roma y Lima pueden jactarse de tener tantos santos viviendo al mismo tiempo en una misma ciudad: Toribio de Mogrovejo (1538-1606), Isabel Flores de Oliva (1586-1617), Martín de Porras (1579-1639), Juan Macías (1585-1645) y Francisco Solano (1549-1610); sin contar a los aspirantes a santos que sumados pasan la docena (1992: 28).

Por esta efusión de santidad después de la muerte de santa Rosa ocurrida en 1617, son muchas las mujeres que buscan transitar por el camino de la perfección: aquellas pertenecientes al entorno laico de santa Rosa, por ejemplo, escribían voluminosos diarios que daban cuenta de sus «coloquios con el cielo». Exceptuando a santa Rosa, el grupo de beatas fue censurado en su época (Serrano y Sanz 1903: 216; Dunbar 1939: 54; Sánchez 2003: 148). Entre las obras que se sabe que escribieron se conocen los cincuenta y nueve cuadernos de revelaciones-visiones divinas de Luisa de Melgarejo, esposa de Juan de Soto, rector de la Universidad de San Marcos (los cuadernos fueron requisados y destruidos por el tribunal de la santa Inquisición en 1624); el cuaderno de revelaciones místicas de Inés de Velasco, la voladora (por su habilidad para levitar); más cuadernos y revelaciones (también destruidos por la Inquisición) de Ángela Carranza o Ángela de Dios, nacida en Tucumán y llegada a Lima muy joven; y Juana de Jesús María quien dejó escrita su vida y su prisión por mandato de sus confesores (Vinatea 2008: 147-160). Ahora bien, esta profusión de devoción podría hacernos pensar en por qué no hubo más santas. Sin embargo, lo cierto es que la comunidad criolla necesitaba una santa, no una legión de ellas, para su conquista espiritual. A este panorama debemos agregar las atentas lecturas de libros como *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas (1594), y la ingente cantidad de hagiografías de la santa de Lima que

571 conservando reverentes
dulces memorias quae exhalan
de tam benéfica Rosa
salutíferas fragancias,
quae penetren favorables
divinas aeternas aulas (256-259).

⁸ De este modo solía llamarse a los descendientes de los conquistadores del Nuevo Mundo.

ya circulaban desde la edición de Hansen de 1664 y otras muchas de santas y aspirantes a santas europeas y americanas. Este es el ambiente que se convierte en terreno fértil para los prospectos de santidad como la monja clarisa Luisa Benites.

2. LA MONJA Y SUS LUCHAS

CONTRA EL DEMONIO EN BUSCA DE LA SANTIDAD

Las «vidas» de monjas fueron obras escritas dentro del convento y fueron concebidas como discursos edificantes (Herpoel 1993 y 1999). Este género parte de un modelo aceptado por la comunidad: la autobiografía de santa Teresa que sentó las bases de los textos que recogen las «vidas» de monjas (Vinatea 2016: 412). Asimismo, son el referente para cualquier relato o documento, como el *Testimonio* y la *Sumaria* de los que nos estamos ocupando, que narre la vida y «luchas contra el demonio» de alguna aspirante a la santidad.

Los textos o documentos que recogen las «vidas» de monjas presentan una estructura común que con mayor o menor énfasis se refiere a algunos o todos los siguientes tópicos: el lugar de nacimiento; la historia de sus ancestros que, en el caso de la producción americana, suelen ser descendientes de «beneméritos»; alguna visión que las vincula con una suerte de predestinación divina; la temprana vocación y su lucha por alcanzarla; la profesión de fe; la historia del convento; los santos a los que son devotas; las penitencias corporales; las señales que Dios les envía para que se sientan «elegidas», especialmente las luchas contra el maligno; los milagros obrados, que van configurando su santidad; y la muerte en «olor de santidad». De este modo, la «vida» completa se convierte en una respuesta continua al llamado divino. Ejemplos de esta estructura se pueden observar en las autobiografías estudiadas por Herpoel (1993) o por Thomas Hefferman (1992: 22-25) y calzan con algunos de los elementos presentes en el expediente del Santo Oficio referido a Luisa Benites (Vinatea 2016: 412).

En el f. 96v, de la *Sumaria* del expediente de la santa Inquisición de Lima se anotan los datos de la religiosa cuyo nombre en el siglo fue Luisa Benites. Se la describe como una religiosa profesa, de velo negro⁹, llamada Juana Luisa de San

⁹ Debe recordarse que de acuerdo con Guibovich, «la población femenina en los monasterios reproducía la estratificación del mundo social exterior. Existían diferencias y jerarquías: monjas de velo negro, monjas de velo blanco, novicias, donadas, señoras retiradas, estudiantes y niñas de corta edad, sirvientas y esclavas. Las monjas de velo negro constituían la elite. Sólo ellas tenían derecho a votar en las elecciones conventuales o a ser electas para algún cargo al interior del convento. Estaban libres de los trabajos manuales y serviles, y su principal obligación era el canto de las horas canónicas en el coro. Su nivel de educación era alto; educadas en las escuelas conventuales, sabían leer, escribir, aritmética, música y drama y poseían ciertas habilidades manuales propias de jóvenes de familias de la elite» (2003: 205).

Joseph, cuyo sobre nombre era «la Pacora», debido al lugar donde pasó su primera infancia. Nació en 1645, en el pueblo de Lambayeque. Apenas nacida, la llevaron al pueblo de Pacora y a los tres años ingresa al monasterio de Santa Clara, en la ciudad de Trujillo, en los Reinos del Perú, para ser criada. En el mencionado convento, tomó el hábito el 15 de enero de 1669 y profesó el año siguiente, el 19 de marzo de 1670. En el expediente de ingreso al convento, figura como hija legítima del capitán Diego Benites y doña María de Argüelles, su mujer. Sin embargo, ellos fueron sus abuelos paternos. Probablemente se consignara esa información porque, para entrar al convento, se exigía que las jóvenes fueran hijas legítimas. Su verdadero padre fue el maestro Joseph Benites Gallardo, cura del pueblo de Pacora, Mórrope y Mocchumi y de doña Anna Demonte y Robledo, mujer soltera.

El *Testimonio* del proceso se centra en la narración de los permanentes exorcismos realizados a Luisa Benites y de cómo habían entrado los demonios, cuántos eran y dónde se habían asentado. En cambio, en la *Sumaria* se trasluce el intento de esclarecer los hechos con la mayor objetividad que podía tenerse en la época y el porqué se produjo la posesión.

Tomando como premisa que las luchas contra el demonio, uno de los grandes protagonistas del Barroco americano (Iwasaki 2018: 42), son el crisol donde se purifican las almas que buscan la santidad, el confesor, el padre del Risco, debe haber visto en «la Pacora» y sus luchas contra el demonio el germen de la santidad. La monja era seguramente de las más virtuosas y la posibilidad de estar siendo asediada por el demonio era la prueba que necesitaba para dar rienda suelta a sus aspiraciones de encontrar entre los miembros de su comunidad una nueva santa, una nueva rosa, en el jardín del edén, en la tierra propicia para la santidad que eran los Reinos del Perú.

Esa es la impresión que deja el *Testimonio* presentado por el padre Francisco del Risco, confesor y exorcista de Luisa Benites:

Habrá dos años y ocho meses que me dijo la religiosa doña Luisa Benites, por otro nombre «la Pacora», que tenía grandes tentaciones contra la castidad de suerte que en ellas expelía una eficacia *virtutem seminalem*¹⁰ aunque repugnando ellos.

¹⁰ «El pecado original se define *est peccatum primi parentis per virtutem seminalem in posteris transfusum*. Este pecado en nuestro primer padre fue mortal, personal y original. Fue mortal, porque le privó de la gracia de ver a Dios, que es la pena de daño que tiene el pecado mortal. Fue personal, porque le cometió el mismo Adán y por esto quedó destinado a la pena del sentido, la cual eternamente hubiera Adán padecido, si no se hubiera arrepentido. Fue original, porque Adán fue origen de todos sus males, y de él lo contraemos todos sus hijos y descendientes. Los efectos del pecado original son cinco: I. Privar al alma de la gracia y amistad de Dios. II. Privarnos de ver eternamente a Dios. III. Obscurecer la razón. IV. Inclinar la voluntad a lo malo y dejarla sin fuerzas para vencer las tentaciones y seguir lo bueno. V. Dejar la potencia apetitiva y los sentidos más inclinados a lo malo que a lo bueno. De lo dicho se infiere que el pecado original

(También tenía otras muchas acerca de otras virtudes particularmente contra la fe y esperanza que ha hecho y duran y han sido muy horribles y continuaron casi por instantes de día y de noche). Mandele no abrace cosa sin avisarme y conforme me iba informando le iba yo dando las reglas para no pecar en ellas; llegó a tanto que si andaba, si se sentaba, si se paraba, si se acostaba, si oía misa y, finalmente, en cuanto obraba y dejaba de obrar sentía abrasarse tanto de día como de noche sin dejarla sosegar varias veces y fue muy continuo dio en perseguirla un negro que era un demonio de los que tiene, ferocísimo que le traía con visiones formidables fuera de juicio, de horror y espanto y este le convidaba a tener actos carnales poniendo delante muchas veces y muy de continuo hombres y mujeres tocándose deshonestamente para con eso provocarla y convidándola a lo mismo en una cama ricamente adornada proponiéndoles que si lo quisiera una vez lo ejecutase o si quisiera consintiese en la voluntad; luego, la cogían a ella y la ponían inmóvil sin que pudiera menearse o huir de allí (aunque quería y lo procuraba la criatura) y tenían acto con ella en cuya afiliación ya se fie lo que padecería cuando por todos caminos procuraba evadirse de tan horrible martirio. Sentía muchas veces al día *membrum virile intra vas* aunque hiciese lo que hiciese, digo de andar, rezar, sentarse, ir al coro, y otras cosas de suerte que siendo horrible el martirio como se ve de la fortaleza de esta tentación padeció muchísimo a lo cual se juntaba ver continuamente una culebra horrorosa del grosor del cuerpo de un hombre que le acompañaba y perseguía donde quiera que iba y al entrar en el confesionario donde a mí me consultaba se le ponía delante para estorbarle la entrada insistiendo mucho que para qué quería ir donde mí (tentación que la apretó mucho tiempo con rigor la cual venció ella con gran constancia) y se le ponía delante para estorbarle la entrada y de noche le andaba por la cama y el cuerpo meneándole la cama y haciéndole otras cosas de espanto y al quererse quedar dormida, salía por entre las almohadas ferocísima con la boca abierta y mucho ruido como que se la quería tragar y esta ayudaba al negro (que dije) a tenerla inmóvil para el acto en estas batallas, congojas y horrores pasaba la noche y el día y siempre de sustancia andose a la violencia dicha de noche y de día. Sobre este procuré estudiar reglas en orden a esto y particularmente me seguí en su dirección por un suceso prodigioso que se verá en *Rosel de scrupulis*¹¹, capítulo 15, folio 89, número 13, que sucedió a una doncella muy virtuosa a quien después de haber tenido un trabajo, la Virgen María le previno y le prometió ayudar y fue que con sus mismas manos se refregaba un *partibus vericundia* y tenía polución lo cual el autor que allí pone el libro juzgó no era culpa en ella por las razones que pone allí el libro y se pueden ver que Dios quizá debía de haber dispuesto lo leyere yo para que me sirviese en la ocasión (f. 1r-v).

en nosotros es mortal, pero no personal, porque para eso sería necesario que fuera cometido por propia voluntad nuestra actual» (Echarri 1779: 93).

¹¹ Se refiere al tratado de Joseph Rosell, *Tractatus, sive praxis deponendi conscientiam in dubiis et scrupulis circa casus morales occurrentibus*/R.P. Josephi Rossell. Colonia Agrippinae: Franciscum Metternicht, 1697.

Como puede verse en este fragmento del *Testimonio*, el padre Francisco del Risco prepara su escrito y lo presenta con citas de autoridad, seguramente con la esperanza de que los miembros del Santo Oficio y la comunidad completa concordaran con él en la posibilidad de ver en el jardín de las clarisas trujillanas otra flor de santidad. El primer pecado al que se refiere el confesor es el de la castidad que, como consecuencia del pecado original permite la inclinación al mal y resta fuerza para vencer las tentaciones. No en vano, para el cristianismo, la castidad es una de las virtudes más valoradas y más difíciles de conseguir. De acuerdo con Gisela von Wobeser, esta virtud era muy difícil de alcanzar, porque no estaba relacionada únicamente con la abstinencia sexual, sino con la supresión de cualquier goce erótico realizado mediante la acción, el pensamiento o la palabra, y obtenido mediante alguno de los sentidos, tanto en estados de vigilia como de sueño (Wobeser 2016: 62). El confesor pide a la monja que le informe y describa de manera pormenorizada las tentaciones a las que se veía expuesta y él le daba las reglas para contrarrestarlas. Hasta que la situación se vuelve insostenible, pues los demonios no le daban sosiego: se presentaban como hombres negros, representación habitual en la época, porque los afrodescendientes ocupaban el lugar más bajo de la escala social y se les temía por su fuerza física y porque el color negro se vinculaba con la noche, con lo oculto, con aquello que no se podía percibir con claridad y, por ello, se temía (Wobeser 2016: 57). También los demonios se le manifestaban como culebras o serpientes, representación habitual del demonio desde el Génesis.

El padre del Risco se esfuerza por darle el mejor acompañamiento a Luisa Benites e intenta hallar el sentido del acoso al que la monja se veía sometida. Recurre a distintas lecturas para encontrar similitudes con otras experiencias y asegura que era Dios quien inspiraba el encuentro de estas lecturas. Probablemente una de las lecturas del confesor haya sido la ya mentada *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* (1594-1633), escrita por Pedro Salmerón y publicada en 1675, hagiografía novohispana que podría haber servido de referente para el caso de «la Pacora»¹², pues la monja mexicana fue una de las más acosadas por el demonio.

Más adelante, en el f. 5r del *Testimonio*, el confesor interpela a los mismos demonios que atormentaban a «la Pacora» para saber el porqué de tan denodado asedio¹³. La razón principal era el odio que sentía porque la joven monja hubiera abrazado la virtud y el amor a Dios con tanta fuerza. Es decir, la *circumdatio* se reservaba a quienes mostraban un alto grado de virtud y esta situación se

¹² Sobre Isabel de la Encarnación, véase Salmerón (2013), editado por Robin Ann Rice y Ramos Medina (1997). Además, como en el caso de Benites, también se decía que Dios había permitido el asedio para probar su virtud y también sufrió daño físico.

¹³ Margarita Paz Torres (2015: 348) emplea el término *circumdatio* procedente de Fortea entendido como cerco que realiza el demonio para acechar a la víctima. Véase también Fortea (2004).

originaba por un mandato divino para perfeccionar la virtud en las elegidas como esposas de Cristo.

El padre del Risco asegura que logró exorcizar 6.666 demonios, que pertenecían a 33 legiones. Los demonios estaban comandados por Lariel, un principado «soberbísimo». Los demonios exorcizados por el padre del Risco estaban dentro de «la Pacora» desde su nacimiento, pero emergen cuando se inicia el exorcismo, en el año 1672. El padre del Risco los va sacando de las diferentes partes del cuerpo donde habitaban y los enumera como si de una cartografía del cuerpo se tratara. El cuerpo de Benites, como materia maleable y dominable, se convierte en un contenedor de demonios que lo pueblan en un lugar específico y con fines determinados. Cada parte del cuerpo se convierte en un espacio que relaciona a un demonio presentado, en primer lugar, como perteneciente a una de las jerarquías inversa a la celestial, con una fecha y una hora específicas de posesión, con un animal y con el lugar donde este se asienta y, por último, con una finalidad específica que el demonio persigue al poseerla.

Sirva un extracto del *Testimonio* para observar la importancia que da el confesor a la profusa posesión demoníaca:

Manuquiel, Serafín, capitán de esta camada de legiones, vino a este cuerpo 18 años ha, a las tres de la tarde; la causa: darle que merecer, forma de culebra, está abajo.

Anacón, Dominación, 4 años hizo a 1 de abril de 74, que vino en forma de sapo, saliéndole una culebra de la boca; purgarla y que mereciese es la causa, abajo.

Manaqueón, Arcángel, a 16 de setiembre hizo un año; forma: culebra; la causa: purgar y merecer, en las caderas está.

Alaol, Virtud, a 30 de setiembre de 74 hizo un año que vino; causa: merecer; forma de sapo, pie izquierdo.

Monicón, Ángel, a 31 de mayo de 74 hizo un año; merecer es la causa porque vino; forma: lagarto parado en la lengua.

Aloron, Ángel, a 1 de junio hizo 6 meses que vino; causa: para que mereciese; forma de culebra en todo el cuerpo.

Parcitol, Potestad, hizo dos años que vino a 12 de agosto de 74; causa: que merezca; forma de culebra en el cerebro y todo el cuerpo.

Barriquiel, Querubín, 4 años ha que vino, hizo a 1 de abril de 74; que probarla [que] muérese Dios por ella (dijo este demonio); forma: culebra abajo.

Anuquiel, Serafín, a 1 de mayo de 74 hizo un año; causa: purificarla; forma de ratón en la cabeza.

Alariol, Trono, a 3 de mayo de 74 hizo un año; causa: merecer; forma de culebra en los hombros y brazos.

Barriel, Principado, a 8 de junio de 74 hizo dos años, causa: merecer, forma de sapo, en medio de la cabeza.

Miriniel, Serafín, a 19 de agosto de 74 hizo un año; causa: merecer, culebra es la forma, en los muslos.

Malarillón, Ángel, a 1 de mayo de 74 hizo un año; causa: la misma; forma de culebra en el pulmón derecho.

Caniquiel, Serafín, a 25 de marzo de 74 hizo cuatro años; causa: merecer; en los riñones; forma de culebra.

Burión, Querubín, a 19 de marzo de 74 hizo 7 años; causa: recordarla más en el servicio de Dios que la quiere para sí; en todo el cuerpo, en forma de víbora.

Aslatrol, Trono, año de 65; su forma gigante de seis varas, el hocico de tres varas, pies de caballo, causa: purificarla.

Y siguen 24 demonios cuya finalidad era purificar a Luisa Benites. Posteriormente, el padre del Risco descubre otras 13 legiones más encabezadas por Lucifer (ff. 6r-v, 7r-v y 8r). Debe recordarse que, de acuerdo con el pseudo Dionisio, existe una jerarquía angélica y el grado de cercanía con Dios está determinada por ella. Además, a partir de la sistematización del pseudo Dionisio, el inquisidor francés Sebastien Michaelis organiza el orden inverso de la jerarquía angélica: la de los ángeles caídos, en la que seguramente se inspiró el padre del Risco para anotar a los demonios que, por orden de Dios, obstaculizaban el camino de la santidad de Luisa (Aeropagita 2003; Michaelis 1614).

En esta difusa frontera entre lo místico y lo demoniaco se desenvuelve la historia de Luisa Benites. Millar Carvacho asegura que el relato de la posesión demoniaca fue «una forma de discurso transgresor que emplearon las monjas para expresar sus sentimientos, aspiraciones, frustraciones y saberes» (2011b: 255) y, probablemente, fuera un vehículo para mostrar sus conocimientos y valía en un mundo donde la mujer estaba excluida. Sin embargo, considero que, en el caso específico de Luisa Benites, la aspiración de santidad y, por tanto, el elemento místico, más que el discurso transgresor, es el preponderante. No debe olvidarse que la hagiografía de santa Rosa de Lima, rosa mística por excelencia, era el referente para las religiosas y ella también lucha contra el demonio que se le presenta en forma de galán o de perro. Ahora bien, lo más probable es que haya sido influida poderosamente por su confesor y también por el cúmulo de lecturas sugeridas por él.

3. LA RAZÓN DEL POBLAMIENTO DEMONIACO DE LUISA BENITES:

EL BAUTISMO DE EMERGENCIA

En la *Sumaria*, los inquisidores intentan determinar la razón de la posible posesión demoniaca de Luisa Benites y a partir de preguntas específicas van determinando el origen de las visiones, especialmente la de la serpiente de rayas rojas y negras, que «la Pacora» sufre desde niña, vinculadas a episodios de abuso sexual. También su origen ilegítimo, hija de cura y madre soltera, y finalmente la sospecha de que pudiera no haber sido bautizada como correspondía, sino de emergencia, por una

partera. Esta última situación, al parecer, era la que más la atormentaba y estaba asociada a visiones de un arca de vidrio que contenía su verdadero nombre: Juana Luisa de la Gracia. Por ello, su confesor, el padre del Risco, decide bautizarla nuevamente y darle ese nombre. Después de ese bautismo, cesa el asedio demoniaco. Quizá esa haya sido la razón por la que no se completara o sobreseyese el caso.

Veamos un fragmento de la *Sumaria*:

Preguntada si tenía noticia de quién la bautizó y en qué tiempo y quiénes fueron sus padrinos, dijo que lo que sabe es por haberlo dicho la dicha doña Anna de Demonte, su madre, a quien llama con el nombre de tía que así que nació la bautizaron una de las mujeres que asistieron a su nacimiento por haber salido casi ahogada y que le pusieron por nombre Juana Luisa, el nombre de Juana por el peligro en el que estuvo y el de Luisa por haber nacido en casa de una señora de este nombre y que después en el pueblo de Pacora le pusieron el óleo y crisma siendo sus padrinos un don fulano Carvajal y otro don fulano de Contreras en lo cual se remite a la fe de bautismo que está entre los papeles que se le han recogido por mandato del Santo Tribunal.

Preguntada que si por haberla bautizado en la forma dicha ha tenido alguna vez duda de si estaba verdaderamente bautizada, dijo que sí y que muchas veces y muy continuas se le ofrecía que no lo estaba y que intelectualmente veía que tenía fuera de su alma una arquita como de cristal en que estaban depositadas todas las obras buenas que había hecho en su vida y que de la parte de fuera tenía un letrero la dicha cajita que decía Juana Luisa de Gracia y que se le representaba a sí misma estas obras buenas se las dio Dios como de congruo¹⁴ y no de condigno¹⁵ por no estar bautizada. [...]

Preguntada qué nombre la puso en el dicho bautismo, dijo que los de Juana Luisa.

Preguntada si le añadió otro renombre, dijo que el de Gracia que era los que aparecieron en la cajita de cristal que se le representaba a esta declarante.

Preguntada con qué motivo le puso los dichos tres nombres el padre Risco, si le dijo que se los pusiese o él con la noticia de lo que antes le tenía comunicado se los puso dijo que está dudosa en esto unas veces juzga que ella se lo advirtió y otras le parece que sin advertírselo lo ejecutó su paternidad solo por lo que le tenía comunicado.

Preguntada que qué efectos sintió en su alma después de ejecutado este bautismo, dijo que una grande paz y gozo espiritual y el corazón muy dilatado, alegría

¹⁴ «Congruo»: adecuado o conveniente. Mérito de congruo: en la religión católica, merecimiento de las buenas obras ejercitadas por quien está en pecado mortal (*Diccionario de la Lengua Española*).

¹⁵ «Condigno»: Dicho de una cosa: que corresponde a otra o se sigue naturalmente de ella; como el premio a la virtud y la pena al delito. Mérito de condigno: En la religión católica, merecimiento de las buenas obras ejercitadas por quien está en gracia de Dios (*Diccionario de la Lengua Española*).

interior, agradeciendo a Dios con mucha ternura de corazón y profunda humildad de haber recibido este beneficio con muchos deseos de servir verdaderamente a Dios y que se le representaba que aquellas obras buenas que estaban en la arquita como de cristal se refundían en el alma y que nunca más se le representaba la dicha arquita y sosegó de la duda. [...]

Preguntada que si ha sentido en ella algunos efectos de estar confirmada en gracia y cuánto tiempo ha, dijo que siempre desde que recibió el bautismo segundo como cuatro o seis meses después ha sentido en sí los efectos de estar confirmada en gracia y que estos son mucha prontitud a todas las obras de virtud, mucho amor de Dios, profunda humildad y así mismo tan grande repugnancia a los vicios que a un ofrecimiento de ellos tiene y que cuando en contrario de alguna de estas partes siente algo o lo da a entender con señales exteriores es violentada del demonio pero que siempre le queda en el alma grande seguridad de no caer en el pecado [...] (ff. 100r-102r).

Mediante las preguntas, los oficiales del Santo Oficio van determinando el probable origen de su tormento: el no haber recibido el sacramento del bautismo de un sacerdote. En virtud de la creencia en el pecado original, los no bautizados estaban expuestos al demonio, probablemente por ello, Luisa Benites pedía recibir ese sacramento. La gracia del bautismo es uno de los elementos liberadores de la influencia demoniaca, que permanece entre los seres humanos como recuerdo del pecado original. Dentro del rito bautismal, precisamente, se apela a la capacidad liberadora de ese lastre como uno de los efectos del sacramento.

Pareciera que la angustia por la posibilidad de no estar bautizada ocasionó la posesión demoniaca y el segundo, pero verdadero bautismo, la libera y protege de los demonios que una vez exorcizada y rebautizada no tuvieron más cabida en su cuerpo y en su alma. De acuerdo con las ideas de la época, desde el Concilio de Trento, el bautismo era el sacramento que borraba el pecado original, imprimía la gracia divina para restablecer la alianza quebrantada por Adán y Eva, permitía el nacimiento a la vida de Cristo y el ingreso del bautizado a la Iglesia (Grossi y Sesboüé 1995: 141).

Para concluir, se puede afirmar que, a partir del relato literario hagiográfico en el *Testimonio* y en la *Sumaria* del proceso de fe seguido a Luisa Benites, monja de velo negro del convento de Santa Clara de Trujillo en los Reinos del Perú, se manifiesta la intención de descubrir una aspirante a santa en la ya probada tierra de santidad que era el Perú. Después del asedio de las legiones de demonios que le permite acrisolar su virtud, a petición de la misma Luisa Benites es vuelta a bautizar. El verdadero bautismo le permite liberarse y protegerse de los demonios. Luego de la celebración del bautismo, el cuerpo y el alma afligidos de la monja clarisa pareciera que por fin hallan el consuelo y la paz, pero no la buscada elevación a los altares que perseguía el padre del Risco.

BIBLIOGRAFÍA

- AREOPAGITA, pseudo Dionisio (2003). *Jerarquía Celeste. Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BÁEZ RIVERA, Emilio (2012). *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. DOI: <https://doi.org/10.31819/9783865279989>
- BLANCO, Lourdes (1994). «Las monjas de Santa Clara: el erotismo de la fe y la subversión de la autoridad sacerdotal». En Luis Millones y Moisés Lemlij (eds.), *En el nombre del Señor*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis/SIDEA, pp. 184-198.
- BLANCO, Lourdes (1995). «Poder y pasión: espíritus entretejidos». En Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos, colegios: homenaje a Josefina Muriel*. Ciudad de México: CONDUMEX, pp. 369-380.
- DEL BUSTO, José Antonio (1992). *San Martín de Porras*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DUNBAR TEMPLE, Ella (1939). «Curso de literatura femenina a través del periodo colonial». *Revista*, 3, pp. 25-56.
- ECHARRI, fray Francisco (1779). *Directorio moral*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- FORTEA, José Antonio (2004). *Summa daemoniaca. Tratado de demonología y manual de exorcistas*. Zaragoza: Editorial Dos Latidos.
- GUIBOVICH, Pedro (2003). «Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial». *Elecciones*, 2, pp. 201-212.
- GROSSI, Vittorino y Bernard SESBOUÉ (1995). «Pecado original y pecado de los orígenes: desde San Agustín hasta finales de la Edad Media». En Bernard Sesboué (dir.), *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretario Trinitario, t. II, pp. 117-168.
- HEFFERNAN, Thomas (1992). *Sacred Biography*. New York: Oxford University Press.
- HERPOEL, Sonia (1993). «La endemoniada de Lerma o visión e imaginación». En Manuel García Martín (coord.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad de Salamanca, t. 1, pp. 495-500.
- HERPOEL, Sonia (1999). *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Amsterdam: Rodopi.
- IWASAKI, Fernando (2018). *¡Aplaca, Señor; tu ira! Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN PINELO, Antonio de (1656). *El Paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologético: historia natural, y peregrina de las Indias Occidentales, islas, i Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: [s.n.], t. I.
- MICHAELIS, Sebastien (1614). *Histoire admirable de la posesión et conversión d'une penitente*. Paris: Chez Charles Chestellain.

- MILLAR CARVACHO, René (1998). *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*. Santiago de Chile: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MILLAR CARVACHO, René (2011a). «Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú virreinal. Siglo XVII». *Historia*, 44, pp. 329-367.
- MILLAR CARVACHO, René (2011b). «Tensiones y conflictos en torno a las monjas posesas de Trujillo-Perú 1674-1681». En René Millar Carvacho y Roberto Rusconi (coords.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confront*. Roma: Viella, pp. 231-260.
- MUJICA, Ramón (2001). *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA/Fondo de Cultura Económica.
- PAZ TORRES, Margarita (2015). «Demonio y mujer: las marcas de satán y el combate contra él». *Medievalia*, 18/2, pp. 325-353.
- RAMOS MEDINA, Manuel (1997). «Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII». En Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Ciudad de México: UIA/INAH/CON-DUMEX, t. 1, pp. 41-51.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando (2000). «La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: el Greco, Toledo (h. 1610)». En Víctor Mínguez (ed.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Actas del III Simposio de emblemática hispánica*. Valencia: Universitat Jaume I, pp. 59-94.
- SALMERÓN, Pedro (2013). *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*. Robin Ann Rice (ed.). Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. DOI: <https://doi.org/10.31819/9783954870950>
- SÁNCHEZ CONCHA, Rafael (2003). *Santos y santidad en el Perú*. Lima: Vida Espiritualidad.
- SERRANO Y SANZ, Manuel (1903). *Apuntes para una biblioteca de autoras españolas*. Madrid: Impresores de la Real Casa.
- VELEZ MARQUINA, Elio (2010). *Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del conde de la Granja*. José Antonio Rodríguez Garrido (dir.) [Tesis de licenciatura]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú <<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/462>> [Consulta: 13/05/2019].
- VILLEGAS, Alonso de (1594). *Fructus Sanctorum y Quinta Parte del Flos Sanctorum*. Cuenca: Imprenta de Juan de Masselin.
- VINATEA, Martina (2008). «Mujeres escritoras en el virreinato peruano durante los siglos XVI y XVII». *Histórica*, 32, pp. 147-160.
- VINATEA, Martina (2016). «La vida de María Bautista y de sus milagros y adversidades». *Revista de Literatura*, 156, pp. 411-424. DOI: <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2016.02.017>

VINATEA, Martina (ed.) (2018). *Fundación y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes de Lima*. New York: IDEA.

WOBESER, Gisela von (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido: 14/05/2019

Aceptado: 20/07/2019



SE BUSCA SANTA PARA PRÓXIMO ALTAR.

LUISA BENITES Y SUS LUCHAS CONTRA EL DEMONIO

RESUMEN: El propósito del siguiente artículo es mostrar cómo el *Testimonio* y el *Sumario* del proceso de fe seguido a dos religiosas del convento de Santa Clara de Trujillo en los Reinos del Perú se asemeja a un relato literario hagiográfico que revela la intención de descubrir en la monja Luisa Benites una aspirante a los altares en la ya probada tierra de santidad que era el virreinato del Perú. En este trabajo, se abordarán únicamente las referencias a Juana Luisa Benites, la primera monja en dar indicios de una posible posesión demoniaca, en el mencionado convento.

PALABRAS CLAVE: hagiografía, virreinato peruano, siglo XVII, Inquisición, santidad.

SEEKING HOLY FOR NEXT SHRINE.

LUISA BENITES AND HER FIGHT AGAINST THE DEMON

ABSTRACT: *This article shows how the Testimony and the Summary of the Faith Process followed by two nuns from the convent of Santa Clara de Trujillo in the Kingdoms of Peru resembles a hagiographic narration that proposes the nun Luisa Benites as an aspirant to the altars in the already proven land of sanctity that was the Viceroyalty of Peru. In this work, only references to Juana Luisa Benites, the first nun to give indications of possible demonic possession, will be addressed in the aforementioned convent.*

KEYWORDS: *hagiography, Viceroyalty of Peru, 17th century, Inquisition, sanctity.*

MESTIZAJE MÁGICO EN LA CIUDAD.
INTERCAMBIOS, APROPIACIONES Y RECEPCIONES.
EL PROCESO INQUISITORIAL CONTRA
MARÍA FLORES «LA LLANA CANDELA», 1699-1709¹

NATALIA URRA JAQUE
Universidad Andrés Bello – Chile
natalia.urra@unab.cl

1. INTRODUCCIÓN

Hace unas décadas, Serge Gruzinski, inspirado en la obra de Peter Sloterdijk, aseguró que la movilización de los sujetos fue uno de los principales procesos sociales experimentados durante la modernidad, pues junto a ellos se intercambiaron artefactos, costumbres, hábitos e incluso ideas. La expansión de los imperios ibéricos provocó un movimiento y un desarrollo ilimitado. El despliegue militar, político y económico generó una serie de descubrimientos y hallazgos que, a su vez, se palpaban en nuevos saberes, nuevas conductas y nuevas creencias. Nada, según el historiador francés, contuvo una movilidad apasionante, incesante y constantemente en auge, pues se tradujo en kilómetros de leguas recorridas y mares atravesados, flujos de materiales, envíos de especias y productos exóticos, fundación de ciudades y fortalezas, deportación masiva de hombres y mujeres e incluso un nomadismo² por parte de otros.

¹ Este escrito es el resultado preliminar del proyecto «Magia amorosa en los contextos urbanos: emociones y transgresiones ante la Inquisición de Lima, siglos XVII y XVIII» (DI-05-19/JM), financiado por la Universidad Andrés Bello de Chile, durante los años 2019-2021.

² Durante la colonización hispana, los sujetos nómadas o migrantes fueron aquellos que transformaron las dinámicas sociales establecidas, pues no solo se trasladaban de un lugar geográfico a otro modificando los entornos, sino también alteraban la convivencia de los espacios, pues reformaban las relaciones personales y, a su vez, las enriquecían. Los desencuentros, enfrentamientos, reciprocidades, afinidades e intereses comunes, crearon un mestizaje capaz de abarcar y solventar una nueva identidad inspirada en los intercambios culturales (Gruzinski 2005 y 2007).

Al mismo tiempo, la circulación y movilidad planetaria, estimulada por los ibéricos, creó un mestizaje vinculado a la circulación de los cuerpos, a las prácticas, a los saberes y a los imaginarios, pues fue una mezcla, una amalgama y un enlace permanente de reacciones y de ajustes no siempre estables, pues constantemente se enfrentaron pensamientos y estilos de vida (Gruzinski 2005). El mismo Gruzinski invita a revisar y a reconsiderar la colonización americana, ya que el mestizaje simboliza una expresión occidental no siempre destructora o normalizadora. En este sentido, no todo fue reemplazado, a veces se mezcló con las imposiciones e incluso se transformó en una asimilación y en una adecuación, es decir, en una negociación constante e ininterrumpida (2007).

Las estrategias políticas y religiosas de los imperios ibéricos (unión Monarquía e Iglesia), provocaron una mezcla entre el rechazo y las opciones y, al mismo tiempo, entre las extirpaciones y los nuevos deberes, por ende, la occidentalización con el mestizaje convivieron inseparablemente. Ambos factores fueron muy determinantes en las mezclas, sin embargo, ni lo político ni lo religioso se limitaron a obedecer, en algunos casos eran estas faltas e inconsecuencias lo que desencadenó un mestizaje capaz de neutralizar o modificar sus orígenes, pero nunca anularlo (Gruzinski 2007).

Nuestra protagonista refleja a cabalidad lo enunciado por Gruzinski, pues fue uno de esos sujetos cuya corporalidad representaba una mezcla o jerarquización étnica y esto, a su vez, le permitía acceder a una serie de tradiciones variadas, distintas y complementarias. En el proceso inquisitorial desarrollado en su contra (1699-1709), María Flores relató un sinfín de prácticas y conocimientos específicos de un mundo indígena e ibérico. Adivinaciones, curaciones, maleficios y hechicerías fueron algunas de las actividades que, tanto testigos como ella misma, confesaron ante los hombres del Santo Oficio. Entre los folios 109v y 111r del expediente 5.345, sección Inquisición de Lima, se describen objetos como los rosarios, las cruces, las hojas de coca, el aguardiente, el maíz y las invocaciones a santos, a vírgenes, a Jesucristo y, por supuesto, al demonio. Durante 10 años se enfrentó a un juicio donde expuso las alianzas, los intercambios, las apropiaciones, las recepciones e incluso las movilidades geográficas.

María Flores, «la llana Candela», fue una de las tantas intermediarias sociales que pese a las limitaciones, imposiciones y restricciones sociales o religiosas, provocó un mestizaje energético en torno a las prácticas mágicas y, además, fue un agente activo de la occidentalización³; su anonimato como sujeto común no

³ Una de las tantas dinámicas de la occidentalización o mundialización ibérica consistió en articular redes humanas que reprodujeran las acciones colectivas y, en algunos casos, individuales de la monarquía católica. Los resultados que cada una de estas generó fue la base de la colonización hispana, ya que los sujetos comunes, con sus historias y dinamismos personales, promovieron

condicionó en absoluto el reconocimiento que sus pares le otorgaron. Los saberes adquiridos a través de los años como consecuencia de las movilidades geográficas entre Cusco y Lima y, a su vez, las interacciones con sujetos de otras castas o jerarquizaciones étnicas, influyeron en sus prácticas y actividades. Su supuesta desobediencia fue parte de un proceso social en el que las prácticas supersticiosas fueron una de las tantas mezclas, apropiaciones y recepciones que caracterizaron a las sociedades hispano-virreinales americanas (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, ff. 109v-111r).

Ahora bien, nuestro trabajo rescatará aquellos diálogos y testimonios que enfaticen la mesticidad de María. Por un lado, hablaremos de su mezcla corporal y cómo esta es el primer condicionante para aprender y fusionar prácticas supersticiosas. Al mismo tiempo, analizaremos las interacciones sociales, ya que de tales diálogos e intercambios nace un nuevo sistema de ritos y creencias en torno a la hechicería. Y, por último, profundizaremos, desde la experiencia de nuestra protagonista y sus testimonios entregados al Santo Oficio, en aquellos sujetos comunes y anónimos que, de una u otra forma, construyeron los cimientos de una sociedad como la hispano-americana, es decir, mestizada y, por supuesto, occidentalizada.

2. MESTIZAJE MÁGICO URBANO. ENTRE CUSCO Y LIMA

La presencia de sujetos foráneos o migrantes en las grandes capitales de los virreynatos americanos, fue una situación constante y bastante común durante la modernidad. En primer lugar, el auge político y social que caracterizó a estos centros urbanos iba unido al desarrollo de las instituciones administrativas de la monarquía católica. La situación limeña no fue distinta ni ajena a lo experimentado por otras capitales de las monarquías europeas. Como la gran mayoría de ellas, evolucionó de un sistema político tardo-medieval, instaurado por los primeros conquistadores, a un sistema cortesano típicamente barroco (Martínez Millán 2015).

Desde su fundación en 1535, Lima acogió entre sus calles a una serie de sujetos nómadas, la gran variedad de etnias y mestizajes corporales fue una de las características más notorias, pues como centro político-administrativo del virreinato peruano presenció el auge y el declive demográfico. Los estudios actuales sobre Lima y su población alardean de que el proceso migratorio no es contemporáneo, ya que desde sus orígenes, como capital virreinal, simbolizó un cambio de estatus social y, por supuesto, económico para muchos personajes que se instalaron en ella. Las

encuentros, intercambios y mediaciones culturales. Nuestra protagonista se trasladaba de Cusco a Lima, aprendió algunos métodos curativos de su padre que, al parecer, era un indio, practicaba algunas supersticiones invocando a santos cristianos y a divinidades incaicas, por lo tanto, con sus actos y conocimientos reforzó antiguas creencias y creó otras nuevas.

oportunidades que la gran ciudad les ofrecía, también condicionaban las relaciones personales; muchos sujetos buscaban en la ciudad el medio para surgir y dejar atrás estilos de vida no siempre acordes o afines a sus intereses (Estenssoro 2003).

Las estrategias para sobrevivir eran múltiples e incluso distantes del orden imperante; la violencia y las transgresiones, por ejemplo, eran muy comunes; algunos incluso experimentaron la delincuencia, la mendicidad y la ebriedad. Sin embargo, no todos cometían tales infracciones, pese a lo complejo de encontrarlos en los archivos. A veces, la documentación refleja las dinámicas e interacciones de los sujetos populares y estos, a su vez, representan aspectos comunes y generales de una sociedad⁴. Estudiarlos por separado sería un error, ya que tanto unos como otros, es decir, infractores y honrados, formaban parte de una colectividad que, al mismo tiempo, poseía sus propios códigos de sociabilidad. Por ende, no todos eran agravios, insultos o conflictos, a veces existían lazos de amistad y solidaridad (Cosamalón 1999).

En este caso, el mestizaje no solo representó la mezcla de los cuerpos, sino también la pervivencia de las costumbres y las tradiciones distintas a las impuestas por las instituciones y mentalidades del Antiguo Régimen hispano, es decir, el mestizaje transformó las estructuras y los principios políticos e ideológicos, pues simbolizó las diferencias morales, culturales y étnicas de la América hispana. Algunos investigadores como S. Gruzinski y Verena Stolcke sostienen que las relaciones entre vencedores y vencidos fueron parte de este mestizaje, ya que ambos crearon dinámicas de convivencia y, sobre todo, de sobrevivencia. Además, condicionó las relaciones entre hombres y mujeres, ya que la sexualidad posee fuertes simbolismos políticos, los cuales, a su vez, se reproducen y jerarquizan según sus condiciones étnicas, económicas y sociales (Gruzinski 2007; Stolcke 2008).

María, según los datos inquisitoriales, era de origen cusqueño, mestiza, cincuentona e hilandera. No obstante, pese a su categorización o jerarquización étnica, provocó una dinámica social lejos de lo esperado e impuesto por las esferas hegemónicas, ya que por medio de sus acciones vulneró las normativas y las realidades, principalmente aquellas vinculadas a los intercambios y a las apropiaciones, es decir, interactuó recíprocamente con sus pares y con otros grupos étnicos (Mannarelli 1999).

⁴ La documentación estudiada se limita a describir las transgresiones sociales, religiosas, morales e incluso culturales de algunos sujetos. Sin embargo, son estas desviaciones o incumplimientos de la norma lo que genera una dinámica social activa entre estos supuestos transgresores. La convivencia, buena o mala, positiva o negativa, es la que produce una reacomodación de las interacciones sociales y, sobre todo, de los sujetos con la justicia. María Flores transgrede las estructuras sociales, pues fluctúa distintos espacios que le permiten intercambiar conocimientos y, a su vez, apropiarse de otros. No obstante, son sus desviaciones las que refuerzan la normativa moral y social impuesta por la Corona española. Para Mayor información revisar la obra de Michel Foucault.

Su expediente detalla algunas alianzas que ejemplifican estas relaciones, especialmente las dinámicas de una sociedad mezclada. En sus primeras declaraciones aseguró descender de indios y mestizos y, al mismo tiempo, cumplir con los mandamientos y las normas de la Iglesia, pues según uno de sus testimonios, fechado el 16 de abril de 1709, confesó ser cristiana bautizada y, a su vez, conocer los misterios de la santísima trinidad, pese a no recordarlos ni estar confirmada. En la misma audiencia, relató su devoción por un santo eccehomo, a quien le encendía luces los miércoles y los viernes, puesto que no quería que el resto de la semana sus gallinas la oyesen. Incluso, en cierta ocasión, se acercaron a su casa tres indios y una india para pedirle que les hiciera un milagro. Estos, desesperados por saber quién les había robado una mula, le entregaron dos pesos para comprar velas y hacer una misa a las ánimas; luego, entre todos bebieron chicha y le bailaron a la imagen. Sin embargo, al culpar a uno de ellos, la calumniaron y la acusaron al juez de los indios, asegurando que María había abofeteado al santo. El juez la envió a la cárcel. Allí recibió azotes y, más tarde, fue encerrada en el beaterio de la macarena (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 110r-v).

La noticia sobre su reclusión llegó a Lima un 27 de octubre de 1699, es decir, una década antes de su primera audiencia ante el Santo Oficio. Durante los diez años previos, el comisario inquisitorial comenzó a investigar los antecedentes de María. Durante la indagación, corroboró su mesticidad y origen cusqueño. Datos no menores al estudiar su expediente y, sobre todo, su posición frente a sus pares, ya que su aspecto de cincuentona y trabajo de hilandera, provocaron que nuestra protagonista fuera reconocida dentro de su entorno por una serie de sujetos que, además, respaldaron las primeras acusaciones.

Varios años después, cuatro calificadores concluyeron con fecha 27 de febrero de 1707, que nuestra protagonista cometía sortilegios simples y adivinatorios de vana observancia, como también sortilegios heréticos con pacto expreso con el demonio; por lo tanto, era vehemente sospechosa. Sin embargo, por sus blasfemias y apostasía era vehemente sospechosa de herejía e infidelidad judaica. Finalmente, un 11 de julio de 1708, el fiscal votó que María debía ir presa a las cárceles secretas con embargo de bienes, por ende, se envió la orden de traslado al comisario del Cusco y, así pues, llegó a Lima un 8 de febrero de 1709 (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 110r-v).

Ahora bien, el encuentro y los diálogos entre María y la justicia inquisitorial reflejan las múltiples dinámicas e interacciones típicas de una sociedad mestizada, mezclada y, por supuesto, variada. En primer lugar, sus conocimientos no son representativos de un solo grupo étnico, sino más bien de la gran amalgama que caracteriza a las poblaciones hispano-americanas. Incluso, pese a que la documentación no determina el origen de los testigos, exceptuando a los cuatro primeros, también es posible apreciar la diversidad de creencias de cada uno de ellos

(Rosellón 2016). En los contextos urbanos, las hechiceras jamás trabajan solas, la mayoría posee un grupo de aliadas que comparten saberes similares y, cuando esto no ocurre los intercambian para beneficiarse a sí mismas o al colectivo. A veces, cuando no pueden solucionar el problema de algún cliente, lo llevan con otra sortilega, quien no siempre pertenece al mismo grupo étnico. Por consiguiente, el entramado de ritos y conjuros deja en evidencia las apropiaciones y las recepciones que existen entre ellas, pues —de una u otra forma— todas utilizan las hojas de coca, el aguardiente, el maíz, los fluidos corporales y, por supuesto, las invocaciones al demonio (Estenssoro 2003).

En su expediente, los testigos aseguraron que María realizaba actos supersticiosos como curar maleficios rezando el credo mientras los dolientes debían quitarse las cruces y los rosarios del cuello. Al mismo tiempo, mascaba hojas de coca y conjuraba a la plata y al oro, pidiendo dinero para encenderle luces a una imagen de nuestra señora y a un santo eccehomo, a quien abofeteaba y tiraba de sus barbas. Además, en cierta oportunidad y a modo de halago, tocó la cabeza de una culebra que estaba a los pies de un crucifijo para luego amenazar de muerte a quienes lo revelasen. De igual modo, adivinaba lo que pasaba en otras regiones, pues era capaz de viajar 200 leguas entre Cusco y Lima en tan solo 24 horas, ya que sabía todo lo que sucedía en la capital virreinal, incluso antes de que llegara el correo ordinario a la ciudad del Cusco.

Por lo tanto, la movilidad geográfica, también es una constante, ya que el traslado de un lugar a otro significa renovar la red de clientas, la red de aliadas y, además, los conocimientos, sin olvidar el anonimato que a veces se requiere para escapar de la justicia y, sobre todo, para adquirir complicidad con otras compañeras y con otros grupos (Tausiet 2007). María, según las testificaciones dadas al Santo Oficio, viajaba de Cusco a Lima para llevar consigo una serie de datos, experiencias y aprendizajes nuevos e incluso desconocidos para su entorno cercano; no obstante, siempre los utilizaba para aumentar su prestigio. Las transgresiones supersticiosas, muchas veces, eran construidas por la misma ortodoxia religiosa. En otras palabras, las limitantes, las prohibiciones y los desconocimientos moldearon las prácticas mágicas y, a su vez, estimularon los intercambios entre sujetos de distintas etnias o jerarquizaciones. Por ende, muchas hechiceras, como nuestra protagonista, se transformaron en intermediarias sociales o en negociadoras culturales (Rosellón 2016; Estenssoro 2003).

En las mismas testificaciones, «la llana Candela» o María Flores, también fue acusada por realizar brebajes amatorios para las mujeres, ya que mezclaba aguardiente con los cabellos masculinos de los hombres a quienes deseaban. Luego invocaba al demonio con el nombre de pichincho y si alguna llevaba rosarios o cruces les pedía que se los quitasen, incluso les advertía que no rezasen el credo en secreto. En más de una ocasión echó a una de ellas, ya que al no cumplir sus

normas, el hechizo no surtía efecto. Al salir de la habitación donde ejecutaba estas supersticiones, las mujeres la oían hablar con un hombre de voz muy estremeceadora y espantosa. De la misma forma, la escucharon hablar con un crucifijo en las puertas de un convento y después de bendecirlo la vieron escupiéndolo. Otro testigo, agregó que a una de sus hijas la castigó porque cantaba y asistía a misa en el beaterio, sin embargo, al pedirle clemencia por todos los diablos dejó de reprenderla (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 109r-v).

Las capitales virreinales y, en algunos casos, las zonas fronterizas de los reinos ultramarinos promovieron un mestizaje mágico muy activo e intenso. Las testificaciones contra «la llana Candela» fueron una evidencia o prueba de los intercambios que se generaban en estos espacios geográficos. Por un lado, los centros urbanos profesaban una religiosidad hispana muy popular y, por otro, convivían abiertamente con los cultos y creencias precolombinas. En este caso, la diversidad étnica de los sujetos generó una fascinación, un desprecio e incluso un miedo recíproco entre todos ellos. Sin embargo, independientemente de los sentimientos positivos o negativos que despertaran en el otro, se necesitaban para construir una ritualidad que les diera una identidad americana y, por supuesto, mestizada (Torquemada 2018). Los indios, por ejemplo, fueron la única categoría étnica no juzgada por la Inquisición. No obstante, su presencia en las ciudades era tan notoria que, a veces, simbolizaban una verdadera amenaza, sobre todo, respecto a las creencias religiosas y, por supuesto, mágicas. El traspaso o enseñanza de sus conocimientos a otros grupos significó que, en ocasiones, el Santo Oficio posara sus ojos en ellos y, por tanto, expandiera —disimuladamente— su control a otras jurisdicciones eclesiásticas (Millones 2002).

En sus declaraciones al Santo Oficio, María no explicó si su madre o su padre eran indios; sin embargo, aseguró que este era un cirujano y que, además, le enseñó el arte de curar a través de las hierbas, por ende, en su segunda y tercera audiencia, fechadas un 19 y un 20 de abril de 1709, negó ser una bruja. Según su testimonio, jamás apostató y renegó de la fe católica; por lo tanto, su mala fama la adquirió por reunirse con otras curanderas y adivinas ya difuntas. Si bien afirmó pedir dinero a sus clientes para comprar velas y pagar algunas misas, desmintió haber pactado con el demonio, pero sí tener una imagen de un santo eccehomo y una virgen a la que llamaba Pepita. Semanas más tarde, en una audiencia voluntaria, agregó que muchos de los actos supersticiosos que había realizado, eran para obtener dinero y así pagar las novenas para su santo. No obstante, al preguntarle si estos actos eran buenos o malos, ella respondió que ni lo uno ni lo otro, ya que solo los realizaba para engañar y amenazar a las personas que recurrían a ella (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 110r-v).

El expediente inquisitorial sobre María Flores nos demuestra que muchos de los intercambios, recepciones y apropiaciones generadas en torno a las prácticas

mágicas, también fueron métodos de resistencias y adecuaciones respecto a la occidentalización que experimentaron los grupos mestizos o heterogéneos. En este sentido, por medio de las supersticiones, no solo mantuvieron uniones y vínculos personales, sino también alianzas culturales y religiosas (Von Wobeser 2016).

María también curaba a los enfermos, por ende, no solo tenía fama de bruja, sino también de curandera⁵. Los testigos afirmaron que en varias ocasiones mezcló hojas de coca con aguardiente y otras hierbas y, luego, con tales menjunjes refregaba los cuerpos de quienes la buscaban. En esas instancias, le encendía velas a la virgen por los costados y, simultáneamente, le bailaba con huesos y tijeras (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 109r-v).

Las relaciones y dinámicas urbanas no siempre fueron fáciles o amables, muchos forasteros o visitantes creían que en las ciudades los conflictos podían disimularse fácilmente o incluso eran minoritarios. No obstante, al ser espacios numerosos concentraron un sinfín de actividades políticas y como consecuencia un tipo de hechicería, por lo tanto, los hechiceros, curanderos o supersticiosos no solo fueron perseguidos por realizar actividades mágicas, sino también por representar un peligro para las estructuras administrativas imperantes (Levack 1995).

«La llana Candela» fue uno de esos sujetos doblemente amenazadores, ya que por un lado representaba un estereotipo transgresor distante de la reglamentación impuesta a las categorizaciones étnicas y, por otro, maniobraba conocimientos e instrumentos penalizados por la ortodoxia. Por lo tanto, con sus acciones colocaba en entredicho la normativa social y religiosa del Antiguo Régimen Hispano (Urta 2014).

⁵ Brujas o hechiceras fue el término popular aplicado a mujeres cuyos conocimientos e instrumentalización de objetos, transgredían la posición social que estas debían ocupar en los espacios públicos, es decir, sus prácticas vulneraban las normas impuestas, sobre todo, aquellas vinculadas a las relaciones e interacciones con los hombres. En la actualidad se utilizan como sinónimo, sin embargo, no siempre simbolizaron lo mismo. Durante los siglos modernos (xv al xviii), la bruja fue un personaje asociado explícitamente al demonio y a sus prácticas maléficas, ya que pactaba con él a través de un contrato en el cual le ofrecía su alma y su cuerpo a cambio de múltiples beneficios. Asimismo, nunca actuaba sola, ya que según los estudios contemporáneos, inspirados en los tratados demonológicos de los siglos xv y xvi, pertenecía a un grupo o «aquellarre» cuya función era rendirle culto y adoración al diablo en conjunto con otras mujeres. La hechicera, por su parte, invocaba a las deidades y recurría a las fuerzas celestiales y, a veces, demoniacas según lo que quisiera en un momento determinado. Conocía los beneficios de las plantas, las hierbas e interfería en las dinámicas sociales. También mezclaba las tradiciones curativas ancestrales con rezos e invocaciones a santos, santas, vírgenes e incluso llamaba al demonio; los tratadistas o demonólogos las diferenciaban de las brujas, porque a diferencia de estas, carecían de una verdadera organización grupal. Por lo tanto, la mayoría de las mujeres procesadas por la Inquisición, tanto en Europa como en América, fueron reconocidas popularmente como «hechiceras», aunque el término jurídico plasmado en los documentos inquisitoriales fue sortilega y supersticiosa. Para mayor información revisar las obras de las investigadoras María Emma Mannarelli, María Tausiet, María Lara Martínez y María Helena Sánchez Ortega, y la tesis doctoral *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal Inquisitorial de Lima, siglo xviii* de Natalia Urta Jaque.

María, finalmente, confesó —bajo juramento— un 22 de julio de 1709, que jamás hizo algo contra la santa fe, es decir, desmintió todas y cada una de las acusaciones en su contra, a excepción de las curaciones que aprendió de su padre. Los inquisidores al preguntarle en qué consistían estas, les respondió que eran ejecutadas para bien de los hombres, ya que por medio de las hojas de coca se curaban de los males y se les enderezaban los cuerpos, además, todos en Cusco la usaban sin afán de contrariar a la santa fe. Sin embargo, los mismos jueces que la interrogaban, le aclararon que tales prácticas eran usadas para envenenar. Por lo tanto, al no reconocer los hechos investigados y tener la opinión de cuatro calificadores, un 27 de septiembre de 1709, un inquisidor, un calificador ordinario y dos consultores votaron que María debía padecer *tormento in caput propuom et alienum ad arbitrum*, ya que era una sortilega heretical, vehemente sospechosa de herejía e infidelidad judaica con pacto expreso con el demonio (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 111r-v).

Ahora bien, ni el tormento al que fue expuesta provocó que confesara alguno de los hechos por los que fue acusada, incluso antes de ser llevada a la cámara y después de ser amonestada hasta la tercera vuelta, aseguró no sentir culpa ni remordimiento⁶. Finalmente, un 9 de diciembre de 1709, un inquisidor junto a un calificador ordinario y dos consultores la sentenciaron a abjurar *de vehementi*. En este caso, debía salir a un auto público de fe en forma de penitente con un sambenito de media aspa e insignia de sortilega. En la misma condena quedó estipulado que debía ser instruida en los misterios de la fe, incluso confesarse y comulgar todos los meses por un año. Además, durante ese mismo periodo debía rezar el rosario todos los días. Asimismo, debía salir por las calles públicas de la ciudad desnuda de la cintura hacia arriba, recibir azotes, sufrir el destierro y, a su vez, ser confinada en un hospital durante cuatro años (AHN de Lima, Inq., leg. 5.345, n.º 4, f. 111r).

Su sentencia no fue distinta a otros castigos y escarmientos inquisitoriales. Los azotes, el destierro, la vergüenza pública y el confinamiento formaban parte de un método correccional exclusivo para el sexo femenino. Los inquisidores creían que a través de tales castigos corregían las torpezas o las debilidades de las mujeres. María, como tantas otras supersticiosas más, fue vulnerada corporal y psicológicamente, ya que a la tortura sumaron el desarraigo y el control sobre sus actos (Schlau 2008; Torquemada 2000).

⁶ Cuando se trata del tribunal inquisitorial de Lima, pocos procesos relatan algún método de tortura utilizado para la confesión de las acusadas. María es una de las pocas expuestas a la «cámara» y estirada hasta la tercera vuelta. No obstante, pese al tormento del cuerpo no confesó ni afirmó lo que los inquisidores decían sobre ella. Las consecuencias reales sobre tal situación son complejas y difíciles de analizar, ya que el expediente no describe mayores detalles al respecto. Sin embargo, la rebeldía que demuestra, pese a la tortura, permite reflexionar y cuestionar qué tan subordinada era la posición de las mujeres frente a las cortes judiciales e inquisitoriales.

3. CONCLUSIONES

A modo de conclusiones, podemos reafirmar algunas teorías e hipótesis planteadas a lo largo de este escrito, especialmente aquellas en las que los sujetos comunes y, además, representantes de los grupos heterogéneos, desarrollaron un mestizaje activo en torno a las prácticas mágicas o supersticiosas. En primer lugar, su mesticidad, tanto corporal como cultural, los facultó para intercambiar una serie de conocimientos que, finalmente, dieron origen a un nuevo sistema de creencias y ritualidades.

Asimismo, las recepciones y las apropiaciones mágico-religiosas formaron parte de un proceso de occidentalización característico del periodo moderno, pues no fue casual que en las capitales virreinales o centros más habitados de los reinos ultramarinos, se desarrollaran una serie de prácticas mezcladas. En este caso, la modificación o adecuación experimentada en los centros urbanos fue simultánea a los cambios soportados por las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas del Antiguo Régimen hispano.

Nuestra protagonista, por ejemplo, maniobró y utilizó una serie de conocimientos que la catalogaron como una experta en curaciones y adivinaciones, pues su propio mestizaje le permitió acceder a tradiciones indígenas e ibéricas. Su relato ante los inquisidores reflejó la amalgama de creencias e ideologías muchas veces fusionadas y aceptadas por los grupos heterogéneos pero, al mismo tiempo, transgresoras y, por tanto, desestabilizadoras para el orden imperante. María, como tantas otras mujeres más, manipuló los saberes y los conocimientos adquiridos a su conveniencia; por un lado, los aprovechó para ganar prestigio y renombre y, por otro, para perpetuar un dinamismo y una reciprocidad entre sujetos distintos y variados. Sus prácticas, como las de muchos otros sujetos, enriquecieron el mestizaje y, por tanto, las identidades hispano-americanas.

Por último, las prácticas mágicas absorbieron y re-amoldaron un sinfín de tradiciones ibéricas, indígenas e incluso africanas⁷. Por lo tanto, representan como tantas otras experiencias socio-culturales, una occidentalización y un mestizaje propiamente americano.

⁷ En esta oportunidad no analizamos las prácticas mágicas africanas introducidas en América, puesto que el expediente estudiado no describe tales acciones, pues se centra solo en las prácticas indígenas e hispánicas. Sin embargo, existe una mezcla muy importante con los conocimientos africanos, los mismos expedientes inquisitoriales nos lo demuestran, sobre todo, los de la Nueva Granada, cuyos principales condenados fueron esclavos africanos. Los matices que estos incorporaron crearon una nueva forma de concebir el mundo mágico o supersticioso, pues a la ya conocido se sumaron una serie de ritos y creencias complementarias. Para mayor información revisar la obra de Diana Luz Ceballos Gómez, Luz Maya Restrepo y Pedro Vicente Sosa.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), Inquisición de Lima, leg. 5.345, n.º 4, ff. 109v- 111r.
- CEBALLOS, Diana (2001). «Grupos mágicos y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII». *Historia Crítica*, 22, pp. 51-71.
- COSAMALÓN, Jesús (1999). *Indios detrás de la muralla*. Lima: Fondo PUCP.
- ESTENSSORO, Juan Carlos (2005). *Del Paganismo a la Santidad. La Incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA.
- FOUCAULT, Michel (1996). *La Vida de los Hombres Infames*. Buenos Aires: Altamira.
- GRUZINSKI, Serge (2005). «Passeurs y elites católicas en las cuatro partes del mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)». En Scarlett Ophelan Godoy y Carmen Salzar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Riva-Agüero, pp. 13-29.
- GRUZINSKI, Serge (2007). *El pensamiento Mestizo. Cultura Amerindia y Civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- LARA MARTÍNEZ, María (2016). *Pasaporte de bruja. Volando en escoba, de España a América, en el tiempo de Cervantes*. Cuenca: Alderabán.
- LEVACK, Bryan (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Universidad.
- MANNARELLI, María (1998). *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2015). «La corte de Madrid y las etiquetas cortesanas como modo de distribución del espacio». En Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel López-Guadalupe (eds.), *Vida Cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*. Granada: Ediciones Universidad de Granda, pp. 39-58.
- MAYA RESTREPO, Luz (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, Siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- MILLONES, Luis (2002). *Las Confesiones de Don Juan Vázquez*. Lima: IFEA/PUCP.
- ROSELLÓ SOBERÓN, Estela (2016). «El Mundo Femenino de las Curanderas Novohispanas». En Alberto Baena y Estela Rosellón (coords.), *Mujeres en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 233-249.
- SCHLAU, Stacey (2008). «El cuerpo femenino y la Inquisición Colonial: dos casos Ejemplares». *Revista del Programa de Historia de América Latina*, I, Primera Sección Vitral Monográfico, n.º 1.
- SOSA LLANOS, Pedro (2005). *Nos los Inquisidores. El Santo Oficio en Venezuela*. Caracas: Universidad Central De Venezuela.
- STOLKET, Verena y Alexandre COELLO (2008). *Identidades ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- TAUSIET, María (2004). *Ponzoña en los Ojos. Brujería y Superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- TAUSIET, María (2007). *Abracadabra omnipotens. Magia Urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI.

- TORQUEMADA, María Jesús (2018). «Una bruja mulata: Documento *extra ordinem* de la Inquisición mexicana». En María Jesús Zamora Calvo (ed.), *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuet, pp. 123-153.
- URRJA JAQUE, Natalia (2012). *Mujeres, Brujería e Inquisición. Tribunal Inquisitorial de Lima, siglo XVIII*. Pilar Pérez Cantó (dir.) [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid <<https://repositorio.uam.es/handle/10486/9399>> [Consulta: 10/03/2019].
- URRJA JAQUE, Natalia (2015). «Prácticas mágicas e identidad mestiza en el virreinato del Perú, siglo XVIII». En Yéssica González (ed.), *Diálogos de historia de Chile. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 66-86.
- VON BOSEVER, Gisela (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Recibido: 20/05/2019

Aceptado: 23/07/2019



MESTIZAJE MÁGICO EN LA CIUDAD. INTERCAMBIOS, APROPIACIONES Y RECEPCIONES.
EL PROCESO INQUISITORIAL CONTRA MARÍA FLORES «LA LLANA CANDELA», 1699-1709

RESUMEN: El siguiente artículo analizará uno de los procesos inquisitoriales desarrollados por el Santo Oficio de Lima entre los años 1699 y 1709. Entre los folios 109v y 111r del expediente 5.345, sección Inquisición de Lima (AHN), se describen las características personales de una mujer cuyos actos, conocimientos e interacciones sociales demuestran las alianzas étnicas, culturales y, sobre todo, supersticiosas en torno a las prácticas mágicas urbanas. Su origen cusqueño, su oficio de hilandera y su calidad de mestiza ejemplifican los intercambios y las apropiaciones de aquellas prácticas y expresiones mágico-religiosas desarrolladas en la ciudad. En cada una de sus confesiones relata a los inquisidores las movi- lidades, los conocimientos y las habilidades adquiridas a través de los años, pues su cali- dad de mestiza le permite fluctuar entre los mundos hispano e indígena y, al mismo tiempo, cargar consigo una serie de prejuicios que la facultan para el reconocimiento por parte de sus pares. No obstante, este mismo reconocimiento social la etiqueta como una mujer peli- grosa y, por tanto, transgresora. Por consiguiente, detallaremos aquellos diálogos, acciones y expresiones que aseveren las prácticas mágicas urbanas desarrolladas por sujetos cuya posición social simbolizan, por un lado, el intercambio mágico-religioso entre las distintas categorías étnicas y, por otro, una amenaza para las autoridades inquisitoriales.

PALABRAS CLAVE: mestizaje mágico, prácticas mágicas urbanas, Inquisición de Lima, movi- lidades geográficas.

*MAGICAL MEZTIZAJE IN THE CITY: EXCHANGES, APPROPRIATIONS AND RECEPTIONS.
THE INQUISITORIAL TRIAL OF MARÍA FLORES «LA LLANA CANDELA», 1699-1709*

ABSTRACT: *This paper analyzes one of the inquisitorial trials conducted by the Santo Oficio of Lima between 1699 and 1709. The pages 109 to 111 of the file 5.345 in the Lima Inquisition section of the AHN describe the personal characteristics of a woman whose knowledge, actions and social interactions reveal ethnic, cultural, and above all superstitious alliances, with urban magical practices. The fact she was from Cuzco, her trade as a spinner, and that she was mestiza exemplified the exchange and appropriations of the magic-religious prac- tices and expressions developed in the city. In each of her confessions, she related to her inquisitors the motilities, the knowledge and the skills acquired over the years, as her being mestiza allowed her move between the Hispanic and indigenous worlds, and, at the same time, carry with her a series of prejudices that facilitated a level of recognition among her peers. However, this same social recognition labelled her as a dangerous woman and, there- fore, a transgressor. Therefore, the paper details the dialogues, actions and expressions that assert the urban magical practices developed by subjects whose social position symbolizes, on the one hand, the magic-religious exchange between the different ethnic categories and, on the other, a threat to the inquisitorial authorities.*

KEYWORDS: *magical meztizaje, acts of urban magic, Inquisition in Lima, geographic motilities.*

RESEÑAS



APULEYO (2019). *El asno de oro* (Medina del Campo, 1543).

Estudio, edición crítica y notas de Francisco J. Escobar Borrego.

Ciudad de México: Frente de Afirmación Hispanista, 617 pp.

[ISBN 978-84-09-07514-0].

El reciente trabajo que tengo entre manos de Escobar Borrego supone una excelente aportación al estudio de la pervivencia de la tradición clásica y su recepción humanística en la literatura española áurea. El acercamiento crítico a una de las obras de cabecera de la cultura popular, así como de mayor legado y calado en la literatura europea del Siglo de Oro (F. Beroaldo, Erasmo, T. Moro, F. Rabelais...), como es la singular novela *Asinus aureus* (*El asno de oro* o *Las metamorfosis*), del escritor romano Lucio Apuleyo (123/5-m. ca. 180), conlleva un complejo reto, ya que requiere poseer ese doble saber clásico e hispánico, junto a una solvencia, perspicacia y agudeza investigadoras. A este respecto, a la edición de una obra tan artificiosa y extensa como esta de Apuleyo, se une una serie de trabajos previos realizados desde el enfoque de la crítica textual y de la literatura comparada, como la edición y reconstrucción filológica de los poemas mitográficos —y hasta entonces escasamente atendidos— *La Psyche* (2015) y *Hércules animoso* (2015), ambos del humanista sevillano Juan de Mal Lara, por poner tan solo un par de ejemplos. En esa misma línea, en el trabajo que nos ocupa se lleva a cabo un exhaustivo análisis comparatista literario e interdisciplinar al que se añaden, al hilo de la edición crítica y anotada, precisas informaciones sobre «categorías conceptuales referidas al apuleyanismo, los *orígenes de la novela* y la cultura popular» (p. 17), respondiendo, pues, a una nueva y «animosa» tarea intelectual.

En el vasto y minucioso estudio introductorio que precede a la edición de la obra, Escobar Borrego aborda con loable erudición distintos aspectos, comenzando por un recorrido por los avatares de las tempranísimas traducciones europeas renacentistas y hasta los albores del seiscientos del *Asinus aureus* de las que se tiene constancia, siendo la del arcediano de la catedral hispalense Diego López de Cortegana (Sevilla, 1513) el modelo textual de sucesivas reediciones de la obra al castellano (Zamora, 1539; Medina del Campo, 1543; Sevilla, ca. 1534, 1546; Alcalá de Henares, 1584; Valladolid, 1601; Madrid, 1601) —y posiblemente de alguna que otra «suspecta» (p. 103) aún no localizada— y la única que conserva la obra en su totalidad, con sus once libros, además de amenizar al lector «con una dicción sencilla y elegante» (p. 14). Esta traducción contribuyó, sin lugar a

duda, a esa mejor recepción de la novela y, por consiguiente, pone de manifiesto el enorme éxito del texto apuleyano en la primera mitad del siglo XVI en nuestras letras. Al dedicado haber traductor del canónigo andaluz se añadirían en 1520 otras tres traslaciones al castellano esenciales para la literatura aurisecular como las del *Somnium de fortuna* y el *De curialium miseriis*, ambas de E. S. Piccolomini (Pío II) —esta última fundamental también para la vitalidad de la sátira antiáulica española— o la *Querela pacis* erasmiana, de la que ya precisamente Escobar Borrego nos daba cuentas en un trabajo anterior de 2012 y a la que vuelve en estas páginas.

Conforme a sus palabras, el *Asinus aureus* fue «una de las primeras obras de la literatura latina que se imprimió» (p. 14) y que más interés despertaron, ya desde la aparición de la *editio princeps* latina en Roma en 1469, lo que hizo de Apuleyo «el máximo exponente clásico en lo que al género novelístico se refiere» (p. 14). Vio la luz en distintas traducciones alemanas (von Wyle, ca. 1500; Sieder, 1538), inglesas (Adlington, 1566), francesas (Michel, 1518; La Bouthière, 1533; Louveau, 1533; de La Roque, 1596) e italianas (Boiardo, 1518; Firenzuola, 1550; Beccuti, 1580; Parabosci, 1601; Vizani, 1607; Tassoni, 1610), además de aquellas romanceadas españolas. Entre las características de cada una de estas impresiones, con mención aparte de la de López de Cortegana —de la que se da detalladísima descripción de sus intervenciones y procedimientos textuales—, particular atención suscitan la ilustrada de Sieder, ya que incluía «valiosas xilografías entre las que destaca la metamorfosis en asno que inspirará en España [...] el diseño de portada» de nuestras ediciones (p. 14); la de La Roque, al circunscribirse «a la leyenda apuleyana de Psique-Alma» (p. 15); y las de Boiardo y Firenzuola por ser las primeras en Italia y por su especial repercusión.

A esta senda textual trazada por el editor sigue una biobibliografía de los protagonistas de esta historia literaria, centrándose, sobre todo, en el papel del citado López de Cortegana en el contexto de la transmisión de *El asno de oro* y del que se pone en tela de juicio su perfil erasmista *stricto sensu* respecto al «empleo de fuentes y su reescritura del modelo» (p. 37), si bien no se pasan por alto sus no pocos paralelismos con el polifacético holandés en cuanto a personalidad y pensamiento, compromiso, *usus scribendi* o influencia se refiere, entre otras analogías en las que se pone el foco.

La presente edición al castellano del *Asinus aureus* parte de la medinense de 1543, impresa en el taller de Pedro de Castro, por su «notoria difusión» en la época (p. 137) y por haberse erigido como «paradigma tipográfico para las ediciones posteriores» (p. 134), a pesar de arrastrar consigo espinosas dificultades de asignación de autor, siendo controvertida su atribución inicial al sevillano Alonso de Fuentes, asunto que aquí se trata en profundidad y con rigor. Igualmente, se enfoca su análisis desde la influencia del boloñés Beroaldo, con huellas ya patentes

desde la príncipe. Está ordenada en los once libros ya contemplados por la primera versión de 1513, repartidos en distintos capítulos (3; 4; 5; 5; 5; 4; 4; 4; 6; 6; 4) y sus respectivos argumentos; el «Prohemio» del traductor y otro texto preliminar titulado «La vida de Lucio Apuleyo». La completa un práctico índice onomástico y topográfico con el que se cierra el trabajo, unido a un cuerpo de notas complementarias, y un meticuloso aparato crítico y de variantes textuales.

No quiero concluir sin apuntar que esta edición crítica de *El asno de oro* constituye un hito para los estudios filológicos sobre el humanismo español, pues proporciona datos y nuevos testimonios como la impresión hispalense alojada en la *Bayerische Stadt Bibliothek* (1546), abriendo sugerentes vías investigadoras e incluso ofreciendo posibilidades de ulteriores trabajos a efectos de la tan fructífera sátira anticortesana del Renacimiento.

MARÍA DEL ROSARIO MARTÍNEZ NAVARRO

Universidad de Sevilla

rosariomtnez@us.es



Sor Juana Inés de la CRUZ (2019).

Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer.

Edición crítica, estudio y notas de Yadira Munguía.

Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 299 pp.

[ISBN: 978-84-313-3368-3].

Una edición crítica siempre supera —y con mucho— a una que no lo es, máxime porque recoge los testimonios de las anteriores y les hace justicia desde la rigurosa metodología de la filología. La edición que nos presenta Yadira Munguía de la obra: *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la casa del Placer*¹ de sor Juana Inés de la Cruz, tiene esa virtud y, sin lugar a duda, representa dentro de las investigaciones del Barroco un avance en el terreno del sorjuanismo, dado que es la más completa edición crítica de dicha obra hasta el día de hoy, por razón de los estudios que le preceden y soportan². Y aun más, porque nos presenta una versión ideal anotada del texto con el instrumental de la ecdótica en una *constitutio stemmatis codicum*.

Los *Enigmas* fueron una obra que no apareció en la edición de las obras completas de sor Juana de finales del siglo xvii ni a principios del xviii³. De hecho, ni siquiera apareció en la moderna edición de las *Obras Completas* del padre Méndez-Plancarte; hasta el 2009 no fue incluida por Antonio Alatorre dentro de la *Lírica n.º 88bis* en la edición mejorada de la versión de las *Obras Completas* de sor Juana de Méndez-Plancarte/Salceda (De la Cruz 2009: 240-243). Pero dicha inclusión no está soportada por un estudio filológico suficiente, dado que remite a la versión básica que Alatorre publicó en 1995⁴, basada prácticamente en el

¹ La obra apareció publicada en 1695 en Lisboa, bajo el título completo de: *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer por su más rendida y fiel aficionada sor Juana Inés de la Cruz. Décima Musa*.

² Enrique Martínez López (1968), Antonio Alatorre (1991) (1995), Gabriel Zaid (1991), Sabat de Rivers (1995) (1998), Sara Poot Herrera (1999), Ángel Morino (2003), Carlos Elizondo Alcaraz (2004), Roberto Reyes (2006), Isabel Morujão (2013) y Jean-Michel Wissmer (2016).

³ El primer volumen fue la *Inundación Castálida* de 1689. El *Segundo Tomo de las obras de sor Juana Inés de la Cruz* data de 1692, y el tercero y último es *Fama y obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, poetisa americana* de 1700.

⁴ Alatorre, Antonio (ed.) (1995). «Estudio introductorio». En sor Juana Inés de la Cruz, *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer, por sor Juana Inés de la Cruz*. Antonio Alatorre (ed.). Ciudad de

descubrimiento de la obra por Enrique Martínez López en 1968 en la Biblioteca Nacional de Portugal⁵.

El trabajo de Munguía es el resultado de al menos dos décadas de investigación, que puede verse por una primera edición que publicó en México en 1999, en coedición por la Casa Museo López-Portillo/Gobierno del Estado de Jalisco, y que constituye un primer acercamiento a la obra de la jerónima.

El estudio antecedente de la obra se inserta naturalmente en la tradición de autores que previamente la estudiaron; concluye que, desde un punto de vista filológico, no se tienen las bases para poder descifrarlos definitivamente, como lo han pretendido conjeturalmente algunos estudiosos más inspirados en el deseo que en la ciencia. Esta es la principal tesis de esta investigación. Los *Enigmas* parecen una obra abierta a la exégesis hermenéutica, como su autora lo quiso, dado que ella misma no proporcionó las respuestas a sus lectores.

Además de la edición como tal, el estudio se basa en el *Manual de crítica textual* de Alberto Blecua (1983) y en la *Semiótica Poética* de Julien Greimas (1996) que dan profundidad a la *hermenéia* aquí ensayada; que permiten a su vez una notación exhaustiva del texto⁶. Además de este enfoque de naturaleza analítica, la autora expone un estudio sobre las academias literarias del siglo XVII en España y en Portugal en relación con la corte, lo que ilumina las relaciones intelectuales de las conventículas entre ambos países y su relación con sor Juana. En síntesis, Munguía vincula la filología y la investigación histórica con el estudio de la literatura áurea sorjuanina.

Nuestra autora descubre, como segunda tesis de esta investigación, la profunda influencia de los epigramas de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo en las redondillas conformantes de los susodichos enigmas de la Jerónima (Munguía 2018), y de quien muy posiblemente tomó su inspiración temática dada la publicación de su obra: *La casa del placer honesto* de 1620⁷. Así lo sugiere la monja poetisa María do Ceu: «Pode este libro correr/ que não tem nenhum defeito,/ pois da casa do respeito/ passa à casa do prazer» (p. 285). En este sentido Yadira

México: El Colegio de México. Esta edición no se puede considerar una edición crítica anotada sino una repetición de la de Martínez López con anotaciones y comentarios extra. La publicación que le antecede y que es prácticamente idéntica, es el artículo: Alatorre, Antonio (1991). «Sor Juana: un oráculo falso y unos enigmas auténticos», *Revista Proceso*, 744, p. 4.

⁵ Martínez-López, Enrique (1968). «Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos». *Revista de Literatura*, 33, pp. 53-84. Una reedición del mismo trabajo puede consultarse en: Martínez-López, Enrique (2005). «Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos». *Prolija Memoria*, 1-2, pp. 139-175.

⁶ Véase esquema genealógico de los códices en (p. 142).

⁷ Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo (1927). *La casa del placer honesto de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo [1620]*. Edwin B. Place (ed.). Colorado: University of Colorado Studies.

Munguía propone un sinnúmero de argumentos (pp. 32-53) que hacen patente la vinculación temática y hasta estilística de la obra de Salas Barbadillo con los *Enigmas* de sor Juana⁸.

Los enigmas de sor Juana no son meras adivinanzas populares o de solo divertimento, muy por el contrario, se trata de situaciones retóricas o inclusive de formulación dialéctica para hacer pensar al lector casi filosóficamente. Un género literario inventado por los griegos, pero llevado por los escritores áureos a su renacimiento. Podría ser que por su naturaleza dialéctica respondieran a un tópico de la época, pero lo cierto es que si de certezas hablamos no parecen apuntar a nada definitivo desde un enfoque conceptual. Pero sugieren desde el verso una definición descriptiva en cada uno de los veinte casos que componen los *Enigmas*.

La trascendencia de esta obra de sor Juana, muy poco leída todavía hoy fuera del ramo de los especialistas, nos hace conocer un puente académico-literario entre Nueva España, España y Portugal, pese a las restricciones comunicativas del ámbito conventual en dicha época. Ciertamente esta relación no hubiera sido posible sino por la mediación de la antigua virreina de la Nueva España, María Luisa Manrique de Lara, quien la rescató del anonimato e hizo valer su fama hasta tierras lusitanas, por su vinculación con su culta prima, la duquesa de Aveiro, quien hizo contacto de su obra con las religiosas portuguesas de varios conventos.

Esta edición de gran criticidad y que recoge estos datos históricos, brota de las diferencias textuales y criterios comprensivos de los cuatro manuscritos oriundos de la Biblioteca Nacional de Lisboa (BNP) de la colección Pombalina⁹. Este material llevó a la autora a un estudio paleográfico y diplomático pormenorizado tanto en castellano como en portugués antiguo (pp. 281-286). La versión ideal que Munguía propone (pp. 140-158), responde a la ausencia del manuscrito original de la Jerónima [O] como los manuscritos que debieron circular en las academias

⁸ Una investigación antecedente que se presenta en Yadira Munguía (2018). *Las academias literarias áureas en torno a la narrativa corta de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo*, *Hipogrifo*, 6.1, pp. 117-128.

⁹ Testimonio A (TA), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), cod. 3229, data microfilme 14/1/92. Se encuentra como f6012.75 fotogramas. Testimonio B (TB), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), cod. 3273, data microfilme 9/1/92. Se encuentra como f6013. 125 fotogramas: «sonetos de castela e suas resposta»; «coleção de sonetos de José Soares da Silva»; «coleção de sonetos de S. Francisco de Sousa e outros»; «sonetos vários italianos de Diversos Assumptos e Por diferentes Authores»; «poesia Enigmática Enigmas. Latinas, Castellanas e francesas» (TB). Testimonio C (TC), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), cod. 3314. Se encuentra como f5988.249 fotogramas. «Obras Espirituais». P.424 Ignimas. P. 429 Sórora Joanna Ignes dela Cruz/ Prologo/ Soneto, hasta 454. Testimonio C (TC), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Cod. 3314. Se encuentra como f7162. Nombre: «Oitavas de Vários Assuntos». Testimonio D (TD), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Pombalina 129. Se encuentra como f3680. «A Don Juan Ronquillo». Enigmas 18-26 sin el oráculo.

[X], o al menos aquellos que utilizaron las censoras. Y justo por esto este libro presenta un estudio pormenorizado de todas y cada una de las intelectuales implicadas que se mencionan y que tomaron parte en los textos de la presente edición (pp. 169-214).

La versión consta de ochenta y una líneas versificadas escritas por sor Juana, además de un *Index* que la acompaña (pp. 247-299)¹⁰, después de los estudios filológicos antes referidos (pp. 13-246), incluidas otras 322 líneas versificadas, divididas en: la *Dedicatoria* (pp. 248-253), el *Prólogo al lector* (pp. 254-256), *Endechas Endecasílabas* por Sórora Mariana de santo Antonio (pp. 257-262), *Romance* por la Exma. Condesa de Paredes (pp. 263-268), un *Romance de arte mayor* por Sórora Francisca Xavier (pp. 269-274), *Endechas endecasílabas* por doña Simoa de Castillo (pp. 275-280), una *Censura* [en prosa] de dona Feliciano de Milão (pp. 281-282), una segunda *Censura* [en prosa] de dona María da Saudades (pp. 282-283), una *Licencia* de dona María da Saudades (pp. 284-285), una *Décima* de la mayor poetisa de Portugal: María Do Ceo (p. 285), y una *Décima* de María Guedes. Esta obra de sor Juana quizás fue la última que escribió: «a costa de un lícito entretenimiento y con todas las facultades que puede tener un rendimiento, que no llega a tocar la necesidad de licencioso», como dice la misma sor Juana (p. 248)

La investigación acusa una cuidadosa traducción de la documentación correspondiente y una exhaustiva revisión de tres archivos históricos: el Archivo General de la Nación en México (AGN), el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN) y la Biblioteca Nacional de Portugal en Lisboa (BNP), que corresponden a los tres puntos de inflexión y vinculación de la obra de la monja jerónima.

Este estudio de Yadira Munguía nos parece un texto fundamental para el avance del sorjuanismo, hoy más apremiante que nunca, y una generosa introducción para el lector interesado en la Literatura española de la Edad de Oro que trascendió sus fronteras, primero hacia las regiones favorables del poniente y luego hacia el orbe entero.

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA

Universidad Panamericana/Guadalajara – México

rramirez@up.edu.mx

¹⁰ «Este índice aparece en tres de los testimonios, pero no se sabe si es hecho por Sor Juana o es un añadido posterior. Tampoco se sabe si propone un metro para dar las respuestas o si se puede encontrar en obras ya hechas en esos metros; cabe destacar que no necesariamente en obras de Sor Juana, lo más probable es que refieran a obras clásicas conocidas por sus interlocutores» (p. 299).



Rocío DÍAZ BRAVO (2019). *Francisco Delicado, «Retrato de la Loçana andaluza». Estudio y edición crítica*.
Cambridge: The Modern Humanities Research Association, 198 pp.
[ISBN 978-1-78188-245-1].

Los lectores asiduos y amantes de la literatura del Siglo de Oro español conocen y admiran la obra comúnmente llamada *Lozana andaluza* o como la bautizó su autor: *Retrato de la Loçana andaluza*. Díaz Bravo rescata esta joya de Francisco Delicado de la mano de *The Modern Humanities Research Association* de Cambridge y la convierte así en una edición asequible para todo aquel que quiera acercarse a otra muestra más de la literatura áurea; en este caso, desde la perspectiva de la variación y el cambio lingüístico.

Esta edición crítica preparada por la profesora Díaz Bravo no solo nos ofrece las aventuras y, efectivamente, el «retrato» de la Loçana andaluza y de la vida en Roma, sino que también asistimos a un análisis que pone su mirada en la variación lingüística del español y de las distintas lenguas que convivían en la ciudad italiana antes mencionada en el primer tercio del siglo XVI. El afán de Francisco Delicado por el plurilingüismo y la oralidad es recogido con inteligencia y cuidado.

En su estudio introductorio, Díaz Bravo analiza los rasgos lingüísticos más destacables de los personajes de Delicado y, tras una exhaustiva investigación de la bibliografía primaria y un buen apoyo de la secundaria, nos lanza sus conclusiones y nos invita, inconscientemente, a fijarnos y a interesarnos más en la historia de la lengua española y, sobre todo, a reflexionar sobre la riqueza cultural que se fraguó en ese siglo XVI, donde la convivencia de distintas lenguas suscitó un punto de convergencia hoy todavía activo para los estudiosos de este campo.

Tras la introducción de la autora, llegamos al *Retrato de la Loçana andaluza en lengua española muy claríssima. Conpuesto en Roma. El qual retrato demuestra lo que en Roma passaua y contiene munchas más cosas que la Celestina*. Sesenta y seis mamotreto, con sus correspondientes dedicatorias y epístolas finales, que conforman las peripecias de la protagonista y crean una panorámica de esa Roma multicultural y plurilingüe.

Esta publicación cuenta con tres grandes bloques de contenido: «introducción», «criterios de edición» y la obra de Delicado entera. Asimismo, encontramos los apartados de «bibliografía» y «tabla de personajes». En la bibliografía recoge, en una lista que abarca de 1871 a 2013, todas las ediciones del *Retrato de*

la *Loçana andaluza* posteriores a su año de publicación, además de otras ediciones de obras escritas o revisadas por su autor. Sin olvidar, por supuesto, todas las referencias utilizadas a lo largo de la investigación de Díaz Bravo. Como colofón de este estudio, la autora ofrece una tabla exhaustiva de todos los 139 personajes que participan en el *Retrato* y su correspondiente aparición en cada mamotreto.

La «introducción», que es el bloque más amplio, va construyendo poco a poco, paso a paso, esa visión lingüística de la que hablábamos antes gracias a los argumentos bien sustentados y ejemplificados. El preludio que da puerta al estudio filológico en sí busca situarnos tanto en la edición como en la figura de su autor: tanto aquello que conforma todo el *Retrato de la Loçana andaluza* (con una sobria tabla en la que se nos muestra la estructura de la obra y sus variedades discursivas, por ejemplo) como unas pinceladas cortas pero concisas sobre la biografía y creación de Francisco Delicado.

Para poder sumergirnos en esa Italia del siglo xvi, más concretamente en la literatura y lengua española de este país mediterráneo, la profesora Díaz concentra en cuatro páginas un paseo por el contexto social, la situación del español, el plurilingüismo y las variedades dialectales, la imprenta veneciana, que contribuyó intensamente a la difusión de la literatura de España en Italia; y, finalmente, la condición de los lectores.

Otro de los apartados que constituyen la «introducción» gira en torno a la ortografía de la obra de Delicado. La condición de corrector de este autor motiva la creación del *Retrato* desde la conciencia de crear una historia que pueda ser leída en voz alta y recibida por oyentes. Esta es la hipótesis que baraja y defiende Díaz en este apartado con argumentos totalmente definidos y en la línea lingüística que señalaba al principio de su investigación. La clave de estudio reside en la muestra de la lengua hablada que hace llegar Francisco Delicado a través de la escritura.

El aspecto ortográfico que estudia la profesora Díaz Bravo va ligado con total claridad a la variación lingüística que reside en *Retrato de la Loçana andaluza*. Es el «espacio variacional» a lo que la autora le da más importancia; y no solo eso, también encuadra la situación del andaluz y su poder lingüístico en la Italia del xvi. La elección de Delicado para usar el andaluz como variedad protagonista y no la de Toledo y la utilización de distintas lenguas (español, portugués, latín, catalán) y variedades (el andaluz y el judeoespañol) son otros de los puntos clave de la explicación y cierran, de alguna forma, la introducción a pesar del contraste que encontramos en un mismo apartado entre una información muy básica y los tecnicismos filológicos.

Antes de entrar en el *Retrato* como tal, la autora dedica dos páginas y media a los criterios de edición: nos habla del facsímil en el que está basada su edición, la decisiones tomadas a la hora de modernizar o no el contenido, la escritura y, además, nos proporciona una tabla muy útil de abreviaturas que nos vamos a

encontrar a lo largo de la edición. Esta cuenta también con notas a pie de página en las que encontramos aclaraciones o variantes del facsímil original.

Tras el estudio previo, llega el *Retrato de la Loçana andaluza*. Este no solo se compone de los sesenta y seis mamotretos, divididos en tres partes, sino también de los distintos paratextos que normalmente acompañaban a las obras del Siglo de Oro español: una dedicatoria a un «Ilustre señor», el argumento del retrato, una apología («cómo se excusa el Autor en la fin del Retrato de la Loçana, en laude de las mugeres»), un éxPLICIT o tabla de los personajes que aparecen en la obra, una epístola del autor, que en realidad son dos cartas y un poema; y finalmente un epílogo dirigido a los lectores.

Esta edición de la profesora Díaz Bravo vuelve a recuperar y nos acerca a una de las joyas de la época áurea de nuestra literatura. Nos ofrece una mirada lingüística, dirigida a aquellos para los que la historia de la lengua y las variedades del español son un campo conocido en el que seguir ahondando. Gracias a este estudio del *Retrato de la Loçana andaluza* nos adentramos en la Roma del siglo XVI y asistimos a un cuadro multicultural, colmado de distintas lenguas y analizado con verdadera admiración.

SARA HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Universidad Autónoma de Madrid
sara.hernandez01@estudiante.uam.es



Manuel ESPAÑA ARJONA (2017).
*La recepción de la narrativa picaresca
en la serie televisiva «El pícaro»
(Fernando Fernán-Gómez, 1974).*

Introducción de Rafael Malpartida Tirado.
Santiago de Compostela: Andavira, 208 pp.
[ISBN 978-84-8408-987-2].

Las aportaciones al estudio de las adaptaciones cinematográficas del Siglo de Oro siguen siendo cuantitativamente escasas, hecho aún más acusado cuando se trata de transposiciones para la pequeña pantalla, formato que no siempre ha gozado del favor de la crítica con el que actualmente cuenta, pero cuyo fenómeno de producción y recepción constituye un documento de gran valor para el estudio histórico-artístico.

Hemos de retrotraernos a la España de 1974, en la que aún coleaban los vestigios de la apropiación cultural —troceada, seleccionada y reinterpretada— que el régimen franquista había realizado de ella, uno de cuyos resultados cinematográficos más evidentes y cercanos al tema de este libro no fue otro que *El Lazarillo de Tormes* (1959) de César Fernández Ardavín.

Frente a esa imagen, Manuel España Arjona recupera una de las facetas creativas más íntimas de Fernando Fernán-Gómez, que, como desmenuza en estas páginas, fue un lector voraz de este subgénero literario cuyos personajes veía tan cercanos a sí mismo, pues como apunta el autor, en él «siempre ha aflorado una especie de espíritu picaresco, que como un ente inseparable a su modo de entender la realidad y a su ser más íntimo, ha vertebrado su obra con personajes derrotados, marginados o incomprensidos» (p. 35).

El monográfico se compone principalmente de dos partes bien diferenciadas: «I. Análisis de *El pícaro*» y «II. Segmentación comparativa de *El pícaro*». Dado que se trata de un trabajo enmarcado desde el título dentro del ámbito de la recepción, ha de iniciarse precisamente con un estudio contextual de la dinámica de producción en que se gestó y recibió esta obra. Los productos televisivos de TVE, y en este discurso se inscribe *El pícaro*, se desarrollaban como parte de la «política pedagógica» (p. 31) de la cadena y, a pesar de la buena acogida por parte de la crítica (opinión que en líneas generales se mantiene hasta hoy), esa aceptación no fue extensiva al público general, tal y como refleja el *share* del momento.

Siguiendo las terminologías de S. Wolf y J. L. Sánchez Noriega, se trata de una «adaptación libre» (p. 61) de siete textos literarios clásicos acreditados: *La vida del Buscón*, *La vida y hechos de Estebanillo González*, *Historia de Gil Blas de Santillana*, *Guzmán de Alfarache*, *La hija de Celestina*, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, y *Rinconete y Cortadillo*. Sin embargo, no conforman estos la totalidad de sus fuentes, sino que la serie presenta un caso de «transposición encubierta» (p. 39) al no mencionar el correlato del capítulo VI, ignorado hasta la fecha y que Manuel España Arjona ha localizado con gran finura, lo que lo convierte en uno de los grandes hallazgos de este monográfico. Se trata del *Caballero de la Tranca*, un texto anónimo prácticamente desconocido de alto voltaje erótico que tal vez no hubiera pasado los filtros de TVE. Probablemente por ello el director prefirió ejercer cierta autocensura (p. 44) o, visto de otro modo, valerse de un ardid para burlar una posible negativa de la televisión pública a transponer una obra con un contenido excesivamente irreverente, lo que no implica en absoluto que la serie desdeñe el erotismo inteligentemente medido a través de situaciones, equívocos y diálogos brillantes que ya dejan entrever el periodo de aperturismo que dominaría años después en el cine y la cultura española.

Un rápido repaso por los problemas generales del tránsito de la literatura al cine permite enlazar con aquellos específicos de *El pícaro*, tales como el empleo de la polémica voz *over*, y son también señaladas algunas de las supresiones (inevitables) más significativas de los textos originales en su traslación al nuevo medio. Pero la adaptación no es solo una cuestión de poda, sino un acto creador sintético. La ingente cantidad de adiciones verbales ponen de relieve, de nuevo, tanto la minuciosidad del investigador como el prodigioso ingenio de Fernán-Gómez para reelaborar el material original incorporando nuevos elementos que no desentonan en absoluto, fruto de la absorción previa de un ingente corpus literario y la asimilación de unos usos y recursos lingüísticos que logra recrear a la perfección. Destaca el autor la excelente traslación de personajes, técnica mediante la que «generalmente [...] Lucas Trapaza [el pícaro protagonista interpretado por Fernán-Gómez] fagocitará a los personajes centrales» (p. 72); las transformaciones y desarrollos novedosos más allá de las tramas de los textos; o el empleo de la voz *over* como recurso focalizador por parte del protagonista y, ocasionalmente, de personajes secundarios que toman el papel de narrador.

Brillante sintagma, «personaje caníbal» (p. 96), el empleado por el investigador para calificar este proceso de fagotización de los pícaros que pululan en los hipotextos por parte de Lucas Trapaza, compuesto de un «ser-hacer común» deudor de esa amalgama, y un «ser-hacer individual» en el que el personaje fictivo adopta entidad propia mediatizada por la voluntad artística de Fernán-Gómez y por su conexión vital con el mundo de la picaresca, con cuyos personajes «se identificaba en su *modus vivendi*» (p. 193).

La explicación contextual de *El pícaro* y del proceso y los problemas de la adaptación se une en la segunda parte de este volumen («II. Segmentación comparativa de *El pícaro*») a un meticuloso cotejo de los trece capítulos que componen el texto filmico y su correlato literario mediante un sistema de tablas en los que se apunta tanto la procedencia de las escenas (o la ausencia de correlato) como los mecanismos empleados en la transposición (transformación, compresión, desarrollo o traslación). En virtud de su carácter amalgamador, todo está permitido, desde la pura invención hasta la compleja utilización de una doble fuente textual para un mismo episodio, como ocurre en el caso del decimoprimer con el *Buscón* y *Gil Blas*, pues «Alain-René Lesage parece reescribir el capítulo quevediano» (p. 177). *El pícaro*, y en definitiva la adaptación cinematográfica, no es sino el último eslabón de una cadena de reelaboraciones e intertextos en los que se bucea para dar a luz una obra nueva, al igual que hiciera el escritor francés en el siglo XVIII con la mirada puesta en el Siglo de Oro español.

No se queda, por tanto, esta exposición de las fuentes del serial en lo meramente descriptivo, sino que es acompañada de profusas notas que sondean las claves interpretativas detrás de los cambios y decisiones artísticas. Debiera ser este el último paso —no siempre cumplido— de los estudios comparativos filmico-literarios, entre los que podemos situar este libro como un ejemplo metodológico de gran calado y solidez al combinar una postura abierta y pragmática ante las relaciones entre literatura y cine, con un indudable rigor filológico.

JOSÉ MANUEL HERRERA MORENO

Universidad de Málaga
josem.herr@uma.es



Giuseppe GRILLI (2018). *El Persiles desde la ingenuidad*.

Roma: Collana Autodafe, Nuova Cultura, 236 pp.

[ISBN 9788868129392].

Con este libro nos enfrentamos con una novedad, por un lado, con una réplica, por el otro. Última entrega cervantina (¿por ahora?) de Giuseppe Grilli, sigue, con rumbo acelerado, su sorprendente *De senectute. Cervantes último*. Dedicado a los últimos años de producción del enigmático, a veces, provocador Miguel de Cervantes Saavedra, a menudo el libro de Grilli se pone deliberadamente en la huella (y en la sombra) de Cervantes¹. De hecho el tema es doble: por un lado el *Quijote* de 1615, su *De senectute*, pero sin descartar el *Persiles*, que era libro de mesa mientras se gestiona la segunda parte que debía contrastar la desviación del segundo *Quijote*, el de Avellaneda. De varios escritos, explícitamente de su *Sobre el primer Quijote* (2007), sabemos que Grilli defiende la tesis de la diferencia irreconciliable de las dos partes, aunque la base —los diez años transcurridos, la implementación teórica y política del libro de 1615, la discrasia que suponen la respuestas polémicas que implicarán el funeral de la novela realista realizada con el *Quijote* segunda parte, cuando el de 1605, muy al contrario, apuntaba a un modelo concreto, el género de los libros de caballerías al cual el escritor agredía por la espalda— pueda haberse considerado endeble. Sin embargo, ahora sus argumentos se trasladan a otro terreno.

La introducción del motivo de la vejez evidentemente recupera uno de los libros de Cicerón. Todo lector sabe que su manual de buen vivir, del buen filosofar de Marco Tulio se coloca en la cumbre de su pensamiento. Desmiente la tradición, la misma por la cual había mantenido luchas encarnizadas, la misma por la cual pronto entregaría la vida en el camino de Formia, no lejos de su natal Arpino, y se inscribe animoso como un joven revolucionario.

No creo que Grilli se atreva a afirmar que Cervantes fuera consciente de recorrer la senda ciceroniana en el final de su vida, replicando, en el *Quijote* último, los

¹ Vuelve aquí el juego identificativo del investigador con la materia estudiada, ya emprendido en su *Intrecci di vite. Intorno a La Dorotea di Lope de Vega* (2008), donde Grilli intercambia la pasión crítica con la autobiográfica. En las dos vertientes: la del propio Lope, quien escribe su novela de juventud siendo ya mayor, al ser la fecha de publicación 1632, cervantinamente con el pie casi en el estribo, y la del mismo crítico moderno, quien se aproxima al tema polémicamente, reivindicando un Lope distinto al de la vulgata conformista y reaccionaria.

contenidos de cultura del Cicerón terminal. En realidad, fueron aquellos mismos principios que sugestionaron a Sigmund Freud, también en la fase final de su trayecto vital e intelectual: en el triste ocaso de los años treinta, los más oscuros de la Europa moderna del siglo xx, que se proponían imitar, siendo aún peores los que Cervantes veía venir con las guerras de religión —guerras civiles dentro del cristianismo— en los tiempos de gestación cervantina con sus entregas conclusivas. Sin embargo, algo insinúa.

Más claro es —para el crítico— el caso del *Persiles*. Su implicación con la cultura del helenismo es evidente en la elección del género, la novela de amores y aventuras (¿una moda, nada más?). La publicación de libro fue póstuma, como póstuma fue la unificación de los dos *Quijotes* en una sola entrega comercial, y por tanto cultural, contrastando, según el criterio avanzado por el estudioso, con la voluntad del autor. Para la conexión con la tragedia de las guerras de religión Grilli se apoya, por lo menos en parte, en las investigaciones de Nerlich y en la evolución de la novela contemporánea ya indicada, aunque con un matiz negativo por parte de María Rosa Lida al conectar el *Persiles* con la *Argenis* de Barclay. A ese propósito merece señalar otro trabajo donde el *Persiles* aparece enmarcado dentro de una tradición europea de novelas modernas dedicadas a recrear aquel contexto de aventuras de viajes y amores que fueron durante siglos objetos de la narración en prosa griega, desde Heliodoro y Aquiles Tacio hasta sus imitadores medievales, ya en la llamada época bizantina.

La indicación o motivación del título resulta, sin embargo, distinta. Se refiere a la figura de un crítico, no cervantista, que inspiró en su momento a Grilli; se trata de José María Castellet o Josep Maria Castellet. Castellet, lector asiduo de literatura, fue influyente en las literaturas catalana y castellana, dictando normas y criterios de interpretación. Grilli lo indica como mentor de una opción de lectura «ingenua», adaptación o evolución del *close reading* de orientación anglosajona. La apelación al *New Criticism* para abordar el *Persiles* cervantino creemos que se lleva a cabo para justificar su singularidad respecto a la dominante literatura secundaria dedicada a la obra, donde se privilegia la interpretación o intencionalidad contrarreformista de la novela, desde el extremismo del «Cervantes reaccionario» al *cristian romance*, pasando por posiciones menos radicales, aunque siempre muy intencionadas. Lectura amena, el libro está construido sobre la ingenuidad cervantina de sus últimas entregas.

NICOLA PALLADINO

Seconda Università di Napoli «Luigi Vanvitelli» – Italia

nicola.palladino@unicampania.it



Alberto ORTIZ (2018). *Ficciones del mal.
Teoría básica de la demonología literaria
para el estudio del personaje maligno.*

Barcelona: Calambur Editorial, 200 pp.
[ISBN 978-84-8359-443-8]

Satanás, Luzbel o Lucifer, entre otras advocaciones del Maligno, son nombres que encierran la maldad pura, que a veces atrae y a veces repele, mas nunca deja indiferentes a lectores, creyentes, profanos y, en general, a todos los seres humanos. El diablo representa toda la maldad y, a su vez, recoge aquello que escapa de la ley y de lo permitido. Él es una síntesis donde se encuentran los instintos y las pulsiones humanas sin filtro y sin restricción. Es el transgresor por antonomasia, es el que fue creado por el mismo Dios para ponernos a prueba. En suma, es el que busca pervertir a los simples mortales para tener más compañeros de desgracia.

Entre los productos culturales que han dado forma a la maldad se encuentra la literatura. Sin embargo, a pesar de la evidente presencia del Maligno en la literatura desde los inicios del cristianismo, los estudios sobre el mismo se han enfocado en la historia, la teología o la moral. Falta un estudio y una reflexión sobre el diablo-personaje dentro de un discurso ficcional. El libro de Alberto Ortiz, *Ficciones del mal. Teoría básica de la demonología literaria para el estudio del personaje maligno*, es un acercamiento al personaje y una búsqueda de una teoría para explicar al diablo en el texto literario.

La demonología no es nueva en nuestro mundo occidental. Ya durante la Edad Media y el Renacimiento, algunos teólogos como Anselmo de Canterbury disertaron sobre el tema; sin embargo, ¿qué hay del diablo como personaje literario? ¿Qué hay de la demonología como teoría literaria? Definitivamente es una labor novedosa que permitiría acercarnos al personaje ya no como una especulación religiosa o filosófica, sino como un personaje literario, cuyas características compartiría con otros personajes que llamamos «malos» o «perversos»:

[...] la idea hipotética llamada aquí Demonología literaria ha de entenderse como una construcción teórico-metodológico para reconocer, analizar, interpretar y explicar la función de toda figura o personaje en el papel de malignidad que los textos literarios, en especial los narrativos, presentan como ejes sobre los cuales descansa el dilema transcendental del tema y la trama de la obra (p. 12).

Alberto Ortiz inicia su reflexión, previa a la propuesta teórica, retomando algunos lugares comunes sobre el diablo, como por ejemplo, su presencia en los relatos ejemplares de la Edad Media o en las obras de teatro del Siglo de Oro, donde aquel tendrá funciones pedagógicas, a través de la amenaza de que nos conducirá a los infiernos, si caemos y recaemos en el pecado.

Punto y aparte merece la mención de Ortiz del binomio diablo-mujer, pareja indisoluble desde que el mundo es mundo. La literatura, interesada en esta pareja infernal, la ha retomado una y otra vez: Lilith, la vampíresa, la súcubo, la licántropa, son ejemplos de esta mujer diabólica que casi nunca actúa por cuenta propia, sino manipulada por el demonio. A diferencia de las posesas, el pactante —según Alberto Ortiz— será siempre un hombre, en cambio la mujer será por lo general una sierva. El hombre pactante obtendrá beneficios materiales, intelectuales y de poder, a diferencia de la mujer sierva, ya que ella solo es el medio, el vehículo para establecer el pacto. La pareja primigenia es el modelo de la mujer manipulable por el diablo, aquella que no exigirá nada ni solicitará una prueba, simplemente se dejará llevar.

El diablo, según el autor, es el engañador por excelencia, es el que ofrece oro, poder, bienes terrenales de todo tipo, a cambio del alma. Pero las cosas no son tan sencillas como en el pacto de aquel doctor Fausto del Renacimiento. El diablo, aprovechándose de la condición sensual de los seres humanos, accede a su aparato neumático a través de los órganos de los sentidos; así, engaña a la vista, al olfato, al oído y manipula a los hombres, aprovechando su tendencia al mal, con una voluntad que se inclina más fácilmente a la consecución de sus deseos que al sacrificio. De lo anterior surge la necesidad del diablo en las artes y la literatura como una metáfora del ser humano, que se sabe malvado y fuente y origen del mal en el mundo.

En el *Libro Segundo*, Alberto Ortiz aborda al personaje literario como una construcción lingüística, que si bien está nutrida de referentes externos, no deja de ser parte de un discurso, de ahí su factibilidad para establecer una teoría. En tanto red de palabras, el diablo es un doble, al igual que el personaje literario y, sin embargo, están cercados por las reglas gramaticales y la tradición en la que están inmersos.

Para el racionalismo moderno, la idea de diablo sirve para tres cosas: la tradición de una metafísica escatológica, un invento del poder como forma de control o la manifestación de las supersticiones de un pueblo. De lo anterior surge la necesidad de buscar la concordancia sintáctica del personaje entre los diferentes contextos en que ha surgido el concepto, para conocer, como si de una palabra aislada se tratase, su relevancia dentro de un discurso.

En el campo de la literatura, el personaje instigado corre los senderos de tres vías narrativas: su deterioro moral, la pérdida de su alma o la salvación. Sin

embargo, cabe la posibilidad de que el personaje ya haya sido malo desde el principio y su inclinación al mal se haya dado naturalmente: el diablo solo acudió para confirmar la maldad inherente.

El mal ha acompañado a los seres humanos desde el inicio de los tiempos; sin embargo, las representaciones lingüísticas sobre su catalizador, el diablo, sí han cambiado en cuanto a su traducción en palabras. Alberto Ortiz afirma que la justificación del diablo procede del cambio y la adaptación. Por ello su imagen y representación han cambiado de una etapa a otra. Lo que se mantiene estable es la función actancial del personaje maligno, es decir, el oponente, el otro o el que introducirá acciones y funciones que se oponen a las de los héroes o personajes centrales.

El texto literario, microcosmos del mundo, plantea a los personajes malignos u opositores a manera del discurso religioso-cristiano y adecua al diablo como el opositor a Dios y su condición del que introduce la maldad en el mundo. Según Alberto Ortiz:

El que se opone al bien cumple con su objeto transgresor: Asentar la importancia del disturbio, modificar la vida común que todos, hasta antes de su aparición, consideraron el sentido ético del bien emanado de las divinidades y dispuesto para ellos, sus elegidos, a manera de una dádiva, hasta que la funcionalidad antagónica les demuestra que la cotidianidad rutinaria, la verdad revelada (p. 101).

El diablo también es el que acompaña a sus súbditos y en la literatura se representa por un torvo personaje que está al lado del personaje principal: un perro negro, un gato del mismo color, un fraile que jamás descubre su rostro. Todas imágenes que demuestran la simpatía del maligno por el personaje. Así Fausto o san Antonio fueron acompañados por el diablo, el primero por voluntad e invocación, el segundo acosado para hacerle caer en la tentación, pero ambos acompañados siempre por el diablo.

Al pasar los siglos, de compañero inseparable del personaje, el demonio adquiere una supremacía como personaje autónomo durante el Romanticismo. Aquí el Maligno ya no es el vehículo o detentador del mal y del pecado, es una especie de ser caído en desgracia, melancólico, pesimista ante el castigo de su Dios padre. El Romanticismo es un parteaguas donde la noción del mal se debilita y se forja individualmente. El conflicto entre el bien y mal está en cada ser humano y es una elección personal. Históricamente lo anterior se entiende por el tránsito del mundo religioso al mundo laico.

A partir de este mundo moderno, la imagen del diablo se diluye literariamente y da lugar a hombres malvados y al concepto de maldad. «El Romanticismo traza las figuras dominantes del mal humano: piratas, asesinos, perversos, drogadictos, artistas» (p. 120). Los seres humanos comprenden que las manifestaciones

humanas requieren un empujón del mal. La ciencia moderna, la tecnología, el concepto de arte por el arte son las primeras manifestaciones de que Satán está en todo, es casi igual de omnipresente que Dios y se encuentra por ejemplo en Sade y en los poetas malditos.

El diablo se antropomorfiza en la era moderna, pero siempre con alguna característica que revela su origen. Por ejemplo, un olor hediondo, una pata o unos ojos de animal. El diablo, a pesar de ser el gran imitador, no es para nada humano. El personaje diabólico, es decir un discurso que otorga al personaje características del diablo, es fundamentalmente un ser antisocial, transformista y ambiguo.

Casi para concluir el libro, Alberto Ortiz retoma las formas en que se establece el vínculo entre el diablo y el hombre. Serían tres: el pacto, la posesión y el aquelarre. El primero y el tercero son voluntarios y hay acuerdo. Por el contrario, la posesión es involuntaria y, según la tradición, el diablo busca los seres más puros, virginales e inocentes. El aquelarre, celebrado en un tiempo y espacio específicos, ha generado un sinfín de representaciones artísticas y literarias, las mismas que abren puertas a miradas voyeristas que nunca han participado ni participarán en uno. Quizás lo carnavalesco sería lo más apegado a la experiencia humana que abre las puertas a la descripción del aquelarre.

VALERIA MONCADA LEÓN

Universidad Autónoma de Zacatecas – México

valml1606@hotmail.com



María Jesús ZAMORA CALVO (ed.) (2017). *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España*.

Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 385 pp.
[ISBN 978-84-16187-74-4].

Brujas o hechiceras, posesas o endemoniadas, estafadoras o embusteras, la Inquisición siempre encontraba un camino adecuado para condenar a mujeres, ya fuera a la hoguera, al exilio o a la humillación pública. Quizá algunas sentencias tuvieran una justificación basada en la realidad como pudiera ocurrir en los casos de fraude, pero una gran mayoría, cimentados en la superstición, castigaban a mujeres «tocadas por el diablo». *Mulieres inquisitionis* expone en once capítulos —cada uno desarrollado por un investigador distinto al anterior— diversos casos acontecidos en España donde las mujeres sufrían el despiadado juicio de la Inquisición.

Desde casos más comunes como el de brujas impostoras¹ cuyo único interés se encontraba en alimentar a sus familias a través del engaño, a casos más inusuales como el de Eleno de Céspedes —cirujano, morisco y transexual o hermafrodita, dependiendo del ojo crítico del inquisidor— o el convento de San Plácido —donde distintas monjas fueron poseídas por demonios de diferentes jerarquías muy partidarios del anarquismo conventual—; todos y cada uno de ellos se encuentran relacionados a través de un fino hilo que los enlaza entre sí, como una aguja de coser que deja en pequeños tramos señal de su intervención: machismo, misoginia, confiscación de bienes o consolidación del poder inquisitorial, para alejarse de la Corona o de la Iglesia y ganar una autonomía y dominio mayor. En este aspecto no me he sorprendido mucho; toda entidad con cierto poder desea alejarse de los organismos dominantes para convertirse en el centro hegemónico; sin embargo, han sido los ejemplos escogidos por cada autor los que han llamado mi interés por sus peculiaridades.

¹ Son los casos de Josefa María del Cabello y Vicenta Eugenio entre otros, mujeres que inventaban la existencia de un tesoro oculto en casas de personas acomodadas y, una vez contratadas, su objetivo era encontrar el tesoro a través de encantamientos. Capítulo X: «“Que nos enseñes señal de esta moneda”: Inquisición, gitanas y tesoros ocultos en el reino de Valencia (siglo XVIII)» de Bárbara Santiago Medina (pp. 309-338).

Un elemento que el lector agradece en este tipo de obras es la rigurosidad científica de cada estudioso y en *Mulieres inquisitionis* esto se aprecia desde la extensa bibliografía de cada capítulo hasta en las largas notas a pie de página, la gran cantidad de ejemplos de los diversos puntos en cuestión y la adición de anexos (pp. 92-98) así como de imágenes (pp. 170-171) que poseen una gran utilidad para futuros investigadores. Además, ese capítulo de arte que parece pasar inadvertido ante los otros diez añade una pincelada interdisciplinar de gran valor.

Cada experto aporta su tono y su estilo en la redacción de su artículo, haciendo uso de elementos y herramientas propios que ofrecen al lector variedad, de tal manera que la lectura no se vuelve pesada o monótona, e incluso atraen la atención de aquel que sostiene el libro entre sus manos adentrándolo de nuevo en la lectura. El ejemplo más claro es el del capítulo III, que hace uso de la ironía y la repetición, aunque se habla de la debilidad y la limitación mental de la mujer, del sexo imbecil. En mi opinión, María José Collantes de Terán escoge de manera muy acertada estos recursos y los emplea de una manera muy adecuada:

En atención a su congénita imbecilidad lo aconsejable es, por el contrario, que este las favorezca con una comprensiva condescendencia que en ocasiones llega a justificar en ella comportamientos que nunca toleraría a los hombres (pp. 107-108).

Uno de los puntos más fuertes que tiene esta obra es la sencillez del lenguaje escogido por parte de cada investigador, pues se entienden a la perfección todos y cada uno de los pasajes, por lo que cualquier tipo de público lector puede acceder a este libro en busca de respuestas, información o, simplemente, para saciar la sed de curiosidad que este tema suele suscitar.

En definitiva, *Mulieres inquisitionis* recoge diferentes ejemplos de casos inquisitoriales españoles de diversa índole (brujas, posesas, hermafroditas, estafadoras) y todos ellos despiertan en el lector el interés propio del secretismo de esta entidad amparada bajo la Corona o la Iglesia, y responde también a posibles dudas que un investigador poco experimentado pueda hacerse a través de una redacción rigurosa, la aportación de anexos y una completa bibliografía. Sin duda alguna, la magnificencia de esta obra viene determinada en el lenguaje sencillo y en los distintos tonos de cada investigador que favorecen la creación de un libro capaz de iluminar los tan sombríos caminos que la Inquisición recorrió en su momento.

LOLA MARÍA GONZÁLEZ LUQUE

Universidad Autónoma de Madrid
lolam.gonzalez@estudiante.uam.es



María Jesús ZAMORA CALVO (ed.) (2018). *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 330 pp. [ISBN 978-84-9192-018-2].

En muchas ocasiones olvidamos que tras los vetustos legajos inquisitoriales hay personas. Personas olvidadas, humilladas y condenadas que esperan, al menos, una especie de justicia poética. La Inquisición, en cualquiera de sus formas y tiempos, siempre ha tenido predilección por extender su sombra entre los más débiles. Las mujeres tienen el triste honor de haber sido, y aún es así en muchas partes del mundo, las víctimas propiciatorias del sistema y, por tanto, las más vulnerables.

Desgraciadamente no podemos devolver a nadie su vida y honor, pero sí acercarnos al pasado en busca de mujeres quebradas por la violencia inquisitorial para ahondar más en el conocimiento, no solo de la misoginia y sus eternos y viciados mecanismos, sino de la propia institución que las juzgó y del mundo en el que fueron sometidas y violentadas.

Esto es lo que un lector podrá encontrar en el volumen que nos ocupa: *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, doce capítulos en los que se indaga y reflexiona sobre mujeres acusadas por el simple hecho de serlo. Mujeres solas, escritoras, luchadoras en la búsqueda de la pura y simple supervivencia en una sociedad tan compleja y rica como la novohispana.

La mujer como víctima propiciatoria pero ¿de qué manera? Esta es la primera cuestión que el lector encontrará en el capítulo de Alberto Ortiz. En el mismo se perfilará el arquetipo de bruja, ejemplificado en la figura de la acusada de origen español Catalina de Miranda. Mujer sola, de avanzada edad y pobre sobre la que caerá toda la jurisprudencia inquisitorial y los manuales de inquisidores como el *Malleus maleficarum*.

Si hablamos de mujeres novohispanas posiblemente la más afamada sea la escritora sor Juana Inés de la Cruz. De esta manera el resto de mujeres escritoras han quedado de alguna manera ocultas, y son ellas a las que intenta rescatar la investigadora Yadia Munguía a través de los legajos inquisitoriales de entre los siglos *xvi* y *xviii*. En ellos pocas mujeres poetisas encontramos. Parece que la Inquisición no tuvo mucho interés en ellas, posiblemente porque muchas eran religiosas, destacando solo el caso muy conocido de Ana de Zayas.

En el tercer capítulo, Manuel Pérez y Paola Monreal nos trasladan a la singular población de San Luis de Potosí del siglo xvii. Sociedad vibrante, abigarrada y multiétnica, donde hombres y mujeres accedían a la magia en similar proporción para asegurarse el amor de otra persona. Los autores establecen una distinción, tarea nada fácil, entre hechicería y brujería, acercándose a los legajos no solo como causas jurídicas, sino como motivos narrativos, elementos suprajurídicos y cuasi literarios.

Graciela Rodríguez nos traslada al Zacatecas novohispano para centrarse en la normativa, desde los edictos de fe a las sentencias, que golpean con poderosa maza a las mujeres con roles mágicos y religiosos como beatas, parteras, curanderas, hechiceras o brujas. Reflexiona sobre el discurso inquisitorial y toda la estructura narrativa que afectaba a estas mujeres desde el punto de vista social, político y religioso.

Esther Cohen nos trae a un colectivo doblemente estigmatizado como lo son las mujeres que en aquella época hubiesen sido tachadas de judaizantes. El artículo comienza con una poderosísima reflexión sobre este colectivo, siempre perseguido y estigmatizado, donde llama la atención sobre cómo tal persecución afecta y cambia al pueblo que la sufre y que lucha de manera desesperada por mantener su identidad a escondidas. Los inquisidores lo tenían claro, acabar con el rito era acabar con la creencia, y uno de los ritos menos conocidos era la circuncisión femenina, practicada en el cuerpo de la mujer para que así los hombres escaparan del control inquisitorial.

María Jesús Torquemada nos traslada a Puebla en el siglo xvii para centrarse de manera minuciosa en el largo expediente que sufrió la mulata Marta Rivera, de profesión panadera y acusada de hechicería. Tras un relato de todo el proceso —podríamos hablar de enfoque microhistórico—, el final del mismo nos deja con la lacónica sentencia a esta desgraciada mujer que volvió a hundirse en el anonimato más absoluto.

José Enciso y Juan José Espinosa nos llevan a una suerte de Salem o Zugarramurdi novohispano como lo fue el pueblo recóndito de Nombre de Dios. Las habladurías de los vecinos sobre prácticas brujeriles muy similares a las europeas en su comunidad alertan a las autoridades inquisitoriales que, con un edicto de gracia, ponen en marcha la maquinaria del terror. Una simbiosis de intereses económicos y luchas familiares y étnicas pudieron producir un auténtico holocausto en el pueblo sino fuera porque, por suerte para los vecinos, el proceso quedó truncado.

Robin Ann Rice nos muestra que, tras la supuesta ortodoxia que profesaron casi desde el principio los indígenas, se oculta un rico mundo de mestizaje de creencias en que se mezclan las supersticiones castellanas transmitidas por los propios clérigos, con la religión indígena y, más tarde, con la cultura africana traída por los esclavos, como muestran los casos de Catarina de San Juan o María de

Poblete. Un maridaje permitido, o al menos no perseguido, por las autoridades inquisitoriales con su habitual celo.

Mariana Masera nos adentra en la oralidad de la hechicería. Son las mujeres las grandes transmisoras de oraciones, conjuros y ensalmos, acompañados de rituales que aprenden unas de otras. Ellas, y en ello ahonda el artículo, sabían perfectamente distinguir a quién dirigir una oración, conjuro o ensalmo, pues a cada deidad o potencia espiritual hay que hablarle de una manera adecuada.

José Manuel Pedrosa pretende una comparativa de las fuentes inquisitoriales con las distintas versiones del cuento *El sueño del tesoro*. Desde la versión del contemporáneo Santos Rubio, músico y popular, poeta chileno, a la medieval de Pablo Díacono, analizando los cambios y continuidades de las mismas. Un estudio algo desdibujado entre anécdotas y, quizá, una sobreabundancia de fuentes primarias que rompen el discurso del investigador.

Cecilia López Ridaura se centra en el caso de la «maléfica» y especialista en la utilización de fetiches María Guadalupe. La importancia de este caso es que no quedó solo en la denuncia, posiblemente por la reiteración en el delito por parte de la acusada a pesar de sus insistentes declaraciones para volver al buen camino.

Cierra el volumen Anel Hernández Sotelo con el estudio del caso de sor María Coleta, monja del convento del Dulcísimo Corazón de Jesús de las capuchinas de Oaxaca, fundado en 1744, y su confesor. Mujer martirizada por la enfermedad y rodeada de un halo de santidad, volcó en sus escritos su experiencia, que acabó por volverse en su contra.

En conjunto el volumen nos da a conocer doce enfoques distintos sobre el denominador común de la mujer quebrada en el mundo novohispano. Ninguno de los autores antes reseñados es nuevo en tales lides y sus trabajos así lo atestiguan. Doce enfoques que abren otros tantos caminos de investigación tanto para el especialista como para el interesado por las acalladas voces femeninas de la historia. Libro, pues, sugerente e inspirador con material sin duda más que suficiente para animar a otros investigadores a seguir rescatando voces quebradas de la historia.

ROBERTO MORALES ESTÉVEZ

ESERP Madrid

prof.rmoraes@eserp.com

ESTADÍSTICAS ANUALES

La revista *Edad de Oro* se publica bajo el sello de Universidad Autónoma de Madrid – Ediciones ininterrumpidamente desde 1982 hasta la fecha actual. Para garantizar la originalidad de las investigaciones publicadas, el reconocimiento de autoría y la prevención del plagio, utiliza el programa TURNITIN, un *software* que facilita información detallada sobre el porcentaje de similitud entre los textos enviados para su publicación y los editados previamente en otras fuentes. En el caso de detectar una práctica fraudulenta, el artículo será descartado.

En el momento de cerrar este número XXXVIII, correspondiente a 2019, se encuentran en proceso de valoración cinco artículos, a los que hay que sumar otros treinta y dos recibidos a lo largo del ejercicio actual. Se ha finalizado la evaluación anónima, realizada por dos especialistas de prestigio en el área (*peer-review*) de veintisiete artículos, resultando aceptados veinte y rechazados siete.

Recibidos (01/10/2018 a 31/08/2019)	32
Aceptados	20
En revisión	5
Rechazados	7
Publicados en 2019 (autores UAM)	3
Publicados en 2019 (autores externos)	17

NORMAS DE ENVÍO Y ADMISIÓN DE ORIGINALES

1. CRITERIOS GENERALES

1.1. PRESENTACIÓN DEL TEXTO Y TIPOGRAFÍAS

La revista acepta trabajos científicos originales e inéditos en español sobre temas de Filología Hispánica, con preferencia por los relacionados con la literatura del Siglo de Oro.

Los textos se enviarán en formato digital Word (doc, docx) sin protecciones. El título del artículo deberá ir acompañado de su traducción al inglés, seguido del nombre del autor o autores, con su adscripción académica y su correo electrónico institucional. Se requiere también un resumen del trabajo en español (de cinco a siete líneas, no más de 250 palabras) con su traducción inglesa (*abstract*). Deben destacarse unas palabras claves (entre cuatro y siete), en español y en inglés (*keywords*), para facilitar la indexación de la revista.

Los artículos no deben exceder de 15 páginas en 1,5 interlineado (o unos 33.700 caracteres con espacios incluidos). Se escribirá en Times New Roman, cuerpo 12. Las citas y notas a pie de página irán en Times New Roman, cuerpo 10. En caso de utilizar tipografía no ordinaria (latín, griego, árabe, etc.), se adjuntará en archivo aparte la fuente utilizada.

El título del artículo irá centrado, en mayúscula. Letra: Times New Roman, cuerpo 14. El nombre del autor irá centrado y bajo él, también centrado, el nombre de institución o universidad a que pertenece. Letra: Times New Roman, cuerpo 12.

Se ajustarán a las recomendaciones de la Real Academia Española en su última Ortografía (2010). Los siglos en cifras romanas van siempre en versalitas; las cifras romanas de los nombres de los reyes, papas, etc. en mayúscula, así como los tomos y el número de las actas de un congreso. Ejemplo: siglo xv, pero Alfonso X el Sabio; tomo III; Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas.

1.2. Imágenes y tablas

Debe enviarse en archivos independientes (formato jpg, gif o tiff, resolución mínima 300 dpi), junto con los permisos necesarios de reproducción. Los archivos irán numerados según el lugar del texto que se desee que ocupen y llevarán un breve pie o leyenda para su identificación.

1.3. Estructura del artículo

Los artículos de investigación se estructurarán según las convenciones de redacción científica habituales. Cuando la estructura del artículo se establezca mediante apartados, debe emplearse un epígrafe numerado a partir del 1 y en minúsculas, cuerpo 12. Debido a la extensión solicitada, se recomienda no emplear más de tres niveles. La bibliografía citada se recoge siempre en un apartado final.

2. REFERENCIAS, BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

2.1. Referencias bibliográficas

Las referencias a otras publicaciones se integrarán en el texto con el nombre del autor, el año y el número de página entre paréntesis. En caso de que en la bibliografía existan una o más obras del mismo autor editadas el mismo año, se diferenciarán añadiendo una letra minúscula al año. Por ejemplo: (Rey Hazas 1979a: 30). Las notas a pie de página solo se utilizarán para información suplementaria.

2.2. Bibliografía

Con esa denominación se añadirá al final del texto un apartado donde aparecerán relacionadas todas las obras a las que se ha hecho referencia, con sus datos completos y ordenadas alfabéticamente según el apellido (siempre en versalitas) de sus autores, cuyos nombres se darán completos. Cuando hay varios autores solo se hace preceder el apellido del primero. Cuando hay varias referencias de un autor, se ordenan por orden cronológico. Nunca se sustituye el nombre de un autor por raya larga. El lugar de publicación se mantiene en el idioma original (London: Tamesis). No deben incluirse obras no citadas.

2.3. DOI. Digital Object Identifier

En la medida de lo posible, en el apartado «Bibliografía» debe incluirse el DOI en todas aquellas publicaciones que lo tengan. Para ello, cuando un autor esté preparando el original, puede realizar una búsqueda en la herramienta llamada Simple

Text Query (<www.crossref.org/SimpleTextQuery/>), de la agencia CrossRef, que emplea el Servicio de Publicaciones de la UAM para la validación del DOI. Es posible consultar un breve manual denominado «Buenas prácticas para la concesión de DOI», accesible en <<https://www.uam.es/ss/Satellite/es/1234895329205/contenidoFinal/Revistas.htm>>.

2.4. Ejemplos de bibliografía

Libros: APELLIDO, Nombre (año). *Título del libro*. Nombre apellido [si lo hay] del editor o traductor, etc. (ed. | coord. | trad.). Edición empleada. n.º del volumen [si hay varios]. Nombre de la serie o colección [si procede]. Lugar de la publicación: Editor, páginas citadas [si procede].

LLERA, José Antonio (2017). *Vanguardismo y memoria: la poesía de Miguel Labor-deta*. Valencia: Pre-Textos.

DARÍO, Rubén (2002). *Cuentos*. Raquel Arias Careaga (ed.). Madrid: Akal.

GOMBRICH, Ernst H. (1992). *Historia del Arte*. Rafael Santos Torroella (trad.), 15.ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

REY HAZAS, Antonio y Florencio SEVILLA ARROYO (1995). *Cervantes: vida y literatura*. Madrid: Alianza Editorial.

VELÁZQUEZ, Baltasar Mateo (¿1650?). *El filósofo de aldea y sus conversaciones por casos, y sucesos casuales y prodigiosos*. Pamplona: Diego Dormer.

ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de (1983). *Parte segunda del Sarao y entretenimiento honesto [Desengaños amorosos] [1647]*. Alicia Yllera (ed.). Madrid: Cátedra.

ZAMORA CALVO, María Jesús (ed.) (2018). *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.

Artículos: AUTOR, Nombre (año). «Título del trabajo». *Título de la revista*, n.º [siempre en numeración arábica], páginas.

ARIAS CAREAGA, Raquel (2015). «León Felipe alista a don Quijote en el bando republicano». *Edad de Oro*, 34, pp. 57-68.

Capítulos en libros colectivos: AUTOR, Nombre (año). «Título del trabajo». En editor/coordinador, *Título del libro*. Lugar de la publicación: Editor, páginas.

REY HAZAS, Antonio (2006). «Algunas consideraciones sobre Cervantes y Lope de Vega». En Rafael Bonilla (coord.), *El Quijote (1605-2005): actas de las Jornadas celebradas en Córdoba del 2 al 4 marzo de 2005*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 37-57.

Tesis: AUTOR, Nombre (año). *Título de la tesis*. Dirección. [tesis doctoral]. Lugar: Institución académica en la que se presenta, páginas citadas [si procede].

MORALES ESTÉVEZ, Roberto (2017). *La bruja filmica. Conversaciones entre cine e Historia*. José Martínez Millán (dir.) [tesis doctoctoral]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid <https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/680550/morales_estevez_roberto.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Consulta: 03/05/2018].

Libros, artículos o páginas en internet:

JUAN DE LA CRUZ, San (2008). *Poesías*. Edición, introducción y notas de María Jesús Mancho Duque. Centro Virtual Cervantes <<https://cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/default.htm>> [Consulta: 10/08/2018].

RÍO PARRA, Elena (2017). «Vivir en el extremo. Locura y suicidio en la temprana modernidad española». *eHumanista*, 36, pp. 1-22 <http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume36/1.%20eHum36.sus.Rio.pdf> [Consulta: 10/02/2017].

TRUJILLO, José Ramón (2013). «Traducción, refundición y modificaciones estructurales en las versiones castellanas y portuguesa de *La Demanda del Santo Grial*». *e-Spania*, 16, Diciembre 2013 <<https://e-spania.revues.org/22919>> [Consulta: 06/11/2015]. DOI: 10.4000/e-spania.22919

Documentos audiovisuales:

BARDEM, Juan Antonio (2002). *Calle Mayor* [vídeo] [1956]. Madrid: Paramount Pictures / El Mundo. 1 disco compacto.

2.3. Citas en el texto

Cuando las citas no superen las tres líneas deben aparecer integradas en el cuerpo de texto e ir delimitadas por comillas angulares (« »). En ningún caso se utilizan cursivas para destacar su condición de cita. Si dentro del entrecomillado apareciera una segunda cita se utilizarían entonces otras comillas, en este orden: «...“...‘...’...”...»

Cuando las citas superen las tres líneas, deben aparecer sangradas, situarse en un párrafo independiente con interlineado sencillo en cuerpo 10 y separarse arriba y abajo por una línea en blanco. Si es un poema, se centra, manteniendo el margen de los versos, sangrado el primero con dos espacios. No procede que estas citas vayan entrecomilladas.

Ejemplos de cita en el texto:

Autor después de la cita:

«Poco el humor que vierte / para llorar su muerte» (Carvajal y Robles 1632: f. 75r).

Autor y obra citados previamente o con una sola obra (lo más habitual):

Algo similar se observa en su referencia a la cama del que acaba de morir: «estuvo en ella hasta la noche, que (como dije) le abrieron y embalsamaron el cuerpo» (93). Según Sevilla Arroyo (380), «la tercera edición de Cuesta se propone, sencillamente, “repetir” el texto del primer *Quijote*».

Cita larga:

Justamente el mismo año de la primera parte ya aparece en Valladolid, lugar donde estaba la corte, como dice Pinheiro da Veiga:

Y en esta universal holganza, por no faltar entremés, apareció un don Quijote que iba en primer término como aventurero, solo y sin compañía... y llevaba unos antojos para mayor autoridad y burla podríamos añadir. Y después nos habla de su pobre caballo y de su escudero (Vargas Díaz-Toledo 2007: 329).

Si no hay razones que justifiquen otra decisión, se debe modernizar las grafías sin relevancia lingüística cuando los textos citados lo requieran, y se ha de revisar su puntuación.

Paráfrasis: Siempre que se incluyan las ideas de otro, deben presentarse con el mismo sistema. Siempre que se citen ideas de varios autores debe citarse a todos ellos, separados por punto y coma [;]. Si la fuente parafraseada es anónima, debe incluirse el título y la página.

La influencia de la novelística italiana en el desarrollo de la novela corta española ha sido analizada a principios del siglo xx (Bourland 1905; Menéndez y Pelayo 1907; Place 1926); sin embargo [...]

2.4. Notas

Para introducir notas a pie de página, se recomienda la utilización del recurso correspondiente dentro del programa informático, de manera que las llamadas en el texto aparezcan en voladitas (superíndice).

Las referencias dentro de las notas se insertan siempre entre paréntesis, como en el cuerpo del artículo, y los datos bibliográficos completos deben aparecer en el apartado «Bibliografía».

2.5. Abreviaciones frecuentes

Siempre que sea posible, se desarrollarán en el texto las abreviaciones. En el caso de referencias y reiteraciones, se emplearán las siguientes indicaciones:

- Referencias a la autoría de una obra: ed.; trad.; coord.; pról.; intr.; *et al.* (y otros); s.e. (sin editor); s.f. (sin fecha); s.l. (sin lugar); s.n. (sin nombre [de autor]); s.p. (sin página).
- Referencias a otras obras: ver/véase/véanse; comp.
- Referencias a diccionarios: s.v. (*sub voce*).
- Volumen, página y línea: t. (tomo); vol. (volumen); ms. (manuscrito), mss. (manuscritos); pl. (pliego); p. (página); pp. (páginas); y ss. (y siguientes), f. (folio); ff. (folios) (nunca fo., fº, fos., fols); r (recto); v (verso); vv. (versos); h. (hoja/s); lín. (línea); [...] (omisión). Ejemplos: vol. I, t.1; pp. 234-235; f. 30r-v; ff. 25r-26v; h. 16r.
- Nunca se abrevian años o números de páginas; ejemplo: 2012-2013, no 2012-13.
- Tamaños: 12.º (dozavo); 16.º (dieciseisavo); 4.º (cuarto); 8.º (octavo); fol. (folio).
- En lo posible, no deben emplearse indicaciones de otros sistemas de citación: *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.*, *id.*, *ibid.*, *supra*, *infra*, *passim*.

3. ENVÍO Y PROCESO DE EVALUACIÓN

Las colaboraciones recibidas se someterán a un proceso de evaluación anónima, realizada por dos especialistas de prestigio en el área (*peer-review*). Todos los artículos publicados habrán superado esta revisión por «doble ciego». El original que no se adapte a las normas se devolverá a su autor para que lo modifique; también se enviarán las indicaciones de los evaluadores orientadas a la mejora de los trabajos.

Los autores seguirán las normas editoriales y de estilo de *Edad de Oro* y someterán a evaluación sus artículos a través de la aplicación habilitada por el Servicio de Publicaciones de la UAM:

<<https://revistas.uam.es/edadoro/about/submissions#onlineSubmissions>>

o enviándolos por correo electrónico a:

mariajesus.zamora@uam.es

El envío de los textos implica la total aceptación de las normas y criterios de la revista, así como la cesión de derechos para la publicación en papel y electrónica.

En la corrección de las pruebas no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores contarán con un plazo máximo de siete días para hacer las modificaciones, que preferentemente se harán sobre PDF y se añadirán con la herramienta de Adobe: *RESALTAR TEXTO* > (DOBLE CLICK) > *AÑADIR COMENTARIO*.

NÚMEROS PUBLICADOS

EDAD DE ORO I

Madrid, UAM, 1982, 105 pp.

EDAD DE ORO II

Los géneros literarios

Madrid, UAM, 1983, 215 pp.

EDAD DE ORO III

Los géneros literarios: prosa

Madrid, UAM, 1984, 309 pp.

EDAD DE ORO IV

Los géneros literarios: poesía

Madrid, UAM, 1985, 235 pp.

EDAD DE ORO V

Los géneros literarios: teatro

Madrid, UAM, 1986, 311 pp.

EDAD DE ORO VI

La poesía en el siglo XVII

Madrid, UAM, 1987, 285 pp.

EDAD DE ORO VII

La literatura oral

Madrid, UAM, 1988, 285 pp.

EDAD DE ORO VIII

Iglesia y literatura.

La formación ideológica de España.

Homenaje a Eugenio Asensio

Madrid, UAM, 1989, 226 pp.

EDAD DE ORO IX

Erotismo y literatura

Madrid, UAM, 1990, 346 pp.

EDAD DE ORO X

América en la literatura áurea

Madrid, UAM, 1991, 245 pp.

EDAD DE ORO XI

San Juan de la Cruz

y fray Luis de León y su poesía.

Homenaje a José Manuel Blecua

Madrid, UAM, 1992, 251 pp.

EDAD DE ORO XII

Edición, transmisión y público

en el Siglo de Oro

Madrid, UAM, 1993, 410 pp.

EDAD DE ORO XIII

Francisco de Quevedo y su tiempo

Madrid, UAM, 1994, 240 pp.

EDAD DE ORO XIV

Lope de Vega

Madrid, UAM, 1995, 328 pp.

EDAD DE ORO XV

Leer El Quijote

Madrid, UAM, 1996, 216 pp.

EDAD DE ORO XVI

El nacimiento del teatro moderno

Madrid, UAM, 1997, 343 pp.

EDAD DE ORO XVII

El mundo literario del Madrid de los Austrias

Madrid, UAM, 1998, 247 pp.

EDAD DE ORO XVIII

Felipe II: medio Siglo de Oro

Madrid, UAM, 1999, 239 pp.

EDAD DE ORO XIX

Poética y retórica

en los siglos XVI y XVII

Madrid, UAM, 2000, 322 pp.

EDAD DE ORO XX

Revisión de la novela picaresca

Madrid, UAM, 2001, 322 pp.

EDAD DE ORO XXI

Libros de caballerías:

textos y contextos

Madrid, UAM, 2002, 549 pp.

EDAD DE ORO XXII

Música y literatura

en los Siglos de Oro

Madrid, UAM, 2003, 508 pp.

EDAD DE ORO XXIII

La lengua literaria

en los Siglos de Oro

Madrid, UAM, 2004, 473 pp.

EDAD DE ORO XXIV

La tradición clásica

en los Siglos de Oro

Madrid, UAM, 2005, 481 pp.

EDAD DE ORO XXV

El Quijote

cuatrocientos años después

Madrid, UAM, 2006, 615 pp.

EDAD DE ORO XXVI

La mujer en la literatura áurea

Madrid, UAM, 2007, 363 pp.

EDAD DE ORO XXVII

Magia y ciencia

en la literatura áurea

Madrid, UAM, 2008, 463 pp.

EDAD DE ORO XXVIII

Imprenta manual

y edición de textos áureos

Madrid, UAM, 2009, 463 pp.

EDAD DE ORO XXIX

Literatura hispanoamericana

y Edad de Oro

Madrid, UAM, 2010, 343 pp.

EDAD DE ORO XXX

Treinta años de Edad de Oro

Madrid, UAM, 2011, 443 pp.

EDAD DE ORO XXXI

Hacia la ilustración.

De Carlos II al primer Felipe V

Madrid, UAM, 2012, 400 pp.

EDAD DE ORO XXXII

El romancero en los Siglos de Oro

Madrid, UAM, 2013, 432 pp.

EDAD DE ORO XXXIII

Novela corta áurea

Madrid, UAM, 2014, 480 pp.

EDAD DE ORO XXXIV

Teresa de Ávila y otros temas

Madrid, UAM, 2015, 276 pp.

EDAD DE ORO XXXV

Miguel de Cervantes

y otros temas

Madrid, UAM, 2016, 298 pp.

EDAD DE ORO XXXVI

Alonso de Castillo Solórzano

y otros temas

Madrid, UAM, 2017, 292 pp.

EDAD DE ORO XXXVII

Varia

Dedicado a Antonio Rey

Madrid, UAM, 2018, 318 pp.

«MUJER E INQUISICIÓN EN LAS LETRAS ÁUREAS»

Presentación, MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

ALBERTO ORTIZ (Universidad Autónoma de Zacatecas – México)

La comprensión mágica de la feminidad. Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas

VÍCTOR M. PUEYO ZOCO (Temple University – Philadelphia, PA, EE.UU.)

El escándalo de La Celestina: magia y acumulación primitiva en la España del holocausto (1486-1507)

REBECA SANMARTÍN BASTIDA (Universidad Complutense de Madrid – ITEM)

Un episodio en la vida de la visionaria Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI

BEATRIZ MONCÓ (Universidad Complutense de Madrid)

Beatas y posesión demoníaca: contramodelos femeninos e Inquisición

ROCÍO PÉREZ-GIRONDA (Universidad Autónoma de Madrid)

Cartas contra las obras de santa Teresa de Jesús

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO (Universidad Autónoma de Madrid)

El cuerpo y su identidad en la mentalidad áurea

JOSÉ MANUEL PEDROSA (Universidad de Alcalá)

Hechiceras de Cervantes, Faustos hispanos y rosas de invierno

HENAR PIZARRO LLORENTE (Universidad Pontificia Comillas – IULCE)

Mujer y matrimonio. El interés de la Inquisición por la persecución de la bigamia

JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN (Universidad Autónoma de Madrid – IULCE)

La Inquisición contra la bigamia: en defensa del orden social

SONIA PÉREZ-VILLANUEVA (Universidad de Lesley – Cambridge, MA, EE.UU.)

Las mujeres criptojudías en la primera mitad del siglo XVIII: recuperación histórica e Inquisición

MANUEL PÉREZ (Universidad Autónoma de San Luis Potosí – México)

Doble ejemplaridad de la mujer en discursos religiosos novohispanos del siglo XVII

ROBIN ANN RICE (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla – México)

Reconimientos femeninos en la Nueva España y su papel como cárceles para mujeres marginadas

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA Y RÓMULO RAMÍREZ DAZA (Universidad Panamericana / Guadalajara – México)

El pensamiento alumbrado de Ana de Zayas y su relación con Manuel Fernández de Santa Cruz

CLAUDIA CARRANZA (El Colegio de San Luis – México)

De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio novohispano

GRACIELA RODRÍGUEZ CASTAÑÓN (Universidad Autónoma de Zacatecas – México)

Mujer y magia amorosa en Zacatecas durante el siglo XVIII

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO Y SONIA IBARRA VALDEZ (Universidad Autónoma de Zacatecas – México)

Crítica y ¿defensa? de las mujeres en un «Sermón» satírico novohispano prohibido por la Inquisición (1795)

ANA MARÍA DÍAZ BURGOS (Oberlin College – Ohio, OH, EE.UU.)

Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): Retracciones, espacios carcelarios y tortura

MARTA ORTIZ CANSECO (Universidad Internacional de La Rioja)

Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina

MARTINA VINATEA (Universidad del Pacífico – Perú)

Se busca santa para próximo altar. Luisa Benites y sus luchas contra el demonio

NATALIA URRÁ JAQUE (Universidad Andrés Bello – Chile)

Mestizaje mágico en la ciudad. Intercambios, apropiaciones y recepciones.

El proceso inquisitorial contra María Flores «la llana candela», 1699-1709

RESEÑAS



Universidad Autónoma
de Madrid

Edad de Oro. Revista de Filología
Hispánica. Vol. XXXVIII (2019).

ISSN: 0212-0429 – ISSNE: 2605-3314
Universidad Autónoma de Madrid

