



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**LA CONJURACIÓN DEL GRANIZO
LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SUPERSTICIÓN EN EL ARZOBISPADO DE
MÉXICO, SIGLO XVIII**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN HISTORIA**

**PRESENTA:
ANA KAREN LUNA FIERROS**

**TUTOR:
DR. GERARDO LARA CISNEROS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2016

ÍNDICE

Índice	2
Agradecimientos	3
Introducción	6
Superstición en la Nueva España. Balance historiográfico	16
Enfoque y método. Una mirada comparativa	21
Capítulo 1. La superstición en el mundo católico occidental	27
1.1 La superstición en la Península Ibérica (Siglos V-XVII)	27
1.1.1 La construcción teológica de la superstición.....	28
1.1.2 La superstición como traición	31
1.1.3 La Inquisición. Superstición y herejía en España	34
1.2 La superstición en Nueva España (Siglos XVI-XVII)	39
1.2.1 Evangelización e idolatría	40
1.2.2 Inquisición en el Nuevo Mundo	45
1.2.3 Los instrumentos contra los supersticiosos	49
Capítulo 2. La superstición de la conjuración del granizo	56
2.1 Exorcistas y conjuradores de nublos. España	56
2.2 Los arrojadores de la lluvia y el granizo. <i>Teciuhltlazque</i> y <i>quiauhltlastle</i> en el Altiplano Central .	66
2.3 De <i>teciuhltlazque</i> a conjuradores de granizo. Nueva España	72
Capítulo 3. La legislación frente a la superstición en el Arzobispado de México, siglo XVIII ..	83
3.1 Legislación indiana contra los supersticiosos	83
3.2 La personalidad jurídica	92
3.3 Miserables y rústicos. La adaptación de privilegios castellanos a la realidad indiana	98
Capítulo 4. La conjuración de granizo en el Arzobispado de México. Siglo XVIII	106
4.1 Tribunales novohispanos contra la superstición de la conjuración del granizo. Siglo XVIII .	106
4.1.1 El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.....	107
4.1.2 El Provisorato de Fe de Indios y Chinos	116
4.1.3 Los tribunales seculares contra la superstición	126
4.2 La conjuración del granizo frente al Siglo de las Luces	128
4.2.1 Entre la cooperación y la cordialidad (1700-1748)	128
4.2.2 La pugna (1749-1771)	133
Conclusiones. Entre la incomprensión y el pragmatismo. Una dinámica institucional .	144
Fuentes consultadas	149

AGRADECIMIENTOS

Sería imposible haber llegado a este punto sin todo el apoyo que he recibido a lo largo de mi vida. No obstante, estos últimos dos años la presencia de mi familia ha sido fundamental para conseguir una meta más: mi maestría. Pero los logros fueron más allá, el conocimiento y la experiencia que adquirí en este tiempo fue enorme y a pasos agigantados.

Mi primer agradecimiento y reconocimiento es hacia mis padres, Pedro Luna y Rocio Fierros, difícilmente sería quien soy de no ser por ellos. Su amor, apoyo, dedicación, preocupación e interés por mí no tiene fin. A ti papá te debo tanto que me faltará tiempo para recompensarte por todo el amor y confianza que me das, eres mi fortaleza y mayor motivación, incluso ahora sigues pendiente de mí, eres mi todo. Mamá eres mi mejor amiga y cómplice, ¿qué hubiera hecho sin ti en todo este tiempo? Tus cuidados, mimos, consejos y preocupaciones me hicieron sentir la persona más amada en todo el mundo; eres un ejemplo para mí, no tengo con que agradecerte tu amor. Sin duda mis hermanas han sido parte fundamental en mi vida pues la han enriquecido con sus risas, sus ocurrencias, sus consejos, lágrimas, incluso nuestras peleas me han enseñado a valorar estos hermosos regalos que mis papás me dieron. Las amo mucho Jessy y Karla. También para mis pequeños sobrinos, Diego y Erick, está dedicada esta tesis pues sin sus risas y sus hermosas caritas mi vida no sería igual.

Mención especial merece mi marido, Fredy, que desde hace mucho tiempo camina junto a mí, ¡ya 8 años! Es mi apoyo y con su amor y entusiasmo me motiva a seguir adelante; en estos meses su sacrificio y entrega han sido excepcionales, gracias a él esta investigación llegó a su conclusión, sus desvelos y cansancio me mostraron que el amor lo puede todo. Esta tesis es tuya, te amo mucho. No tengo más que agradecerte por todo lo que haces por mí. Y no puede faltar Angie, ese pequeño ser que siempre, sin importar que lo pase o de que tan mal humor esté, está conmigo, me espera, me sigue a todas partes y siempre se alegra al verme. Gracias por darme tanto amor y hacerme muy feliz, espero que sigas conmigo durante mucho tiempo.

Otra parte fundamental en esta investigación y de mi formación han sido mis profesores. El principal y más importante es el Dr. Gerardo Lara Cisneros, mi principal guía, sus consejos, motivación y cariño han sido de suma importancia para mí, gracias por todo, por cuidarme, quererme y orientarme en estos caminos de la historia. Mención especial merece el Dr. Jorge Traslosheros de quien aprendí los difíciles pero interesantes caminos de la historia judicial, nunca voy a olvidar sus clases tan divertidas y, sobretodo, el interés que mostró desde el principio en

Agradecimientos

esta investigación, así como el compromiso y dedicación que tuvo en su lectura y revisión. La clase del Dr. Felipe Castro fue profunda e interesante, gracias por sus consejos y aceptar leer mi trabajo, sobretodo, con la premura de tiempo; de igual forma, gracias por permitirme ser su asistente de investigación. Al Dr. Ivan Escamilla le agradezco enormemente su disposición para ser de nuevo mi sinodal y, además, por su rápida lectura y sus siempre interesantes y eruditas observaciones que una vez más enriquecieron enormemente el texto. Una mirada siempre interesante y profunda del mundo inquisitorial me fue aportada por el Dr. Gabriel Torres quien, aparte de ser un querido amigo, me compartió un valioso expediente que contribuyó notablemente a la tesis e hizo un notable esfuerzo para leer esta tesis. A todos ellos muchísimas gracias por su empatía y apoyo, sé que dentro del mundo académico tienen mil cosas que hacer y aun así se dieron tiempo para revisar, de manera muy rápida, mi investigación.

Sin duda una de las clases que más disfruté fue la de la Dra. Pilar Martínez, gracias por su exigencia y buenos consejos, además de brindarme su amistad. El Dr. Rodolfo Aguirre también es un notable docente cuyas excelentes clases y atinados comentarios nutrieron esta tesis desde sus orígenes. Un profesor excepcional y excelente amigo es el Dr. Roberto Martínez cuyos comentarios sobre graniceros perfilaron esta investigación, gracias.

Esta aventura que significó mi maestría se vio enriquecida gracias a mis amigos. Cómo olvidar esas sesiones de seminario donde entre risas y sarcasmos nos divertíamos viendo sufrir a aquel pobre que le tocaba presentar los avances de su investigación. Carlos con sus ecuánimes comentarios siempre aportaba algo inteligente; Cuauhtémoc y sus derroteros por la historia de las mentalidades nos llevaba a debates muy entretenidos; Octavio no podía evitar encontrar “dedazos” en mis avances poniendo de manifiesto que lo había terminado de escribir en la madrugada; mi querido Mario solía ser mordaz y cruel pero muy divertido; Alan siempre se motivaba con nuestras discusiones lo que resultaba en ingeniosos y divertidos dibujos; las recomendaciones bibliográficas corrían a cargo de Víctor así como sus constantes sugerencias para llevar nuestras tesis hacia lo económico y Atzin con sus aportes acerca del derecho indiano y cuestiones paleográficas. A todos ellos muchísimas gracias por los bellos momentos que pasé a su lado. No puedo dejar de mencionar a Kharo que pronto se incluyó en este loco grupo y que con sus risas, sarcasmo y buen juicio se ha convertido en una excelente amiga.

En el terreno de las buenas amigas tengo que mencionar a dos, la primera de ellas es Inés, cuya amistad fue totalmente inesperada pero por eso más hermosa. Esta tesis fue escrita es su

Agradecimientos

compañía, aunque a distancia; nunca olvidaré esas madrugadas donde ambas compartíamos las desventuras de nuestra situación a través de “face”, gracias por estar ahí, te quiero. La segunda, y no por ello menos importante, es Alfa quien desde hace tiempo me honra con su amistad, siempre apoyándome, motivándome y echándome flores, ella es la prueba de que no importa la distancia, siempre está ahí con su buen humor, su sonrisa y picardía para alegrar mi vida, gracias por todo.

Afortunadamente durante este lapso de tiempo puede conocer a muchas personas, varias de las cuales llegaron para quedarse. Laura, Alina, Ericka, Alberto y Ro han sido excelentes amigos que me han brindado un apoyo excepcional durante estos últimos meses; gracias por quererme, motivarme y hacer que esta última fase de la investigación fuera tolerable. No puedo dejar de mencionar a mis alumnos de la Universidad del Valle de México, campus Texcoco, quienes sin saberlo me enseñaron mucho, más de lo que yo esperaba, no sólo en el ámbito laboral sino también en el personal, me dieron una importante lección de vida, gracias a ellos esta investigación tomó otro matiz.

No puedo dejar de mencionar los apoyos económicos que recibí a lo largo de este tiempo y que hicieron posible la conclusión de esta tesis. Primero agradezco a la Coordinación de Estudios de Posgrado (CEP) por otorgarme la beca para realizar mis estudios de maestría así como los dos apoyos que me brindaron para viajar a España, el primero para hacer una estancia de investigación y el segundo para participar en un Simposio. También agradezco a Palabra de Clío, A.C. por los frecuentes apoyos para asistir a congresos y coloquios así como la beca que me brindaron para la conclusión de la tesis, además me permitieron formar parte de su asociación y conocer personas extraordinarias que me han brindado su apoyo y cariño, gracias.

Esta investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, Proyecto IG400115 Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica Virreinal.

Amor, amistad, confianza, motivación, perseverancia y paciencia fueron los factores esenciales para que alcanzara un objetivo más en mi vida. Esta maestría es un paso más que me llena de felicidad pero no por el mero logro académico sino porque mi familia, amigos y personas muy valiosas formaron parte de él y espero que sigan acompañándome muchos años más. Mis más sinceros agradecimientos a todos ustedes.

INTRODUCCIÓN

Al unirse la tradición occidental católica con la india americana y, posteriormente, la negra, múltiples prácticas culturales fueron asimiladas, reinterpretadas y adaptadas dando como resultado la conformación de nuevas religiosidades, que ya no eran ni indias ni occidentales. En este mosaico de creencias y prácticas la Iglesia novohispana reconoció a varias de éstas como supersticiones, tal fue el caso de la conjuración de granizo. Las personas a quienes se les acusó de tales prácticas se les conocieron, dentro de sus ámbitos locales, como conjuradores de granizo, pero para las autoridades eclesiásticas del siglo XVIII fueron supersticiosos.¹

En el Arzobispado de México la conjuración de granizo fue una práctica realizada y compartida por varios individuos que, pese a convivir día a día, fueron clasificados de acorde a una “calidad”²; por ende, en caso de cometer alguna transgresión, la legislación actuó conforme a la personalidad jurídica que le correspondiera a cada persona y, si el delito era contra la fe, ésta era turnada a un tribunal específico; así, los indios estuvieron bajo la jurisdicción del Arzobispo a través del Provisorato de Fe de Indios y Chinos;³ mientras que, el resto de la población, es decir, españoles, mulatos, mestizos, etc., pertenecieron al Tribunal del Santo Oficio.

El interés de esta investigación se centra en explicar la manera en la cual las autoridades eclesiásticas actuaron frente a los conjuradores de granizo en el Arzobispado de México durante el siglo XVIII con base en la diferenciación que hicieron de los individuos acusados de cometer dicha transgresión pues, como veremos, jurídicamente no se podía castigar de la misma forma, por ejemplo, a un indio que a un español. Por otra parte, parto del supuesto que la conjuración de

¹ Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

² La “calidad” fue un término utilizado en la época que se refería a la clasificación que se hacía de los individuos según su nacimiento y los orígenes de sus padres; aunque en la cotidianidad la sociedad concebía la calidad de las personas a partir de factores socioculturales como el nivel económico, la posición social y el trabajo u oficio desempeñado. De esta manera, la calidad de un individuo era el resultado final, y no siempre duradero, del nacimiento, de la opinión de sus interlocutores y de las actuaciones personales. En: Raffaele Moro Romero, “Las señas de los novohispanos. Descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (siglos XVI-XVIII)”, en: Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, p. 47.

³ En el Arzobispado de México, el Tribunal de la Audiencia Episcopal fue el medio a través del cual se impartió justicia. Dentro de este tribunal existieron diversos juzgados que atendieron materias específicas, por ejemplo: el de testamentos, el de capellanías y obras pías, el de la haceduría y el de indios. El Juzgado de Indios estuvo encabezado por el juez provisor de indios. Entre las competencias de este juzgado se encontraban aquellos asuntos relacionados con el amancebamiento, el matrimonio, el concubinato, la moral sexual, el control de la disciplina y las costumbres, así como los delitos contra la fe, estos últimos eran atendidos en conjunción con el obispo. En: Antonio Rubial Antonio (coord.), *La iglesia en el México colonial*, México, UNAM-BUAP, Ediciones EyC, 2013, pp. 74-87.

granizo se construyó como un delito a partir de los principios teológicos, la legislación novohispana y las múltiples adaptaciones que se hicieron de ésta derivadas del contexto y la población. De esta manera, el proceso judicial conjuntaba principios teológico-jurídicos y los aplicaba a partir de los casos específicos, es decir, la existencia del delito dependía del criterio y arbitrio del juez.⁴

La construcción cultural de la superstición fue un proceso mediante el cual el clero regular y secular reinterpretaron las prácticas meteorológicas de los naturales a partir de su particular tamiz cultural. Por tanto, nombraron lo desconocido con base en sus experiencias previas; así, los *teciuhlazque* del Altiplano Central fueron considerados conjuradores de nublitos a la manera en que se conocían en la Península Ibérica. Por supuesto, no correspondían a la misma práctica, sin embargo, este proceso de conocimiento natural fue empleado en los nuevos territorios para poder entender cuestiones similares a las del Viejo Mundo; por tanto, la conjuración de granizo fue demonizada y transformada en una superstición.

La preocupación de la Iglesia por controlar las diversas expresiones de la superstición derivó en la producción teológica e incluso jurídica de varios textos que intentaron esclarecer y normar este tipo de prácticas. Así, la superstición no sólo podía ser considerada un pecado sino también un delito; cuando entraba en esta categoría pasaba a ser una práctica juzgada, en la mayor parte de los casos, por algún tribunal eclesiástico;⁵ sin embargo, en la Nueva España existieron adecuaciones a esta legislación pues presentó características distintas al Viejo Mundo.⁶ Una de las mayores diferencias tuvo que ver con los naturales; puesto que, su presencia significó la creación de una legislación propia que atendiera las necesidades y condiciones específicas de este grupo.

Aunque esta legislación resultaba clara en cuanto a la forma de proceder frente a los supersticiosos, su aplicación práctica no siempre lo fue ya que, en algunas ocasiones, las competencias de ambos tribunales, Provisorato e Inquisición, llegaron a empalmarse pues el sólo hecho de definir la calidad del reo resultó un arduo proceso; incluso hubo casos donde se dificultó

⁴ David Tavárez, "Idolatry as ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico", en: *Journal of Early Modern History*, 6, pp. 114-139.

⁵ Cabe señalar que de acode a la naturaleza del delito podía ser juzgada incluso por ambos tribunales, es decir, el eclesiástico y el civil, a estos casos se les conoció como de fuero mixto o *mixti fori*. Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 127-141.

⁶ Las Indias se normaron por el Derecho Indiano, que fue aquel que se creó dentro y fuera de las Indias, y para las Indias. Véase Faustino Martínez Martínez, "Acerca de la recepción del *ius commune* en el derecho de indias: notas sobre las opiniones de los juristas indianos", en: *Anuario mexicano de historia del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Derecho, México, N. 15, 2013, 447-523 pp.

clasificar a un individuo como mulato o indio lo que se tradujo en problemas a la hora de turnarlo a un tribunal. Finalmente, se encuentran una serie de cuestiones relacionadas con la legislación y el proceder jurídico de ambos tribunales, puesto que, se tenía que definir, en ambos casos, que tipo de superstición era, si había sido por ignorancia o por pertinacia o si había llegado al escándalo, es decir, si había afectado a otras personas; también se tenía que tomar en cuenta los atenuantes de responsabilidad, que si bien comúnmente actuaban en favor de la personalidad jurídica del indio pues lo consideró miserable, rudo y neófito, eso no quiere decir que para la población no-india no hayan aplicado algunos de estos atenuantes como, por ejemplo, la condición de miserables.

Esta investigación pretende aportar elementos para la discusión en torno a las dinámicas institucionales, sobre todo eclesiásticas, frente a la sociedad novohispana y las intenciones de éstas por normar la vida cotidiana, especialmente sobre aquellas prácticas devocionales consideradas supersticiones. A partir del ejemplo de la conjuración de granizo se ofrecerá un panorama sobre la forma en la que el Provisorato de Fe y el Santo Oficio se enfrentaron a un mismo delito; así como la manera en la cual se procedía y juzgaba dependiendo de la personalidad jurídica que se le otorgara al individuo. También se explicará cómo se relacionaron ambos tribunales, a lo largo del siglo XVIII, sobre todo, cuando tuvieron que atender casos que involucraron a personas de diversa calidad pues, en la cotidianidad, esta población convivía y compartía códigos culturales que le permitía creer en personas capaces de controlar el granizo y la lluvia.

El espacio y tiempo de esta investigación se concentra en el Arzobispado de México durante el siglo XVIII, aunque para poder realizar una explicación más completa abordaré asuntos ocurridos en lugares tan lejanos en tiempo y espacio como la Europa medieval del siglo XII, todo en función de identificar elementos que expliquen los procesos acaecidos en el siglo XVIII novohispano. El Arzobispado de México es la delimitación geográfica, puesto que fue una unidad político-administrativa de carácter eclesiástico en tanto que marcó pautas de legislación y gobierno de la Iglesia; sin embargo, no se puede olvidar que esta delimitación territorial fue bastante heterogénea. Comprendía una vasta extensión de tierra que abarcaba, de costa a costa, parte de Tampico hasta Acapulco. Dicha franja se extendía por los actuales estados de Veracruz (algunas partes del norte), San Luis Potosí (parte oriental), Guanajuato (nororiente), Querétaro

(oriente y sudoeste), Hidalgo, Distrito Federal, Estado de México, Morelos y la mayor parte de estado de Guerrero; lo cual se traduce en una extensión territorial de 116,090km².⁷

El Obispado de México se erigió el 13 de octubre de 1525;⁸ el obispo fue la cabeza del gobierno eclesiástico y juez en los casos tocantes a la fe y a la moral de la población.⁹ La ciudad de México fue el corazón del Arzobispado de la misma forma que lo fue del poder temporal pues, a partir de 1535, el virrey también gobernó desde allí. El 31 de enero de 1545 dicho territorio se constituyó en arzobispado¹⁰ y la primera persona en detentar dicho cargo fue el obispo fray Juan de Zumárraga, aunque sólo lo hizo nominalmente pues murió al poco tiempo de ser designado arzobispo. Alonso de Montúfar fue, en término pragmáticos, el primer arzobispo de México; bajo su gestión se comenzó a consolidar la presencia del clero diocesano en las tierras dominadas, hasta entonces, por los mendicantes.¹¹ Por otra parte, también marcó los límites territoriales que debía tener el arzobispado, entrando en disputa con algunos obispos, especialmente con el de la diócesis de Michoacán;¹² no obstante, a lo largo de los tres siglos de vida colonial dichos límites se vieron modificados. [Véase Mapa 1]

La administración religiosa del Arzobispado de México se encontraba dividida en curatos y doctrinas, los primeros administrados por clérigos, mientras que las segundas se encontraron bajo el cuidado del clero regular, especialmente por las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín. Durante la primera mitad del siglo XVIII, la división secular, es decir en curatos, comprendía ochenta y ocho curatos.¹³ En cuanto a la administración regular el Arzobispado circunscribía 168 doctrinas bajo el cuidado de los frailes. Pero después de 1749 la situación cambió considerablemente pues con la orden de secularización de doctrinas la mayoría de éstas pasaron a manos del clero secular.

⁷ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del Siglo XVIII*, Vol. I, trad. Óscar Mazarín Gómez y Paul Kersey, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999.

⁸ Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, pról. de Ma. del Carmen Velázquez, Trillas, Literatura Mágica, 1992, p.28.

⁹ El arzobispo y el obispo podían conocer de delitos contra la moral de los españoles, pero en cuestiones tocantes a la fe era el Santo Oficio el que se hacía cargo. Cabe señalar que los asuntos de bigamia, cometidos por españoles, también eran conocidos por la Inquisición.

¹⁰ Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*

¹¹ Alonso de Montúfar, *Descripción de Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, J.J. Terrazas e hijas imps., 1897, p. 303

¹² *Ibíd.*, p. 20.

¹³ Cabe señalar que esta situación cambió considerablemente a raíz de la secularización que se llevó a cabo durante la gestión del arzobispo Manuel Rubio y Salinas. William Taylor incluye una lista de los curatos y su división de acorde a sus ingresos en fechas posteriores a las que me refiero en este apartado. Vol. II.



Mapa1. Arzobispado de México, siglo XVIII¹⁴

La población del Arzobispado de México se compuso por una diversidad étnica muy amplia, aunque la mayoría fueron naturales pese a la debacle demográfica.¹⁵ Según Gibson, la principal causa de mortalidad entre los indios fue la enfermedad epidémica y no la explotación laboral por parte de los españoles, como se había creído. Las epidemias más graves se produjeron en los

¹⁴ José Antonio Alzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico del Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes dispuestos de orden del Yllustrísimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buytron dignissimo arzobispo de esta santa Yglesia Metropolitana*, 1767.

¹⁵ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 186.

periodos de: 1545-48, 1576-81 y 1736-39.¹⁶ Aun así las epidemias menores también causaron estragos en zonas delimitadas; durante el siglo XVI y XVII la despoblación continuo. En 1519 había 1, 500,000 indios, a mediados del XVII se redujo a 70 mil, para finales de la época colonial aumentó aproximadamente a 275 mil. El punto más bajo de este sector fue en la segunda mitad del siglo XVII. La principal causa de esta decadencia fueron las epidemias, pues los indios no tenían ningún tipo de inmunidad para las nuevas enfermedades traídas por los españoles. Al parecer la lenta recuperación de la población india en el centro de México se debió, precisamente, al fortalecimiento de su resistencia a las enfermedades del Viejo Mundo. Hacia el siglo XVIII la cuestión se complicó aún más, puesto que, los cambios demográficos y la movilidad poblacional contribuyeron a esta situación; la antigua separación entre repúblicas, de indios y de españoles, había quedado atrás, en los pueblos la población estaba compuesta, en su mayoría, por españoles, mestizos y mulatos.

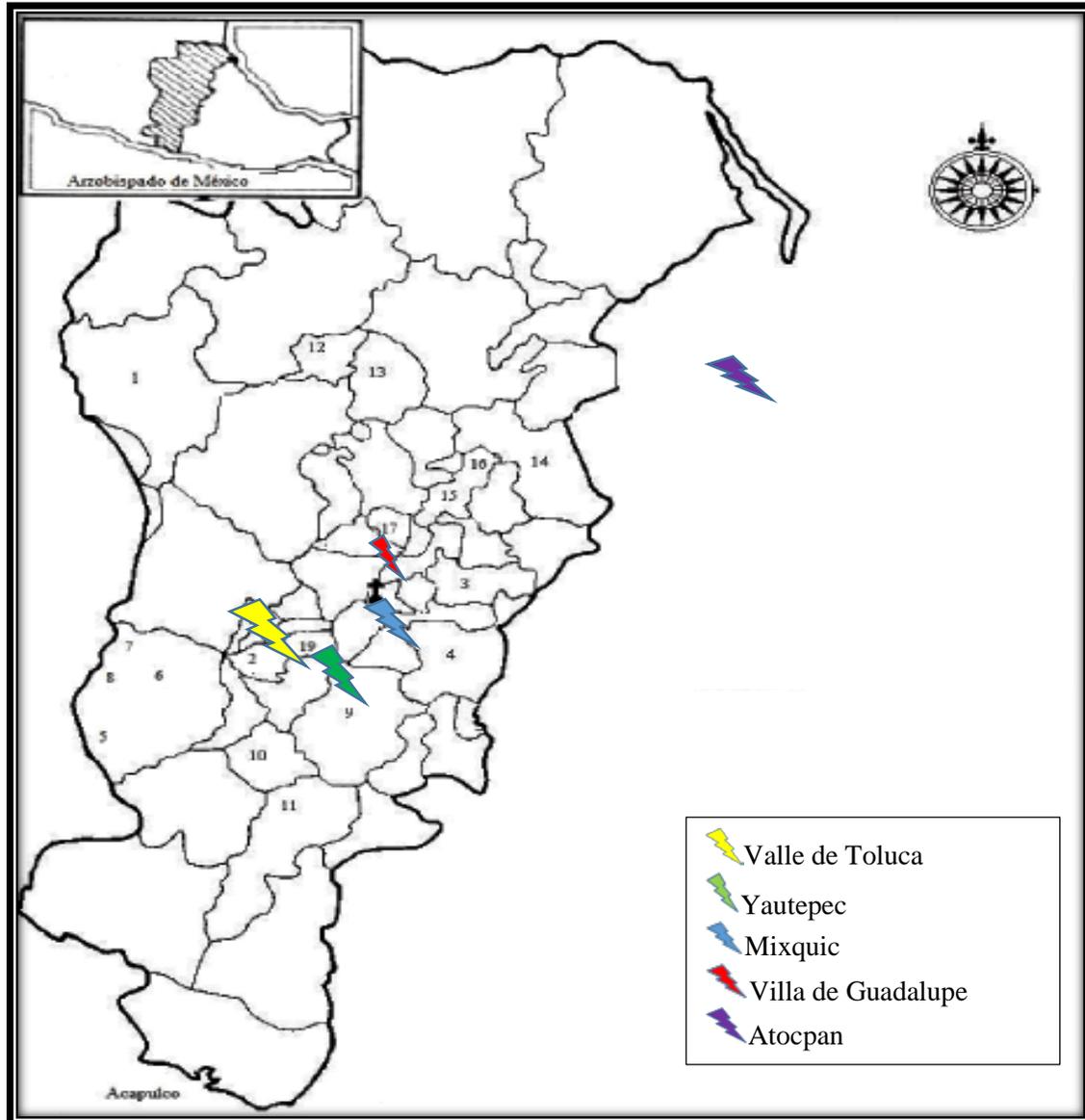
La extensión del Arzobispado abarcó un sinfín de regiones, climas, poblaciones, lenguas, costumbres, etc., lo cual hacía que el control de tan vasto territorio fuera complejo.¹⁷ Dentro de esta amplia variedad de escenarios la práctica de la conjuración de granizo se localizó en algunos lugares particulares del Arzobispado de México, sobre todo cercanos a elevaciones montañosas, por ejemplo, el Volcán Popocatepetl y el Nevado de Toluca (*Véase* Mapa 2); lo cual no significa que dicha práctica sólo se localizara en estos puntos, aunque es posible que sólo se haya presentado en lugares similares debido a las concepciones que se tenían, sobre todo de tradición indígena, acerca de la importancia de las montañas en la conformación de las nubes y el granizo. Por otra parte, he señalado estos lugares porque la documentación así lo refiere, pero aún falta mucho por explorar y tal vez aparezcan más referencias que me lleven a ubicar esta práctica en otros lugares; lo cual no sería extraño si hoy en día vemos que se sigue practicando aunque, como antes mencioné, en elevaciones, por ejemplo en el cerro del Tepozteco.

La conjuración de granizo estuvo totalmente relacionado a las cuestiones meteorológicas. Debemos considerar que las sociedades agrícolas del Antiguo Régimen subsistían, en su mayoría, de las cosechas, otras actividades como el comercio, la ganadería o la pesca eran complementarias, por tanto una granizada podía quemar el maíz y ocasionar graves estragos para la población de la región. Si bien en algunos lugares se mantenía una agricultura de riego

¹⁶ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2003, (Colección América Nuestra Núm. 15), p. 139.

¹⁷ Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*

pensemos que lo común era la de temporal, así que la presencia de lluvias también era indispensable, pero si llovía demasiado los cultivos se perdían. Es decir, estas sociedades dependían de un frágil y delicado equilibrio natural que, de verse alterado, ponían en peligro la sobrevivencia del grupo.



Mapa 2. Ubicación territorial de los casos sobre conjuración de granizo en el siglo XVIII en el Arzobispado de México.¹⁸

¹⁸ Adaptado de: Salvador Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, en: *Historia crítica*, núm. 36, julio-diciembre, Universidad de los Andes, Colombia, 2008, p. 20.

La Nueva España, desde el siglo XVI, atravesó por serias crisis agrícolas, frecuentemente, acompañadas de epidemias, lo cual ocasionaba grandes pérdidas humanas. Hacia el siglo XVII estas crisis agrícolas pudieron estar relacionadas con los célebres motines de 1624 y 1692. El siglo XVIII no estuvo exento de dichas complicaciones; Enrique Florescano ha detectado, al menos, diez ciclos agrícolas cuyas puntas corresponden a diez crisis: 1724-25, 1730-31, 1740-41, 1749-50, 1759-60, 1771-72, 1780-81, 1785-86, 1801-02, 1809-10. De cierta manera, todas estuvieron relacionadas con sequías o, en el lado extremo, heladas que provocaron “escasez, carestía y hambre”.¹⁹

A partir de la información documental que poseo es posible señalar que los casos de conjuración de granizo no se encuentran enmarcados dentro de alguno de los ciclos que refiere Florescano, salvo el acaecido en 1761, quizá el de mayor impacto, pues estuvo mezclado con sospechas de idolatría y rebelión, lo cual propició una mayor atención por parte de las autoridades novohispanas. Esto nos hace pensar que la conjuración de granizo no fue una práctica excepcional que respondiera a casos de crisis, sino que la presencia de los conjuradores de granizo fue frecuente y cotidiana entre los pueblos, independientemente si había peligro de granizo, ausencia o exceso de lluvias, pues la labor de estos especialistas rituales fue fundamental para mantener el orden y evitar los desastres antes de que éstos se presentaran. Aun así, parece que tenían una calendarización de rituales pues según información proveniente de un expediente uno de los conjuradores se presentaba por el pueblo solo “en tiempos de aguas”.²⁰ Cabe señalar que las autoridades eclesiásticas novohispanas no pusieron en duda “los efectos reales” de estas prácticas, más bien se preocuparon por la causa del aparente éxito que estos conjuradores tenían para alejar el granizo o atraer la lluvia.

Temporalmente, la investigación se concentra en el siglo XVIII, específicamente en el periodo comprendido entre 1700 y 1771, a su vez lo he dividido en 2 partes. La primera corresponde a los años de 1700 a 1748 y tiene que ver con las primeras reformas borbónicas en materia eclesiástica y que coincide con las prelacías de José de Lanciego y Eguilaz y Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, los cuales se encargaron de sentar las bases para el fortalecimiento del episcopado, el cual se fue configurando como un importante apoyo de la Corona en sus intentos de centralización política. Estos cambios impactaron de manera desigual

¹⁹ Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los Problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Editorial ERA, 1976, p. 73.

²⁰ AGN, Inquisición, Vol. 1055, Exp. 14, 1769, f. 302.

en otras instituciones, lo que dependió de la amenaza o el apoyo que podían suponer para los intereses del rey; en este sentido, el Santo Oficio de la Inquisición atravesó por un periodo de reconfiguración a su interior intentaron conservar su posición dentro de la monarquía española, en la medida que pudieran demostrar su utilidad y funcionalidad como institución. Dentro de este contexto, en el arzobispado de México, las relaciones entre la curia y el Santo Oficio se mostraron cordiales y basadas en la cooperación, sin embargo, conforme el siglo avanzó la situación entre ambos se fue tensando.

En el segundo periodo, de 1749 a 1771, las reformas de la Corona llegaron a su punto más álgido, sobre todo con el ascenso al trono de Carlos III, lo que se tradujo en cambios más palpables en los territorios ultramarinos. En materia eclesiástica, dentro del arzobispado, los prelados Manuel Rubio y Salinas y Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón fueron encargados de concretar las políticas regalistas a partir de diferentes ángulos, ya fuera mediante la secularización de las parroquias, la promoción de escuelas de castellano, la vigilancia de las manifestaciones de religiosidad locales, etc. todo lo cual se vio cristalizado en el IV Concilio Provincial Mexicano.

Por otra parte, el Santo Oficio experimentó pugnas con la Corona mucho más fuertes debido a los intentos de centralización acordes al regalismo; en la Nueva España la situación no fue mejor pues la Inquisición tuvo que mostrar que seguía siendo funcional al rey a partir de su labor como cordón sanitario que evitaba el ingreso de ideas y textos “peligrosos” para el orden. En este contexto, una de mis hipótesis es que las relaciones entre el arzobispado y la Inquisición experimentaron momentos de confrontación debido a la reconfiguración de las dinámicas de poder experimentadas a raíz de todas las transformaciones que se dejaron sentir a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. La Inquisición acusó al Provisorato de invadir su jurisdicción, por su parte, el arzobispo parecía estar ejerciendo en pleno su potestad y seguir ganando terreno para fortalecer aún más su presencia e injerencia dentro del nuevo contexto borbón.

Por tanto, el siglo XVIII ofrece la posibilidad de una explicación dinámica pues existieron cambios en materia eclesiástica desde principios de dicha centuria y que se fueron acentuando conforme el siglo avanzó; hacia 1760 estas transformaciones fueron bastante notorias.²¹ En este sentido, una segunda hipótesis tiene que ver con el la modificación en el tratamiento hacia

²¹ Serge Gruzinski aborda estas cuestiones en: “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985.

prácticas y devociones locales pues las autoridades eclesiásticas las comenzaron a percibir como producto de la ignorancia, y no por influjo del demonio.²²

Conjuradores de granizo en el Arzobispado de México, 1710-1770					
Conjuradores de granizo	Año	Lugar	Calidad	Edad	Tribunal
José Lázaro	1710	Atocpan, Veracruz	Lobo/Mulato	50 años [aprox.]	Santo Oficio de la Inquisición [si se siguió el proceso]
Bartolomé Martín	1726	Metepec, Toluca	Indio	¿?	Provisorato de Fe de Indios y Chinos [si se siguió el proceso]
Nicolás Martín	1736	Zinacantepec, Toluca	Indio	Crecida edad	Provisorato de Fe de Indios y Chinos [si se siguió el proceso]
Ventura	1745	Tenago del Valle, Toluca	Indio	¿?	Provisorato de Fe de Indios y Chinos [no se siguió el proceso]
Gaspar de los Reyes	1745	San Lorenzo, Toluca	Indio	50 años	Provisorato de Fe de Indios y Chinos [no se siguió el proceso]
Antonio Pérez	1761	Yautepec, Morelos	Indio	Crecida edad	Provisorato de Fe de Indios y Chinos [si se siguió el proceso]
Nicolás	1769	Mixquic, Chalco	¿Indio?	¿?	Juez eclesiástico de Mixquic [no se siguió el proceso]
Manuel Mixpan	1769	Mixquic, Chalco	Lobo/Mulato	Entre 45 y 56 años	Santo Oficio de la Inquisición [no se siguió el proceso]
Joseph Rojas	1770	Hacienda de Guadalupe, Villa de Guadalupe	Lobo/Mulato	¿?	Santo Oficio de la Inquisición [no se siguió el proceso]

Cuadro 1. Los conjuradores de granizo en el Arzobispado de México, 1700-1771.²³

²² Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, Cap. 4.

²³ La información para elaborar este cuadro deriva de los siguientes expedientes: AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 489. Proceso del Santo Oficio contra José Lázaro, Atocpan, 1710; AGN, *Inquisición*, vol. 1176, exp. 4, fs. 75-76 v. Proceso del Santo Oficio contra Joseph de Rojas, Hacienda de Guadalupe, 1770; AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14; AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, disco, 11. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería. 1727; AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, disco, 15, rollo 15. Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San buenaventura, por supersticioso, embustero y espantador de granizo, 1736; AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, disco, 15, rollo 15. Sobre la celebración del Auto de fe del espantador de granizo y curandera, 1736; AHAM, Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indios, caja 62, exp. 2, disco 23, rollo 19. Declaración de Cayetano Pérez sobre Ventura, conjurador de granizo. 1745.

Superstición en la Nueva España. Balance historiográfico

La religiosidad novohispana en el siglo XVIII abarcó un amplio abanico de prácticas, rituales y creencias derivado de casi dos siglos de contacto entre las tradiciones mesoamericana, occidental y negra. El constante intercambio y convivencia cultural que se experimentó, con mayor claridad, en este siglo mostró que la diferencia entre lo indígena y lo español, o entre lo mulato y lo mestizo, era un asunto del cual se preocupaban las autoridades, puesto que, a nivel de lo cotidiano y lo local las divisiones entre lo indio y lo no-indio difícilmente operaban. Si bien hoy en día englobamos muchas de estas prácticas o manifestaciones religiosas en la categoría de “religiosidad” eso no significa que hace tres siglos significara lo mismo. Para los practicantes era su forma de vida y expresión de sus creencias; para las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, aquellas manifestaciones que se separaban levemente de la doctrina católica eran consideradas supersticiones, mientras que aquellas que se alejaban por completo eran herejías. La superstición se debe entender como una categoría muy amplia que incluyó a la idolatría, la hechicería, la adivinación y las vanas observancias.

Al respecto, la historiografía disponible para acercarnos a temas sobre la religiosidad y las supersticiones en la Nueva España es dispar pues resulta abundante en algunos rubros y en otros es escasa. En este sentido, el enfoque con el cual se han acercado a estas cuestiones también ha determinado la producción historiográfica pues la mayoría ha optado por estudiar sólo a algunos sectores de la población; por ejemplo, la mayoría de las investigaciones sobre hechicería se han volcado sobre las mulatas; mientras que, aquellas investigaciones acerca de la idolatría han echado mano de los expedientes sobre los naturales. Pero las preguntas surgen: ¿por qué no es frecuente encontrar a una mujer de calidad india acusada de hechicería?, más aún, ¿por qué no es usual encontrar expedientes sobre españoles acusados de idolatría? Las preguntas están planteadas, los expedientes existen, sólo falta ahondar más allá de las preguntas y enfoques hasta ahora puestos en práctica. Sin embargo, hay que señalar que la historiografía sobre las manifestaciones y prácticas religiosas es muy prolífica e interesante y en los últimos años ha crecido considerablemente.

Es digno de mencionar un primer gran acercamiento a estos temas hecho por célebre literato Julio Jiménez Rueda, director del Archivo General de la Nación, quien a mediados del siglo pasado ahondó en diversos temas de nuestra historia y uno de los que más le generó interés fue el de la religiosidad. Su curiosidad lo llevó a intentar emular una de las grandes obras de la

historiografía española, *Historia de los heterodoxos españoles*,²⁴ de Menéndez Pelayo, quien con magistral pluma y una impresionante consulta de archivos brindó una perspectiva muy amplia y completa sobre la historia de la heterodoxia española; así salió a la luz, en 1946, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*²⁵ y, con base en el gran repositorio documental del AGN, Jiménez Rueda logró reunir y clasificar una gran cantidad de documentación que dividió a lo largo de 22 capítulos. Cabe destacar que en esta obra se tomó en cuenta a personas de distinta calidad: indios, españoles, mestizos, mulatos, etc., por lo cual brinda información muy completa, sobre todo si consideramos que algunos de los documentos que él consulto ya no existen; sin embargo, carece de precisión en asuntos de carácter institucional lo que lleva al autor a generalizar o cometer algunas imprecisiones.

Al parecer este estudio no tuvo eco, pues hasta el momento no se cuenta con una obra similar; no obstante, existe una amplia variedad de investigaciones referentes al tema de la religiosidad, por lo cual, optaré por mencionar algunas obras que han tratado este tema, ya sea como tema central o tangencial, considerando primero aquellas relacionadas con individuos considerados no-indios, es decir, españoles, mulatas y mestizos y concluiré con las obras sobre la religiosidad indígena.

Es imposible hablar de transgresiones sin mencionar a la Inquisición, por lo que es importante destacar una de las obras pioneras sobre el tema: *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en México*, de José Toribio Medina precursor de los estudios sobre esta institución cuya revisión documental, bastante amplia, aportó un conocimiento general sobre el desarrollo del Santo Oficio en la Nueva España; así como los procesos y delitos que trató desde su instauración hasta su supresión, pero también advirtió sobre la existencia de un tribunal especial para indios en materia de fe.²⁶

Otra obra de carácter general sobre la Inquisición en Nueva España es la de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*,²⁷ quien estudia el periodo comprendido entre 1571 y 1700, hasta la fecha considerado el de mayor actividad de este tribunal. No obstante, pese a que los estudios sobre Inquisición son en extremo abundantes, no contamos con estudios sobre superstición, ya

²⁴ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, México, Porrúa, 1983.

²⁵ Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta universitaria, 1946.

²⁶ José Toribio Medina, *Historial del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª ed., México, CONACULTA, 2010, (Colección Cien de México).

²⁷ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

que la mayoría ha enfocado sus esfuerzos en las investigaciones sobre judaizantes, luteranos, libros prohibidos, blasfemias, solicitudes, etc. Más aún, para el siglo XVIII los temas se centran en la actividad política del tribunal y han dejado de lado el tema de la superstición.

Quizá uno de los temas más populares respecto a la religiosidad y la transgresión tiene que ver con la brujería y hechicería y, en la historiografía mexicanista, los estudios abundan. La mayoría son estudios de caso centrados, sobre todo, en las mujeres, por ejemplo el caso de las supuestas brujas de Coahuila y Nuevo León.²⁸ En algunos casos la mirada se ha fijado en el procedimiento inquisitorial pero, en otros casos, el interés ha estribado en las prácticas mágico-religiosas de estas mujeres, por ejemplo, son célebres los ejemplos aquellas acusadas de envenenar a sus esposos con bebidas de chocolate mezclado con sangre o con *toloache*, entre otros ingredientes.

Retornando al tema de la superstición, cabe destacar la labor del seminario coordinado por Mariana Maserá quien, desde el Instituto de Investigaciones Filológicas, ha sido la cabeza de “La otra palabra: literatura y cultura populares de la Nueva España”, cuyos resultados han desembocado en varios coloquios y diplomados, así como la publicación de tres obras: *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*,²⁹ *Literatura y culturas populares de la Nueva España*³⁰ y *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*.³¹ Los dos primeros libros son un conjunto de artículos que tocan diversos temas, desde los ensalmos, oraciones, libras, hasta bailes prohibidos, conjuros y brujerías. Entre los autores destacan Mauricio Beuchot, Araceli Campos Moreno, Aurelio González, Mariana Maserá y Patrick Johansson, quien realizó un importante aporte sobre la palabra indígena. No obstante, al ser una obra colectiva existe una disparidad entre los enfoques de dichos estudios pues varios de ellos abordan los expedientes desde una perspectiva filológica o literaria. En el caso del último libro, *Relatos populares...*, cabe señalar que su aporte consiste en ser una compilación de fragmentos

²⁸ Véase Cecilia López Ridaura, Berenice Granados y Claudia Carranza Vera, “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España.” *Revista de Literaturas Populares*, VII-2 (2007), pp. 207-225. López Ridaura, Cecilia. “Las brujas de Coahuila y el Demonio”, *Revista de Literaturas Populares* XI-2 (2011), pp. 239-273. Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México, Colegio de México, 2011. Aunque cabe señalar que la lista es mucho más amplia.

²⁹ Marina Maserá (coord.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, México, UNAM/Azul Editorial, 2002.

³⁰ Marina Maserá (coord.), *Literatura y culturas populares de la Nueva España*, México, UNAM/Azul Editorial, 2004.

³¹ Marina Maserá (coord.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.

provenientes de diversos expedientes inquisitoriales sobre prácticas bruñeriles, supersticiosas y de otras manifestaciones prohibidas como bailes, cantos, ensalmos, etc.

Una obra reciente, coordinada por Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, denominada *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*;³² aborda la religiosidad novohispana a partir de las fiestas, tanto en el ámbito del clero como de aquellas celebraciones que incluían la participación del resto de la población. Su perspectiva se enfoca en la religiosidad vivida en fechas excepcionales, las fiestas, dejando de lado la religiosidad cotidiana, tema de mi interés.

Ahora bien, respecto al tema sobre los indios la historiografía también es abundante, por lo cual, sólo referiré unas cuantas obras que también han centrado su interés en la religiosidad, ya fuera como tema central o complementario. Gracias al tema de las rebeliones, tumultos y resistencias indígenas se ha podido ahondar más en las manifestaciones y transgresiones religiosas pues pusieron de manifiesto una serie de prácticas y creencias que pueden ser entendidas como religiosidades locales. Sólo por citar algunos ejemplos: Juan Pedro Viqueira para el caso chiapaneco, en: *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*;³³ por su parte, Gerardo Lara Cisneros analizó la religiosidad india en la Sierra Gorda en dos de sus obras: *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*³⁴ y *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*.³⁵ Raquel Güereca estudió una rebelión india gestada en Tutotepec, en *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*.³⁶ El área Oaxaqueña ha sido estudiada por Marcelo Carmagnani en *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*,³⁷ y por David Tavárez quien, mediante un

³² Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, Colmich, 2015.

³³ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores México, 2002.

³⁴ Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

³⁵ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2° ed., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, (Serie Historia Novohispana/80).

³⁶ Raquel Güereca Durán, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

³⁷ Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

estudio comparativo entre la región oaxaqueña y el centro de México, muestra diversas manifestaciones indias dentro del contexto de la idolatría según las autoridades novohispanas, en *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*.³⁸ Mientras que, Morelos, específicamente Yautepec, fue el espacio que estudié en mi tesis de licenciatura, y donde localicé un movimiento indígena con una fuerte connotación religiosa cuyo eje central fue la supuesta aparición de una Virgen en el volcán Popocatepetl, este culto tuvo participación de indios, mulatos, mestizos y españoles, “La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”.³⁹

Cabe destacar los aportes realizados por Gerardo Lara Cisneros, quien ha estudiado la religiosidad de los indios desde un enfoque cultural e institucional, sus primeras obras, que ya he referido anteriormente, se centraron en las idolatrías de algunos indios otómies en la Sierra Gorda; mientras que, su última publicación, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*,⁴⁰ ahonda en la perspectiva institucional respecto a las manifestaciones y prácticas de los indios del Arzobispado, además ofrece una valiosa recopilación documental de todos los casos que pudo localizar sobre indios procesados por el Provisorato, y algunos más relacionados con la Inquisición. También ha aportado datos y una interesante reflexión acerca de las relaciones entre Provisorato e Inquisición hacia la segunda mitad del siglo XVIII, puesto que se volvieron más ríspidas en la medida que el juzgado episcopal comenzó a “usurpar” la parafernalia y los títulos o nombramientos que eran característicos del Santo Oficio, lo cual fue percibido por este tribunal como un exceso que mermaba notablemente su autoridad.⁴¹

Además ha coordinado un par de proyectos de investigación cuyo objetivo es ahondar más en el tema de los indios y la idolatría. En esta línea, su más reciente producto es un libro colectivo denominado *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y*

³⁸ David Tavárez, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, México, UAM-CIESAS-UABJO-COLMICH, 2012.

³⁹ Ana Karen Luna Fierros, “La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Noviembre 2012. Cabe señalar que este caso fue estudiado mucho antes por Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, INAH-Instituto Francés de América Latina, 1988, y por: William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1999, vol. II, “Apéndice III”.

⁴⁰ Lara Cisneros, *¿Ignorancia Invencible?...*

⁴¹ Tavárez, *Las guerras invisibles...*, cap. 8 y Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, cap. 4.

*régimen colonial en Hispanoamérica*⁴² donde se explora la relación entre indios y españoles respecto a la idolatría, ya fuera mediante el castigo o la participación conjunta. En esta obra escribo un capítulo donde expongo el caso de unos indios acusados de idólatras que compartieron práctica con mestizos y españoles en la región de Yautepec hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

Cabe señalar que el primero en atender estos asuntos pues Richard Greenleaf, quien mostró un mayor interés por dilucidar las competencias jurisdiccionales entre la autoridad inquisitorial y la diocesana, cabe destacar que la mayor parte de su obra se centra en el siglo XVI.⁴³ Por otra parte, Roberto Moreno de los Arcos abordó el asunto del tratamiento de los delitos religiosos cometidos por los indios y propuso la existencia de una “Inquisición para indios” a partir de su acercamientos a varios procesos judiciales, sin embargo no llegó a concluir dicha investigación.⁴⁴ En este sentido, un alumno de Greenleaf, Jorge E. Traslosheros, ha puntualizado mejor esta situación, señalando que no existió una Inquisición, en el sentido de tribunal, para los indios sino que el obispo actuaba de acorde a su plena potestad; también considera que la jurisdicción de ambos tribunales, Inquisición y Provisorato, estuvo bien delimitada y que el hecho de que ambos compartieran funcionarios a nivel local denotaba una estrategia eficaz e inteligente; por lo cual el motivo de las pugnas entre estos juzgados quizá tuviera que ver más con una cuestión política.⁴⁵

Dentro de estos temas se inserta la presente investigación pues la conjuración del granizo fue considerada una superstición y calificada como un delito; por tanto, Provisorato e Inquisición se encargaron de procesar y juzgar a dichas personas a partir de su calidad jurídica. No obstante, la distinción entre quien debía ser considerado indio y quien no, fue compleja y expuesta a confusiones que, en el caso específico de la conjuración de granizo, puede mostrar las relaciones entre ambas instituciones, así como la confusión jurisdiccional que se presentó a nivel local entre

⁴² Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, [en prensa].

⁴³ Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Librería-Editorial J. Porrúa Turanzas, 1985, específicamente en V. Capítulo “La inquisición y los indios de Nueva España: un estudio de la confusión jurisdiccional”, pp. 121-153.

⁴⁴ Roberto Moreno de los Arcos, “La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos xvi-xix)”, en: *Evangelización y teología en América (S. XVI)* (X Simposio Internacional de Teología, Pamplona, marzo de 1989), Pamplona, Universidad de Navarra, 1989, pp. 1471-1484.

⁴⁵ Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos”, en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25).

funcionarios del Provisorato y del Santo Oficio; conforme avanzó el siglo XVIII estas relaciones pasaron de la cooperación a la pugna.

Enfoque y método. Una mirada comparativa

La sociedad novohispana compartió una serie de códigos y símbolos que les permitieron interactuar entre sí sin importar mucho la calidad bajo la cual fueran clasificados por las autoridades; de tal suerte que es imposible hablar de prácticas o creencias pertenecientes exclusivamente a algún grupo; de igual forma, tampoco es prudente hablar de una religiosidad novohispana homogénea, antes bien resulta más atinado considerar una serie de religiosidades locales que dieron lugar a prácticas y creencias que muchas veces eran características o propias de determinada región. Lo anterior ha sido dejado de lado por la mayoría de las investigaciones referentes al tema, puesto que, tienden a centrarse en la religiosidad y/o transgresión de los indios, o de los mulatos, o de los españoles, etc., sin considerar una perspectiva que incluya una interacción más acorde con lo que se pudo presentar en la cotidianidad.

La principal manera de proceder en esta investigación es la comparación. Según John H. Elliott, el método comparativo no sólo permite identificar semejanzas, sino que pone de manifiesto las diferencias, cuestión que puede ilustrar mejor los elementos que se pretenden analizar.⁴⁶ En este sentido, la comparación estribará en explicar el actuar de dos instituciones a partir de su proceder respecto a un mismo delito. De igual manera, se comparará la forma en que las autoridades novohispanas marcaron diferencias entre la población a partir de su personalidad jurídica. Cabe señalar que el método comparativo es muy útil siempre y cuando se tengan algunas consideraciones tales como evitar caer en las asociaciones fáciles, así como en considerar más importante uno de los elementos a comparar que el otro.

Al respecto, Peter Burke ha destacado el método comparativo como una forma de proceder que permite ver lo que no está y explicar por qué no está ahí, por lo cual resulta muy útil. Sin embargo, advierte ciertos problemas a la hora de usar este método. Por ejemplo, se puede caer en una tendencia evolucionista e ubicar los procesos bajo esta perspectiva, lo cual nos llevaría a caer en considerar un elemento más o menos evolucionado que el otro; segundo, es acercarnos al objeto de estudio desde nuestra perspectiva occidental e intentar forzar procesos

⁴⁶ John H. Elliott, “La Historia comparativa”, en: *Relaciones*, núm. 77, Invierno 1999, vol. XX, pp. 229-247.

que responden a otra naturaleza en nuestras propias categorías; tercero, la elección de los elementos a comparar, la cual a veces suele ser superficial.

En este caso compararé dos tribunales: el Provisorato de Fe de Indios y Chinos y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Si bien el común denominador de ambas instancias es la vigilancia de la doctrina católica hay que tener en cuenta la multiplicidad de factores que hacen totalmente diferentes a ambas instituciones. No tuvieron los mismos alcances, ni intereses, competencias, ámbitos de acción, procedimientos, parafernalia; además sus procesos históricos caminaron por muy distintos lares; por tanto es importante contextualizar cada tribunal para dilucidar su naturaleza, historia, proceso, etc., para entender mejor la manera en que se relacionaron y cómo enfrentaron a la superstición en el siglo XVIII.

La selección de la conjuración de granizo como práctica supersticiosa obedeció a dos razones: la primera, porque ofrece elementos interesantes de analizar como superstición en su subcategoría de vana observancia además de que hoy en día se sigue practicando en algunas regiones del centro y sur de México. La segunda razón tiene que ver con los procesos judiciales sobre la conjuración ya que pude localizar procesos contra individuos tenidos por indios y no indios, cuestión que permite establecer la comparación entre ambos tribunales. A partir del estudio de una transgresión específica se pueden dilucidar varios elementos: primero, la manera en que cada tribunal concibió dicha superstición, ya sea que compartieran una misma concepción del delito o no; segundo, la forma en cada uno construyó el delito, es decir, a partir de qué categorías y bajo qué criterios consideraron a la conjuración de granizo como un delito; tercero, cómo juzgaron dicha práctica, cuál fue el procedimiento judicial que emplearon, ¿fue el mismo?, de lo contrario, ¿qué criterio, o criterios, motivaron tal cuestión?; cuarto, ¿castigaron de la misma forma este delito? De las respuestas obtenidas se podrá vislumbrar mejor la naturaleza de cada tribunal así como la manera en que cada uno se adaptó al cambiante siglo XVIII, todo esto a partir de la explicación de la conjuración del granizo como una superstición y un delito.

El enfoque jurídico-institucional me permitirá explicar la hipótesis central de esta investigación, es decir, la manera en cómo las autoridades novohispanas, a través de los distintos tribunales, se adaptaron, adecuaron y actuaron frente a la conjuración de granizo, a partir de la legislación existente sobre el tema y basada en las cuestiones teológicas, los procesos jurídicos y las nuevas realidades que ofreció la Nueva España durante el siglo XVIII.

Introducción

La investigación se encuentra dividida en 4 capítulos a través de los cuales intento ahondar, paso por paso, en la construcción de la conjuración de granizo como una superstición delictiva y la manera en que fue juzgada por los tribunales a los que les competió dicha tarea. El primer capítulo se divide en dos apartados, en el primero de ellos contextualizo el concepto de superstición, puesto que, hoy en día el pensamiento científico-racionalista la define como un producto de ignorancia y falta de instrucción; no obstante, hace más de tres siglos la superstición refería a una serie de prácticas juzgadas sospechosas de ser realizadas por influjo el diablo; además exploro algunas prácticas consideradas supersticiosas frente a otras similares que no fueron juzgadas como tal; entonces, ¿dónde estriba la diferencia?, ¿por qué ciertas prácticas fueron permitidas y otras no?, ¿cuál fue el criterio para definir una práctica católica de una superstición?, más aún, ¿qué se entendió por superstición? Responder a estas cuestiones es el principal objetivo de esta parte.

En el segundo apartado explico la manera en que las ideas sobre superstición fueron traídas por los españoles y reinterpretadas, adaptadas y/o rechazadas, sobretodo, por los frailes y curas durante los siglos XVI y XVII. También se ahondará en la adaptación de la categoría de superstición a partir de la realidad que enfrentaron los primeros evangelizadores y la manera en cómo las prácticas indígenas fueron incorporadas y adaptadas a dicha concepción, aunque cabe señalar que esta definición de la superstición se fue modificando a lo largo de los tres siglos de dominación.

En el segundo capítulo ahondaré en cómo la superstición incorporó una serie de prácticas culturales y no culturales, por lo cual, la idolatría, la adivinación y las vanas observancias fueron incluidas dentro del mismo esquema, no obstante, la atención de los reprobadores de supersticiones en España se centró, sobre todo, en las no culturales por ser las más difíciles de distinguir y, por ende, de controlar; mientras que, en el ámbito novohispano la atención estuvo en las culturales. El objetivo de este capítulo consiste en explicar, desde el punto de vista teológico y cultural, prácticas relacionadas al control del tiempo atmosférico, tanto en España como en Mesoamérica, que fueron equiparadas, por las autoridades novohispanas, bajo la categoría de superstición. Esta equiparación facilitó el ensamble de ciertos elementos que permitieron la resignificación y la reconstrucción de rituales y estrategias en torno al control del clima, procesos que aún hoy en día se puede observar en algunas regiones del altiplano central. Por otro lado, también es importante señalar que el conocimiento previo sobre conjuradores de nublitos permitió a las autoridades eclesiásticas explicar y enfrentarse, bajo sus propios esquemas, a una nueva realidad y poder juzgar si lo que observaban podía ser catalogado como una superstición o no.

El tercer capítulo tocará el tema de la superstición como una transgresión a la ley de Dios especialmente dañina y clasificada como un pecado mortal por la gravedad de su naturaleza; sin embargo, la voluntad jugó un papel determinante a la hora de definir la gravedad del pecado, pues para que una acción fuera considerada pecado debía privar la voluntad de por medio; en este sentido, no se podía cometer una transgresión si no se era consciente de ella. La conciencia o ignorancia con la cual se actuaba podían definir de qué lado se inclinaba la balanza. El proceso de transformación de pecado a delito, así como la legislación y las posibles atenuantes a la hora de juzgar la conjuración del granizo en la Nueva España son el objetivo de este capítulo.

El último capítulo se conforma de dos apartados. En el primero se aborda la cuestión institucional frente a la conjuración del granizo. Al principio, en la Nueva España, los obispos ejercieron las facultades jurisdiccionales en su totalidad, cuestión que no ocurría en España debido a un mayor control ejercido desde la Corona y expresado a través de múltiples vías, entre ellas, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. A partir de la instauración de la Inquisición en territorio novohispano, en 1571, los obispos perdieron jurisdicción para intervenir en los delitos contra la fe de los no indios, pero la conservaron para los indios. Así, los delitos contra la fe fueron atendidos por dos tribunales distintos pero compartieron una tarea similar, por lo cual, fueron complementarios; ambos “dieron cauce a dos de las preocupaciones de fondo de la Iglesia Católica tridentina y de la monarquía hispánica: la defensa de la fe y la reforma de las costumbres”.⁴⁷ Sin embargo, el proceder de ambos tribunales fue distinto; el objetivo de esta sección consiste en explicar la manera que en cada instancia de justicia procedió respecto a la conjuración de granizo, es decir, los procesos judiciales de cada tribunal, sobre todo en atención a las consideraciones teológicas y la aplicación de las atenuantes explicadas en los capítulos precedentes.

En el segundo apartado de este capítulo se explica el contexto político eclesiástico del siglo XVIII, puesto que, las relaciones entre ambos tribunales fueron mutando conforme la centuria avanzó. La llegada de la familia Borbón a la casa reinante de España así como el influjo de las ideas ilustradas fueron impactando, poco a poco, la vida en la Nueva España. Uno de los ámbitos donde se dejó sentir el cambio fue en el religioso, así algunas de las manifestaciones religiosas antaño toleradas e incluso fomentadas comenzaron a verse con suma desconfianza. La vigilancia sobre la ortodoxia se reforzó y el tratamiento que se dio a las supersticiones se

⁴⁷ Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004, p. XIII.

recrudesció. A través del ejemplo de la conjuración de granizo explicaré estas transformaciones a la luz del contexto dieciochesco para comprender por qué esta superstición fue perseguida por los tribunales eclesiásticos; por otra parte, el tratamiento que ambos juzgados dieron a esta transgresión me permitirá explorar las relaciones que mantuvieron entre sí y como fueron cambiando conforme cada juzgado respondió a sus necesidades e intereses.

La investigación cierra con una serie de conclusiones que titulé “Entre la incompreensión y el pragmatismo. Una dinámica institucional”, puesto que, como se podrá observar a lo largo de la obra, la comunicación entre las instancias de poder, llámense tribunales, audiencias, virrey, Consejo, etc., y la gente del común fue una especie de diálogo de sordos, pocas veces se prestó atención a lo que el otro decía; lo importante redundaba, por un lado, en la capacidad de imponer, normar y/o castigar; mientras que, en el polo opuesto se intentaba conservar lo más sacrificando lo menos; así el proceso de reinterpretación y resignificación se visualiza como una dinámica que incluyó toda la población pues día a día convivieron entremezclando ideas, necesidades, ilusiones, problemas y alegrías. El reto es poder entender a ambas partes a través de visualizarlas y concebirlas en conjunto insertando esta situación en un contexto mucho más amplio como lo fue el gobierno de monarquía católica hispana, caracterizado por ser un sistema complejo basado en el juego de contrapesos y vacíos de poder intencionales, lo cual permitió la administración de un vasto territorio sin tener que preocuparse porque algún tribunal o funcionario pudiera acumular suficiente fuerza, poder o presencia como para trastocar el orden impuesto.

CAPÍTULO 1. LA SUPERSTICIÓN EN EL MUNDO CATÓLICO OCCIDENTAL

Los intentos por controlar y dominar su entorno han llevado al ser humano a crear y desarrollar diversos métodos y tecnologías que le sirvan para obtener un mayor beneficio, así como el menor daño posible, del espacio que habita. Los caminos han sido varios, el espacio y el tiempo los han determinado. No resulta raro que, en la lucha constante por dominar la naturaleza, el ser humano haya puesto especial atención en torno al control del granizo y las tempestades, pues para las sociedades agrícolas uno de los principales temores fue, y sigue siendo, el granizo. Quizá para nosotros este fenómeno natural no represente mayor peligro, pero para estos grupos su vida puede depender de ello, ya que el granizo pone en peligro su principal medio de subsistencia: los productos agrícolas.

Desde nuestra perspectiva, intentar controlar los fenómenos meteorológicos resulta casi imposible; no obstante, otras personas, en otros tiempos o espacios, consideraron, o consideran, posible dicha cuestión. En el siglo XVI algunas personas creyeron que cuando una nube muy oscura y “pesada” se acercaba debían tañer las campanas con fuerza y dispararle con toda la artillería que tuvieran, también debían rezar y realizar procesiones pidiendo a Dios que alejara la nube. En otros casos se optaba por llamar a especialistas rituales para que alejaran a estas nubes quienes mediante gritos, rezos u otras prácticas intentaban que se alejaran.

Desde nuestro pensamiento científico-racionalista estas prácticas son consideradas como supersticiones, pero la pregunta es, en el contexto de los siglos XVI al XVIII, ¿cómo se les consideró? La cuestión se hace más compleja si consideramos que el primer grupo de prácticas señaladas (tañer las campanas, dispararle a las nubes, rezar y realizar procesiones) fue permitido por la Iglesia, mientras que las prácticas realizadas por especialistas rituales fueron consideradas supersticiones, por ende, fueron reprimidas y perseguidas. Entonces, ¿dónde estriba la diferencia?, ¿por qué ciertas prácticas fueron permitidas y otras no?, ¿cuál fue el criterio de la Iglesia Católica para definir una práctica católica de una superstición?, más aún, ¿qué se entendió por superstición? Responder a estas cuestiones es uno de los objetivos de este capítulo.

1.1 La superstición en la Península Ibérica (Siglos V-XVII)

¿Qué es superstición? Quizá esta palabra sea una de las que más atención haya llamado a los estudiosos del fenómeno religioso, quizá sea una de las palabras que más empleamos, quizá sea una de las palabras cuya morfología prácticamente no se ha modificado pero cuyo significado se ha

transformado desde su aparición en el contexto greco-latino.¹ Sin embargo, la superstición ha conservado un sentido práctico particular: la descalificación de las creencias del *otro*, es decir, se ha empleado peyorativamente. Existen múltiples estudios y tratados cuyo eje central es la superstición, ya sea desde el punto de vista filosófico, religioso, psicológico, etc.; la mayoría de estos casos la definen como un error o producto de la ignorancia.² Al respecto, Peter Burke considera que para entender y definir un concepto es preciso hacerlo en términos de su propia historia,³ es decir, atender a su contexto, entender qué significó esa palabra en determinado tiempo y espacio; de esta manera, evitaremos cometer yerros como trasladar nuestra concepción actual hacia el pasado y caer en un anacronismo que desvirtúe la explicación.⁴ Por ende, explicaré lo que se entendió por superstición en el contexto del mundo católico del siglo XIV a mediados del siglo XVIII, considerando la manera en que éste concepto se fue transformando y adaptando a nuevos espacios y tiempos.

1.1.1 La construcción teológica de la superstición.

La idea de superstición abrevó, principalmente, en las ideas de dos de los Padres de la Iglesia: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, quienes, como en otras tantas cuestiones tocantes al dogma católico, fueron los principales referentes para la construcción de la superstición en términos cristianos. La visión de San Agustín respecto a la superstición y la idolatría fue la que imperó respecto a otras propuestas de su época.⁵ Estas ideas derivaron de una necesidad de imponer una hegemonía, una ortodoxia, en torno a las prácticas y ritos al mismo tiempo que se descalificaban otras.⁶ Para San Agustín es supersticioso “todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de

¹ Fabian Alejandro Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila Editores, 2002, (Colección: Ideas en debate. Serie: Historia Moderna).

² Véase Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974, 290 pp. Alberto Ortiz, *Tratado de la superstición occidental*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009, pp. 193.

³ Peter Burke, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., Alianza Editorial, 2006, p. 15.

⁴ Por ejemplo los estudios de María Luz Rodrigo Estevan, específicamente el artículo “Encantar los nublitos: sobre conjuros y prácticas supersticiosas (Daroca, 1400-1526)”, en *El Ruejo. Revista de Estudios Históricos y Sociales*, Centro de Estudios Darocenses, España, 1995, Núm. 1, pp. 3-33, donde señala que en esta época no existía una clara distinción entre religión y superstición.

⁵ Por ejemplo Lactancio proponía que lo que importa es la divinidad que adoramos y no cómo lo hagamos en Campagne, *Homo catholicus...*, p. 56.

⁶ San Agustín escribe en el siglo V, cuando el cristianismo se está construyendo como institución, por ende, los dogmas se empiezan a delinear con mayor precisión.

ella, como si fuera Dios”,⁷ así como la adivinación y vanas observancias. Así, dividió la superstición en prácticas culturales, como la idolatría, y no culturales, es decir, adivinación, amuletos y vanas observancias.

Dentro de esta clasificación se englobaron prácticas y costumbres que no poseían elementos comunes que las identificaran entre sí; no obstante, San Agustín las unificó bajo el criterio de vanas observancias pues no podían producir los efectos deseados, eran “creencias huecas, inútiles, inconscientes”.⁸ En algunos casos se reconoció que dichas prácticas podían producir efectos reales donde, si la virtud que había logrado el efecto era oculta se debía averiguar cuál había sido la intención con la cual se recurrió al amuleto. Además, todas implicaban un pacto con el demonio pues él era el causante de todos los efectos producidos por dichas prácticas que no podían encontrar su razón de ser ni en la naturaleza ni en Dios.

Siglos después, Santo Tomás de Aquino matizó las ideas propuestas por San Agustín en torno al tema de la superstición y replanteó la clasificación de estas prácticas.⁹ Para Santo Tomás, la religión era una virtud, un término medio entre dos extremos: pecar por exceso o por defecto, por lo cual se debía mantener el término medio pues la moderación es actuar virtuosamente.¹⁰ La superstición se sitúa como un vicio opuesto a la religión por exceso “no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, son por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe”.¹¹ Así, distinguió dos categorías: la superstición perniciosa y la superflua. La perniciosa es dañina y con plena conciencia, se hace con intención; mientras que, la superflua es por error o por ignorancia y no implica voluntad, por tanto, el pecado no es tan grave. La diferencia entre ambas radica,

⁷ Agustín de Hipona, *De doctrina cristiana*, Lib. II, Cap. 20, 30-31. En: *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, pp. 150-151. El subrayado es mio.

⁸ Campagne, *Homo catholicus...*, p. 57.

⁹ Tomás de Aquino escribe en una época donde la Iglesia, como institución ya estaba fortalecida, pero también es cuando se enfrentan a varias “herejías, por tanto la Iglesia se vio obligada a replantear ciertas cuestiones establecidas por San Agustín para poder definir y controlar mejor la multitud de prácticas y creencias que inundaban la Europa del siglo XIII.

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Salamanca, España, Editorial San Esteban, 2004, p. 200.

¹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, trad. y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introducción de Santiago Ramírez, Madrid, 1959, (Biblioteca de Autores Cristianos), Cuestión 92, art. 1, a 2, p. 138.

precisamente, en la voluntad con la cual se actúa.¹² Así se modificó la clasificación de San Agustín y se propusieron sólo 3 rubros: idolatría, adivinación supersticiosa y observancias.

Las prácticas que más se persiguieron fueron las de carácter pernicioso, puesto que, se hacían con plena conciencia e intención, así, Santo Tomás matizó la idea de pacto con el demonio y lo dividió en expreso y tácito. El pacto expreso implicaba una solicitud abierta de colaboración con el demonio donde se invocaba su presencia para solicitar su apoyo; el pacto tácito era secreto e implícito, pues quien lo hacía no tenía la intención expresa de invocar la ayuda del maligno, pero realizaba prácticas que favorecían que interviniera secretamente, dentro de esta categoría se incluyeron la adivinación y las vanas observancias.

La cuestión de la conciencia jugó un papel sumamente importante a la hora de dilucidar la gravedad de una práctica o creencia, pues de esto dependía el tipo de pacto llevado a cabo. En el siglo XVII un monje capuchino llamado Jaime Corella reflexionó sobre este asunto y consideró que la conciencia era un juicio razonable sobre lo bueno que se ha de hacer y lo malo, de lo cual se debe huir; al respecto, dividió los tipos de conciencia de acuerdo a su naturaleza.¹³ Del tipo de conciencia con el cual se obraba dependía la gravedad del pecado que se había cometido.

La conciencia deriva de la voluntad, la cual es libre e innata al ser humano; no obstante, existe otro factor que fue fundamental para determinar si una práctica podría ser considerada superstición o no, pecado o no: la ignorancia. Corella definió la ignorancia como “una carencia de la ciencia debida”,¹⁴ y la dividió de acorde al nivel de conciencia que hubiera en ella.¹⁵ Bajo

¹² La voluntad del hombre tiene que ver con la razón, misma que es intelectiva, así “dado este carácter racional del hombre, su apetito no es sólo material ni sólo sensitivo, como en el animal irracional, sino que es un apetito racional al que, para distinguirlo, llamaremos voluntad”. Beuchot, *Introducción a la filosofía...*, p. 170.

¹³ Por ejemplo: Recta: es la que dicta lo verdadero, se debe seguir y obrar contra ella es pecado, es ley. Especulativa: hay un juicio que enseña, universalmente, qué hacer u omitir. Práctica: es un juicio que indica lo que hay que hacer o no, dependiendo de las circunstancias. Probable: es una base razonable que temer, porque el juicio se funda en razón probable. Dudosa: es cuando se le propone al entendimiento si será lícito o no el mentir para evitar algún daño y no se determina ni se resuelve afirmar ser lícito o ilícito, sino que se queda el entendimiento suspenso. Escrupulosa: no está fundada en la razón sino sólo en un vano temor. Errónea: dicta lo falso y se dividió en: Invencible: la que no se puede vencer (o porque no ocurrió al entendimiento, ni sospechó si era lícita o no y no hubo a quien preguntar para salir del error), y Vencible: es la que puede vencerse, ya sea porque ocurrió alguna duda o sospecha si era lícita o no cierta acción y pudo preguntar o deponer con alguna razón. En: Jaime Corella, *Suma de la teología moral*, Barcelona, Imprenta de Joseph Llopis, 1702, p. 29.

¹⁴ Corella, *Suma de la teología...*, p. 70.

¹⁵ Positiva: cualquier error en el entendimiento. Negativa: la carencia del conocimiento del sujeto incapaz de saber la cosa. Privativa: la carencia del conocimiento del sujeto capaz de tenerlo. Vencible: puede vencerse, también se le llama ignorancia injusta e improbable. Afectada: es cuando de propósito le quiere ignorar para pecar con más libertad. No afectada: es cuando se ignora la cosa pero no con propósito, sino por negligencia de preguntar o saberla, por tanto hay dos vertientes. Crasa o supina: cuando no se pone ninguna diligencia en saber lo que se ignora. Culpable y vencible: cuando se pone alguna diligencia pero es poca e insuficiente para saber lo que se debe. Esta categoría se divide en dos: Invencible: es la que no puede vencerse, también se conoce como ignorancia antecedente, justa y probable. Es involuntaria y excusa de pecado pues

estos preceptos se podía establecer la gravedad del pecado cometido y, en ciertos casos, su traducción en un delito. Aun así, Corella advierte que la ignorancia de la ley no excusa al transgresor de ella; no obstante, si atenúa la pena. Aunque todo pecado se opone a Dios existen algunos directamente contra él, otros que se dirigen hacia el prójimo y unos que atentan contra el mismo pecador. Los que se oponen a Dios son los contrarios a las virtudes teologales: herejía, presunción, odio a Dios, perjurio, sacrilegio y superstición.¹⁶

Cometer un pecado causa una mancha en el alma de la persona la cual podía ser borrada o marcar para siempre al pecador, esto depende de la gravedad de la transgresión, así encontramos pecados mortales y veniales. El pecado mortal es aquel que priva de la gracia divina, el alma se vuelve enemiga de Dios, pierde su derecho a la gloria y la hace acreedora a la infinita y eterna pena. El pecado venial es una falta menos grave pues no priva al alma de la gracia divina ni la aparta de su destino, ni tampoco se condena a la pena eterna. El tránsito de un tipo de pecado a otro dependía del fin con que se cometía, por ahora baste con señalar que la superstición se posiciona como un pecado grave, mortal, pues atentaba contra Dios.

1.1.2 La superstición como traición

La superstición fue considerada un pecado tan grave que podía llegar a traducirse en un delito. ¿Por qué? La respuesta tiene que buscarse en el *Decálogo*, es decir, en los diez mandamientos de la ley de Dios dados al pueblo judío a través de Moisés y que fueron retomados por el cristianismo. La tradición judía consideró a la idolatría como una grave traición hacia Dios, así el primer mandamiento versaba sobre el reconocimiento y lealtad a un solo Dios: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso”.¹⁷

Llama la atención que en este mandamiento no se niegue la existencia de otros dioses, es decir, no hay una idea de monoteísmo, sino de monolatría, entendida como el culto a un solo dios, eso es lo que reclamaba Jehová de los judíos, a través de lo cual sentaría las bases de su pacto entre

para que éste exista debe haber voluntad, la cual está ausente en este caso. Y concomitante: es aquella que no es causa del acto, es decir, no hay voluntad, por lo cual tampoco hay pecado. *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁶ Aquellos que contravienen al prójimo son los contrarios a la caridad: odio y venganza, o contrario a la justicia: hurto, homicidio, adulterio, etc. Los que atentan contra sí mismo son los opuestos a la templanza: gula, embriaguez y lujuria, o contra la fortaleza: temor. *Ibid.*

¹⁷ *Éxodo*, 20, 2-6.

él y el pueblo de Israel. El problema en un pacto es cuando una de las partes falla, entonces éste se rompe y el que falló debe ser sancionado. En este sentido, Jehová estableció un pacto con el pueblo de Israel semejante a un matrimonio donde el primero se asumió como el marido, mientras que, el pueblo fue la esposa que lo traicionó al adorar a otros dioses; así la idolatría es la falta al pacto prometido de exclusividad y de lealtad, es un engaño, una traición a Dios.¹⁸

En el ámbito católico esta idea permeó y la idolatría, al igual que la adivinación y las vanas observancias, fueron concebidas como una traición, una grave falta hacia el único Dios (aquí ya está presente la idea de monoteísmo) pues si el hombre hace u obtiene cosas sin pedirselas a Dios lo está traicionando porque recurre a *otro* o porque las obtiene sin seguir la vía del pacto establecido. Ese *otro* dentro de la tradición católica se identificó con el Demonio como principal antagonista y enemigo de Dios. El teólogo español Pedro Ciruelo,¹⁹ dejó muy claro el carácter de traición de la superstición al afirmar en su *Tratado de las supersticiones* que “En el primero mandamiento nos habla Dios de la fe, amor y lealtad que hemos de tener con él como buenos vasallos [...] El pecado contra ella es idolatría o traición contra Dios haciendo concierto de amistad contra el diablo su enemigo [...] Y por consiguiente el pecado que contra esta virtud se comete: es el mayor de todos los vicios morales: y es quebrantar el voto solemne que se hizo en el bautismo [...] Estos son los pecados de las supersticiones y hechicerías [...]”.²⁰

Ciruelo consideró que no todos los mandamientos eran iguales en su perfección, por lo cual no se debían guardar de la misma forma, existían unos mayores en perfección que otros, por tanto se debía poner más atención en ellos. Para reconocer cuáles eran los mandamientos de mayor perfección se debía atender el orden por el cual están escritos, así el que está primero es el principal y más perfecto; también se debían observar “las virtudes de que los mandamientos hablan y por los vicios y pecados que vedan, porque el mandamiento que nos enseña mayor virtud, y nos defiende de mayor pecado, es más perfecto y más principal, que el otro de la menor virtud, y menor pecado”.²¹

¹⁸ Mashe Halbertal y Avishai Margalit, “Idolatría y autoridad política”, en: Halbertal Mashe y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2009.

¹⁹ Teólogo, filósofo, astrónomo y matemático del siglo XVI; nació en Daroca, Zaragoza hacia el año 1470 pues no se sabe con precisión la fecha de su nacimiento y murió en la ciudad de Salamanca en 1560. Véase: Jorge M. Ayala, “El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo”, en: Aragón en la Edad Media. Estudios de economía y sociedad, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Medieval, ciencias y técnicas historiográficas y estudios árabes e islámicos, Periodicità irregolare, n. X-XI, 1993.

²⁰ Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, ed. Facsimilar, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 7.

²¹ *Ibíd.*

El primer mandamiento es el principal porque alude al pacto con Dios y al respecto y lealtad que se le debe guardar. Romper este pacto significa el mayor pecado que el hombre puede cometer pues atenta directamente contra Dios y si “quebranta este voto y homenaje [...] y cae en caso de traición o alevosía [...] es crimen *lesa majestatis* mucho mayor que fuera si hiciera una grande traición contra su rey [...] que según las leyes imperiales merece pena de muerte muy cruel”.²² Así, la Iglesia equiparó la superstición con la herejía, pues terminó por demonizar todas aquellas prácticas que suponían un pacto con el demonio, tanto idolatría como adivinación y vanas observancias podían ser focos de herejía que debían ser identificados y atacados, pues suponían una disidencia del orden establecido.

Hacia 1199 Inocencio III comparó la herejía con el delito de *lesa majestad* al considerar que la herejía, al atentar contra Dios, atentaba contra la máxima expresión de poder.²³ Debemos considerar que, en sociedades de Antiguo Régimen, Dios y la Iglesia eran considerados personas morales,²⁴ por tanto, los pecados contra la fe suponían un delito en la medida que causaban un daño a estas personas. Dentro de estas sociedades, el orden se establecía a través de dos potestades, la espiritual y la temporal (Iglesia y rey); así, un pecado tan grave como la superstición se traducían en un delito ya que ofendía, al mismo tiempo, a Dios y al rey lo que lo convertía en un pecado moralmente malo; por tanto, la ofensa era a Dios, pero también era un daño contra la sociedad, de esta manera, “el delito de fe es el más grave de todos pues conlleva a plenitud los tres elementos que integran su penalidad: pecado, daño común y ofensa a la víctima, y peor aún, al ser ofensa a Dios y al rey era considerada una traición”.²⁵

Pero ¿hasta qué punto fue factible identificar y diferenciar una herejía y/o superstición de una mera práctica devocional o cotidiana? Quizá identificar una idolatría no ofreció mayor problema para los obispos e inquisidores, pero ¿qué había de aquellas prácticas que se insertaron en la categoría tan ambigua de “vanas observancias”? Los manuales de supersticiones intentaron cumplir la función de instruir a los párrocos para que pudieran identificar y diferenciar estas prácticas; no obstante, en la

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ Pilar Huertas, Jesús del Miguel y Antonio Sánchez, *Historia de la Inquisición. Procedimientos para defender la fe*, Madrid, Editorial Libsa, 2014, p. 80.

²⁴ Existen personas físicas y personas morales, las primeras son identificadas con seres humanos de carne y hueso; mientras que las personas morales pueden ser instituciones o entidades sin un cuerpo físico, en sociedades de Antiguo Régimen el agravio al orden social, al orden establecido y a la ley se traducían en agravios al rey.

²⁵ Lara Cisneros, *¿Ignorancia Invencible?...*, p. 129. Cabe señalar que esto fue a nivel de discurso puesto que, de cara a los documentos, este tipo de transgresiones rara vez se juzgaron con la severidad que se refiere.

realidad no fue sencillo pues “toda una superposición de causalidades diferentes debía ser evaluada, antes de poder afirmar con certeza que una práctica o creencia era supersticiosa”.²⁶

En el siglo XVII se logró establecer una mayor categorización de causalidades y se distinguieron 3 órdenes: 1) natural, derivado de la naturaleza; 2) sobrenatural, propio de la divinidad (gracia y milagro), y 3) preternatural, acción de ángeles y demonios. El núcleo de orden preternatural consiste en identificar las acciones que superan la capacidad natural, es decir, si se conoce que un objeto carece de fuerza suficiente para producir el efecto deseado y aun así lo produce, y la razón no se haya ni en el orden natural ni en el sobrenatural, entonces el motor podía provenir del demonio.²⁷

Distinguir una vana observancia de una práctica devocional católica llevada a cabo sin ninguna mala intención, o realizada con ignorancia, resultó sumamente complicado, más aún si consideramos que esto fue en el discurso, es decir, a través de lo que se puede distinguir en los manuales de reprobación de supersticiones,²⁸ pero sólo en los casos concretos, es decir, aquellos que se llevaron ante los tribunales, es donde se puede distinguir de manera más clara estas complicaciones.

1.1.3 La Inquisición. Superstición y herejía en España

La construcción de la herejía se fue conformando a la par que la Iglesia se fortaleció como institución. Este asunto estuvo presente en Europa desde la instauración del cristianismo como religión oficial en los territorios que conformaron el imperio romano, pero fue hasta el siglo XII que la actitud de la Iglesia frente a la herejía tomó mayor forma. El papa Alejandro III fue el primero en desarrollar una legislación canónica contra la herejía, sobre todo, a raíz de la expansión de los cátaros en las inmediaciones del Languedoc francés. Se ordenó una comisión para buscar y denunciar herejes, pero no se constituyó un tribunal formal, fue más bien un procedimiento de búsqueda; algunos autores la llaman *Inquisición legatina*. En 1184 el papa emitió la Bula *Ad abolendam*²⁹ la cual puso en funcionamiento la *Inquisición episcopal*, pues el control sobre la herejía recayó sobre los obispos con apoyo del poder temporal para eliminar cualquier falso dogma que pudiera contaminar la fe cristiana. Posteriormente, se determinó que

²⁶ Campagne, *Homo catholicus...*, p. 82

²⁷ Francisco Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, 1652, apud Campagne, *Homo catholicus...*, p. 88.

²⁸ Incluso a nivel discursivo muchos teólogos no lograron ponerse de acuerdo acerca de lo que se debía considerar como superstición o no. Al respecto, resulta interesante las perspectivas sobre conjuración de granizo de Martín de Castañega y de Pedro Ciruelo.

²⁹ Para abolir la depravación de las diversas herejías...

los obispos tenían la obligación de inspeccionar su diócesis una o dos veces al año para identificar posibles sospechosos de herejía.

Ante la ineficacia de las acciones de los obispos para atajar la herejía cátara se consideró necesaria la formación de un tribunal inquisitorial que actuara con independencia de la jurisdicción episcopal. En 1233 se generalizaron los tribunales inquisitoriales controlados directamente por Roma con los dominicos a la cabeza; sin embargo, seguían siendo itinerantes despachando sumariamente los casos de herejía. Aun así, los obispos conservaron el poder de ordenar el apoyo a la justicia civil y de dictar sentencia. Las cárceles inquisitoriales solían ser las mismas que las obispales y, aunque con el tiempo los inquisidores pudieron obrar por propia mano, en varios puntos no podían fallar sin la aprobación del obispo.³⁰

En territorio ibérico la herejía cátara había logrado traspasar los Pirineos y adentrarse en el reino de Aragón, por tal motivo la Inquisición siguió sus pasos y se estableció ahí. Las primeras comisiones para inquisidores se constituyeron en 1232, bajo el reinado de Jaime I, y se sometieron a la autoridad del obispo,³¹ pero la institución se vio impulsada y fortalecida por Raimundo de Peñafort, confesor de Gregorio IX. En 1242, en el Concilio de Terragona, Peñafort propuso la redacción de un manual para el uso inquisitorial para establecer los pasos de la investigación inquisitorial y del procedimiento contra los herejes. Con el tiempo, el procedimiento inquisitorial se fue delineando y reforzando mediante la aparición de otros manuales. Tal fue el caso del de Bernardo Gui, inquisidor de Tolosa, quien en 1324 escribió *Practica Inquisitionis haereticae pravitatis*, donde se puso hincapié en la detección y persecución de las herejías cátara y valdense; sin embargo, se incluyó una descripción sobre rituales mágicos, conjuros e invocaciones al demonio que era preciso conocer para poder detectar.³²

Hacia 1376 apareció otro manual, éste mucho más famoso y de mayor circulación en Europa, el *Directorium inquisitorum* de Nicolao Eymeric, inquisidor general de Aragón. Si bien el manual fue escrito para los inquisidores itinerantes del siglo XIV siguió siendo una fuente de consulta constante, no sólo en España. El manual está dividido en dos partes, la primera de ellas

³⁰ Por ejemplo, para condenar a cárcel perpetua, para someter a alguien a cuestión de tormento o dictar sentencia definitiva. En: Nicolao Eymeric, *Manual de inquisidores para uso de los inquisidores de España y Portugal*, trad. de don J. Marchena, Editorial Maxtor, 2010.

³¹ Henry Kamen, *La Inquisición española*, trad. Gabriela Zayas, México, CONACULTA-Editorial Grijalvo, 1990, p. 48.

³² Huerta, *el. al.*, *Historia de la Inquisición...*, p. 129.

versa sobre los pasos que el inquisidor debe seguir durante el procedimiento inquisitorial;³³ la segunda parte ahonda sobre los casos de los cuales conoce la Inquisición.³⁴ Eymeric incluyó un rubro sobre los invocadores al diablo en el que se distinguían tres tipos: los que le tributan culto de latría (sacrificándole, humillándose, cantando himnos, ayunando, etc.); los que le dan culto de dulía o hiperdulía (mezclando nombres de santos con los de diablos y rogándoles como intercesores) y, por último, los que invocan al diablo dibujando figuras mágicas, usando espejos, espadas, etc.³⁵ Sin embargo, en los casos donde el hechicero o adivino use imperativos en lugar de ruegos, es decir, “te mando, te exijo” la herejía no será tan explícita como si empleara las formas “te ruego, te suplico” pues éstas contienen una adoración implícita. Así, este teólogo le dio un peso mayor a otras prácticas fuera de las grandes herejías que habían proliferado en Europa; de esta manera, el Tribunal del Santo Oficio comenzó a abrir su panorama hacia otras prácticas que podrían estar dentro de su jurisdicción.

En este sentido, la brujería fue ganando terreno dentro de la persecución de las herejías pues implicó un pacto con el diablo y una desviación de la ortodoxia católica. La persecución y cacería sobre mujeres sospechosas de practicar la brujería se extendió por toda Europa. Muchos fueron los instrumentos que empleó la Inquisición para hacer eficaz dicha persecución, entre ellos, los manuales jugaron un papel de suma importancia y pronto se multiplicaron considerablemente.³⁶ Al respecto, el *Malleus Maleficarum*, o Martillo de las Brujas, publicado en 1486 fue un tratado que, pese a no haber sido tan conocido ni gozar de gran circulación en el ámbito hispano, es importante pues pone de manifiesto la manera en que el fenómeno de la brujería se fue construyendo. El manual se dividió en tres partes, la primera es de corte teológico y construye la brujería como una herejía; la segunda es práctica y ahonda en casos específicos

³³ Habla de la formación de las causas, los testigos, el interrogatorio, la defensa del reo, la cuestión del tormento, rebeldía y fuga del reo, la absolción, los castigos (la abjuración, las multas y confiscaciones, privación de empleos y beneficios, cárcel perpetua) y la relajación de los condenados al brazo seglar.

³⁴ Por ejemplo, la blasfemia, hechicería y adivinación, invocación al demonio, los infieles y judíos los cuales “están sujetos a la inquisición [...] cuando delinquen contra los artículos de su fe que son unos mismos en ambas religiones, como si sacrificaren al diablo, artículo admitido por judíos y cristianos”, también lo son cuando pecan contra los dogmas establecidos por la Iglesia católica; aunque es preciso señalar que sólo eran juzgados cuando pertenecían a la comunidad católica. En: *Ibíd.*, p. 98.

³⁵ *Ibíd.*, p. 99.

³⁶ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 6ª Edición, España, Alianza Editorial, 1982, capítulo 7, pp. 133-148.

donde se señalan prácticas brujeriles; finalmente, la tercera se podría considerar jurídica pues aporta elementos para llevar a cabo el proceso judicial.³⁷

La conformación de la herejía se fue construyendo poco a poco, varias prácticas que antes no se consideraban peligrosas fueron repensadas a la luz del fortalecimiento de la Inquisición. A partir de la publicación de manuales para la persecución de las supersticiones el panorama se amplió y los miembros de la Iglesia tuvieron que abrir bien los ojos ante la multiplicidad de prácticas de la población común que podrían suponer una herejía.

En España la primitiva Inquisición medieval, localizada en el reino de Aragón, tuvo una actividad poco intensa después de que fue apagada la llama de la herejía catara. Fue hasta la llegada de los Reyes Católicos y el intento de unificación de los reinos españoles que la Inquisición moderna hizo su aparición en la península Ibérica. La convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos durante siglos habían dado un toque multicultural a la España medieval; no obstante, hacia el siglo XV se consideró que los judíos podrían convertirse en un problema para la unificación política que se estaba buscando. Isabel y Fernando optaron por mantener una relativa paz en sus reinos entre cristianos y judíos; sin embargo, la presión ejercida por las noblezas locales y la jerarquía eclesiástica obligaron a los reyes católicos a tomar medidas extremas y decretar la expulsión de los judíos. Al parecer la decisión fue impulsada desde la Inquisición, específicamente por Tomás de Torquemada.

La Inquisición fue pensada para ser establecida en toda España, cuestión que no cayó muy bien en varios reinos. Aragón se resistió bastante a esta imposición; mientras que, Castilla nunca había conocido una institución dedicada a la persecución de las herejías, los encargados de controlar y juzgar este tipo de prácticas eran los obispos a través de sus tribunales eclesiásticos. El tribunal se organizó como un Consejo más de la monarquía, así se creó el Consejo de la Suprema y General Inquisición con tres miembros eclesiásticos y un cuarto como presidente del consejo, el cual ostentaría el título de Inquisidor General, el primero fue Tomás de Torquemada quien, además, dotó de un cuerpo legislativo a dicha institución con las *Instrucciones*.³⁸ Con el tiempo la Suprema centralizó el poder y redujo el número de los tribunales locales. Dentro del

³⁷ Jacobo Sprenger y Enrique Institoris, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, edición facsimilar, trad. Miguel Jiménez Monteserin, Valladolid, España, Editorial Maxtor, 2004 [1486].

³⁸ Tomás de Torquemada, *Compilación de las instrucciones del oficio de la Santa Inquisición hechas por fray Tomás de Torquemada*, Madrid, por el Impresor del Reino Diego Díaz de la Carrera, 1667.

ámbito hispano, la Inquisición, como tribunal, fue un apoyo de la política real y permaneció bajo el amparo de ésta, sobre todo en sus primeros años, pero esta situación no lo convirtió en un tribunal seglar pues la autoridad y jurisdicción que detentaban los inquisidores emanaba de Roma, ya que el papa otorgaba las bulas de nombramiento, las normas canónicas, etc., por tanto, la Inquisición fue un tribunal eclesiástico.

La Inquisición permaneció en funcionamiento hasta las primeras décadas del siglo XIX, su supervivencia se debió, según Kamen, a que supo mudar “conforme a lo que los tiempos demandan”.³⁹ Además, la institución surgió en un momento de crisis, cuando la Corona atravesaba por un periodo de consolidación y constantes negociaciones con los judíos, musulmanes y demás facciones locales que pelearon para mantener su autonomía frente a los intentos reales por lograr la unificación. La Inquisición fue aceptada como una medida de emergencia, pero pronto pasó a convertirse en una institución elemental para preservar el orden establecido.

A pesar de la implantación de la Inquisición como institución encargada de vigilar y mantener la doctrina católica no se evitaron los problemas de jurisdicción. El poder episcopal se mantuvo a la expectativa e intentó aprovechar cualquier flaqueza de la Inquisición para intentar recuperar el poder que antaño había detentado.⁴⁰ La Corona tomó medidas para intentar regular las relaciones entre los distintos consejos e instituciones que conformaron la monarquía española. La Concordia de 1512 intentó definir los límites de la jurisdicción inquisitorial respecto a los delitos en que podía inquirir o no, por ejemplo, no podía conocer sobre casos de usura, bigamia, blasfemia y brujería, a menos que estuviera implicada la sospecha de herejía.

En sus primeras décadas la acción de la Inquisición fue bastante activa debido a la cuestión de los conversos; después, la institución cayó en una especie de letargo hasta que la amenaza luterana entró a escena. Las luces rojas se encendieron y la institución se puso a trabajar, aunque los límites que había establecido entre la población española fueron lo bastante eficientes

³⁹ *Ibíd.*, p. 69.

⁴⁰ Varios ejemplos ilustran esta situación. En 1508, en el Tribunal de Jaén, los abusos del inquisidor provocaron que los pocos judaizantes que quedaban libres pidieran a la Corona que devolviera la jurisdicción sobre la herejía al obispo “pues confiaban más en su piedad que en los abusos de los funcionarios de la Inquisición. Décadas más tarde la Suprema informaba al obispo de Tortosa que los papas habían dado jurisdicción exclusiva sobre la herejía a los inquisidores, prohibiendo la competencia de otros; sin embargo, el papa Clemente VIII informó al arzobispo de Granada que la autoridad de los inquisidores sobre la herejía no excluía la jurisdicción episcopal. Es importante señalar que, en España, los obispos fueron los únicos excluidos de la jurisdicción inquisitorial, pues sólo podían ser juzgados por Roma, cuestión sumamente importante en un contexto donde las controversias y conflictos entre ambas jurisdicciones fue constatare y donde jamás se llegó a una solución satisfactoria. Al respecto véase el caso del obispo Dávila, Segovia 1461, o el célebre proceso de Bartolomé Carranza miranda, 1559. En: Kamen, *La Inquisición...*, pp. 208-209, y Huerta, *Historia de la Inquisición*, pp. 278-289.

como para que la amenaza de Lutero fuera sólo una sombra; aun así los inquisidores reforzaron su vigilancia para poder detectar cualquier contagio luterano antes de que pudiera ser un peligro potencial. Hacia la década de 1560 se celebraron grandes autos de fe para recordar a la población los peligros de caer en la herejía, muchos españoles fueron perseguidos por sospecha de luteranismo, no obstante, ninguno de ellos podía considerarse tal.⁴¹ En realidad, la verdadera caza fue contra los extranjeros, esto fomentó que los españoles comenzaran a ver en el *otro* el peligro. Así el éxito de la Inquisición, desde su implantación en los reinos españoles, fue fungir como “un cordón sanitario de censura en todo el país”.⁴²

Para concluir este apartado es importante destacar que la superstición fue una construcción paulatina que se dio a la par que la Iglesia católica se fue estableciendo; con apoyo de la Inquisición como su baluarte, muchas prácticas se fueron incluyendo poco a poco dentro de la superstición, implicaran un culto o no. En la España medieval y renacentista el objetivo de la persecución y control se centró en las practicas no cultuales, es decir, aquellas más difíciles de percibir, aquellas que suponían un ámbito de acción más privado e individual, las cuales podían incluir desde portar imágenes religiosas por considerar que tenían un poder innato, rezar a cierta imagen por adjudicarle poderes milagrosos hasta invocar a ciertas deidades con esperanza de poder controlar la lluvia o el granizo. Es en este contexto que Europa se topa con América.

1.2 La superstición en la Nueva España (siglos XVI-XVII)

La llegada de los españoles a tierras amerindias supuso una serie de traslados culturales, políticos, económicos, materiales, etc., que les permitieron explicarse la nueva realidad que se les presentó; así, experiencias previas les sirvieron para enfrentarse a problemas parecidos en el contexto americano.⁴³ En este sentido, la concepción de superstición, en su expresión española, fue traída a los territorios recién conquistados a través de los frailes que fueron los encargados de llevar a cabo la primera evangelización. En este apartado se explicará la adaptación de la categoría de superstición a partir de la realidad que enfrentaron los primeros evangelizadores y la manera en cómo las prácticas indígenas fueron incorporadas y adaptadas a dicha concepción, aunque cabe señalar que esta definición de la superstición se fue modificando a lo largo de tres siglos de dominación.

⁴¹ Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, p. 17.

⁴² Kamen, *La inquisición española*, p. 111. En este sentido, los escritos de Erasmo de Rotterdam sufrieron esta censura pues fue equiparado a Lutero y considerado peligroso, por lo cual aquellos que osaran leer sus textos o empatar con sus ideas podían caer presos de la Inquisición.

⁴³ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, 2ª ed. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 2013, p. 49.

1.2.1 Evangelización e idolatría

En los virreinos de Nueva España y Perú la atención de la Iglesia se centró, principalmente, en las prácticas culturales, es decir, en la idolatría. La idolatría implicaba dar el culto que era propio de Dios a algo que no lo era, o con darle un culto excesivo.⁴⁴ Además, era una traición porque se recurría a *otro* medio, llámese diablo, para obtener algo sin seguir la vía del pacto establecido entre Dios y su pueblo. Las religiones, costumbres y demás prácticas indígenas fueron demonizadas y concebidas como idolátricas y, por tanto, perseguidas; así, varios indígenas fueron juzgados como idólatras y herejes bajo la Inquisición episcopal.⁴⁵

Si bien el concepto de idolatría no correspondía a la realidad indígena y, en muchos sentidos, fue incapaz de reflejar la complejidad de las religiones nativas y demás tradiciones y costumbres de los naturales, no debemos olvidar que, epistemológicamente, tendemos a nombrar lo nuevo a partir de las categorías conceptuales que ya poseemos. Tampoco hay que perder de vista que la incorporación de los indígenas a la religión católica se dio en un contexto de conquista, donde la violencia y la necesidad de dominio permearon; incluso en la evangelización pues para los españoles del siglo XVI “occidentalizar equivalía a evangelizar”.⁴⁶ La extirpación de la idolatría entre los grupos nativos y su posterior evangelización se convirtió en una justificación de la dominación española.⁴⁷

Experiencias previas contribuyeron a que los ibéricos construyeran la *otredad* del indígena;⁴⁸ aunque cabe señalar que existieron diferencias notables pues los judíos y musulmanes no fueron considerados neófitos, sino herejes y paganos; mientras que, los indios recibieron el trato de nuevos en la fe.⁴⁹ La diferencia estribó en el papel que jugó la evangelización pues, si bien se practicó el bautismo masivo como símbolo de la inclusión de los indios al orbe católico, pronto se comenzó con su instrucción cristiana pues no se podía exigir al “pagano” que “renuncie de un solo impulso a sus cadenas todas y ponga en práctica las virtudes cristianas si todavía no ha recibido los medios para ello”.⁵⁰

⁴⁴ Halbertal, *Idolatría. Guerra por imágenes...*, p. 89.

⁴⁵ Varios de estos casos fueron recopilados en: Luis González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, ed. Facsimilar, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.

⁴⁶ Garrido Aranda, *Moriscos e indios...*, p. 26.

⁴⁷ Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 202, p. 76.

⁴⁸ Por ejemplo, la conquista de Granada, último reducto musulmán, la conversión de los judíos, la evangelización de las Canarias y el primer experimento de dominación en el Caribe.

⁴⁹ Garrido, *Moriscos e indios...*, p. 30.

⁵⁰ G. Dufontey, “La Méthode d’Évangélisation chez le Non-Civilisés”, en: *Bulletin des Missions de la abadía de San Andrés*, noviembre-diciembre de 1927, p. 366, *apud*. Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 77.

La evangelización de la Nueva España corrió a cargo de las órdenes mendicantes, quienes se enfrentaron a diversas prácticas de los naturales que consideraron idolátricas: sacrificios humanos, ofrendas de carne y sangre a deidades construidas de piedra, danzas y cánticos que no entendían, etc., por ende, consideraron necesario extirpar este tipo de prácticas para que no intervinieran con la instrucción del evangelio. La destrucción de templos y la posterior construcción de una iglesia sobre las ruinas fue frecuente. La Corona ordenó extirpar cualquier manifestación idolátrica, sobre todo la destrucción de ídolos más allá de los templos pues los primeros se podían ocultar, lo cual no ocurría con los segundos.⁵¹

Por tanto, era impensable permitir manuscritos, imágenes, ídolos o cualquiera cosa que propiciara el regreso a la idolatría de los indios. Pero como tampoco era plausible arrancar de raíz aquellas prácticas religiosas que permeaban en todas las esferas de su vida se optó por emplear el método de sustitución: fiestas, danzas, cánticos, lugares de culto y peregrinación fueron equiparadas a sus símiles católicos, así se buscó cristianizar estas manifestaciones religiosas; para Joseph de Acosta lo importante no era “quitárselas a los indios, sino procurar que no se mezcle superstición alguna”.⁵² Los frailes destruyeron, construyeron y, por último, a sintetizaron dichas prácticas y manifestaciones culturales con las propias.⁵³

También se consideró necesario controlar las prácticas religiosas y morales del resto de la población por lo que el Inquisidor General de España delegó el poder a los obispos para combatir la herejía sobre los cristianos viejos (españoles) en el Nuevo Mundo.⁵⁴ Antes de la llegada de los primeros obispos, los frailes actuaron como jueces eclesiásticos ordinarios y desempeñaron funciones inquisitoriales.⁵⁵ La justicia civil también tuvo injerencia en los asuntos sobre herejes y blasfemos, al menos durante la primera década de la Inquisición, llamada monástica.⁵⁶

⁵¹ Joaquín García Icazbalceta, *Biografía de don fray Juan de Zumárraga. Primer arzobispo de México*, Buenos Aires, México, Espasa Calpe, 1952, cap. XXII, p. 154.

⁵² José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, cap. XXVIII, p. 227.

⁵³ Información personal con el Dr. Antonio Garrido Aranda durante el ciclo de conferencias “La aculturación religiosa en México o cómo combatir lo diferente” llevadas a cabo en el instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM los días 25, 26 y 27 de octubre de 2011.

⁵⁴ Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, p. 18.

⁵⁵ Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 17.

⁵⁶ Por ejemplo, se encuentra el juicio hecho por Nuño de Guzmán contra el cazonci tarasco, en 1530, por idolatría, sacrificio y sodomía. Algunos casos, como éste, conllevaron a sucesivos conflictos entre la autoridad civil y los frailes. En: Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, pp. 22-23.

La preocupación por la evangelización y la recurrente idolatría de los indios motivaron la reflexión constante de algunos frailes.⁵⁷ Los primeros escritos acerca del tema en la Nueva España corrieron a cargo de Juan de Zumárraga y Andrés de Olmos, ambos franciscanos y formados en el humanismo español y que además contaban con una amplia experiencia como inquisidores. En 1527, en España, Zumárraga recibió comisión del Santo Oficio “para castigar y enmendar el abuso de las brujas que en Vizcaya se levantaban”,⁵⁸ por lo cual pidió el apoyo de un reconocido experto en brujería y demonología, Andrés de Olmos.⁵⁹ Es probable que en estas fechas Olmos conociera a Martín de Castañega,⁶⁰ predicador del Santo Oficio y comisionado para elaborar una investigación sobre la brujería en la región de Navarra. Un año después de haber cumplido las órdenes inquisitoriales Zumárraga y Olmos se embarcaron hacia la Nueva España para comenzar una labor distinta a la de cazar brujas: evangelizar indios, con todas las complicaciones que dicha labor implicó.

Juan de Zumárraga llegó a la Nueva España como el primer obispo. En 1528 fue presentado para la sede obispal aunque la erección canónica se hizo hasta 1530 y su nombramiento arzobispal ocurrió en 1548, poco antes de su fallecimiento.⁶¹ También ejerció funciones inquisitoriales, primero, en 1532, como ordinario pues firmaba como juez eclesiástico ordinario y, tres años después, se convirtió en inquisidor apostólico, puesto que le fue revocado en 1543.⁶² A este periodo se le conoce como Inquisición Episcopal y corre desde los años 1536 a 1543.⁶³ Por tanto, antes del establecimiento del Tribunal del Santo Oficio, los obispos ejercieron su potestad plena pues poseían la facultad propia diocesana para la vigilancia, enmienda y reforma de las costumbres, como antaño habían tenido hasta a creación de la Inquisición en el siglo XII.

⁵⁷ Durante los siguientes 10 años Betanzos se encargó de los procesos inquisitoriales, al parecer juzgó 19 casos de blasfemia, la mayoría contra conquistadores, lo cual ha hecho pensar a algunos autores que el actuar de este dominico fue más político pues Betanzos estaba aliado con la facción contrario a Cortes y los conquistadores. Al parecer, por estas cuestiones, los poderes inquisitoriales otorgados a los dominicos les fueron revocados. Greenleaf, *La Inquisición...*, pp. 21-54.

⁵⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, vol II., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, (Cien de México), Libro V, cap. XXVII, p. 336.

⁵⁹ Georges Baudot, “Introducción”, en: Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de George Baudot, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1990, p. X.

⁶⁰ Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y de la providad y del remedio dellas*, Logroño, España, Casa de Miguel de Eguilaz, 1529.

⁶¹ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 38.

⁶² Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, p. 84.

⁶³ Durante este periodo se llevaron a cabo, al menos, 152 procesos por blasfemia, herejías luteranas, judaizantes, idolatría y sacrificios, brujería y superstición, propósitos heréticos, bigamia, procesos contra sacerdotes y 19 contra indios. En: Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, pp. 26-27.

En 1537 los obispos de México, Oaxaca y Guatemala informaron al rey sobre que los indios sólo habían renunciado, en apariencia, a la idolatría pues en secreto seguían haciendo sacrificios y adorando a sus antiguos dioses.⁶⁴ Es importante señalar que la revocación de Zumárraga como inquisidor sobrevino por su política referente a los indios pues consideró que su condición de neófitos no era razón suficiente para permitir la pervivencia de ciertas prácticas por lo que atacó a la idolatría y relajó al brazo seglar a aquellos indios que consideró peligrosos.⁶⁵

Zumárraga destacó por ser un hombre prolífico en letras, varios fueron sus tratados y cartas, entre las cuales sólo referiré la *Regla cristiana breve*, ya que en ella abordó la cuestión de la superstición y la idolatría. Para él, la idolatría se centraba en el objeto de culto pues ahí residía la esencia de lo idolátrico; esto explica sus constantes intentos por localizar los ídolos que antaño recibían el culto de los indios.⁶⁶ De los 19 procesos contra indios que este obispo juzgó 17 se refirieron a idolatría, herejía y superstición; al respecto, David Tavárez destacó el énfasis que se hizo en estos procesos en la humillación pública de nobles y funcionarios indígenas,⁶⁷ lo cual nos habla de la concepción que tuvieron las autoridades eclesiásticas sobre la idolatría, pues lo consideraron como algo público y detentado por las aún figuras de autoridad indígenas sobrevivientes a la conquista.

Por otra parte, Andrés de Olmos elaboró el primer tratado sobre supersticiones que se conoce en la Nueva España. El *Tratado de las hechicerías y sortilegios* abrevia en las ideas de Martín de Castañega sobre la influencia demoniaca. Olmos sólo recupera la primera parte de dicho tratado que trata sobre la brujería, pero centra su discurso en la influencia del demonio sobre los indios, los cuales permanecen engañados por éste; también habla sobre los exsacramentos, es decir, sacramentos invertidos que, en el contexto europeo, se pensaba que realizaban las brujas; de esta manera, Olmos interpreta varias prácticas indígenas bajo este esquema de los sacramentos cristianos, pero lejos de alegrarse por esta similitud se alarmó y lo adjudicó a un engaño del demonio. Dicho tratado está escrito en náhuatl con el objetivo de poder

⁶⁴ Icazbalceta, *Biografía de don fray Juan...*, p. 91.

⁶⁵ Es célebre el caso seguido por Zumárraga contra don Carlos, cacique de Texcoco, a quien mandó a la hoguera en 1539. Para mayor información véase el estudio realizado por Greenleaf sobre Juan de Zumárraga: Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. También es célebre la obra de Joaquín de Icazbalceta, donde la labor documental es encomiable: *Don Fray Juan de Zumárraga...*

⁶⁶ Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve para ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta para que Jesucristo more en ella.*, edición, introducción y notas de José Almoína, Servicio Central de Publicaciones Gobierno Vasco., Vitoria., 1992 [1547].

⁶⁷ Tavárez, *Las guerras invisibles...*, p. 73.

ayudar a los frailes a enfrentar la dificultad del idioma nativo, así como de conocer más a fondo a los individuos que intentaban evangelizar, no obstante el autor señala que en su obra hay un recatamiento para evitar “emponzoñar a los leyentes u oyentes porque vana es la medicina que más daña que cura,”⁶⁸ así evitó dar a conocer más allá de lo que él consideró necesario saber para poder acabar eficazmente con la idolatría.

Años después, el optimismo con que varios frailes veían la evangelización comenzó a cuestionarse pues, pese a la constante predicación y bautismo, las prácticas idolátricas no desaparecieron. Bernardino de Sahagún fue uno de los primeros en poner en duda los frutos de la evangelización y se dio cuenta que el idioma era un aspecto fundamental a atender, por lo cual realizó una larga investigación acerca de las prácticas y creencias de los indios, cuyo producto fue el Códice Florentino.⁶⁹ La intención de Sahagún fue conocer mejor a los indios que se estaba intentando evangelizar para así poder detectar mejor cuando se estaba incurriendo en un error.⁷⁰ Tanto en la obra de Olmos como en la de Sahagún se retoma una idea de Pedro Ciruelo acerca de concebir la superstición, o en este caso, la idolatría, como una enfermedad que los curas o frailes, en su calidad de médicos, deben saber detectar y descubrir a tiempo para poder extirparla y salvar las almas de los fieles.

En 1554 llegó a la Nueva España Alonso de Montúfar para suceder la silla episcopal, y ejerció como inquisidor ordinario pues nunca tuvo un nombramiento específico como inquisidor apostólico. Durante su gestión, enmarcada en plena Contrarreforma, se ocupó más de atender casos contra judaizantes y protestantes.⁷¹ Esta situación explica la necesidad de este arzobispo por convocar a la celebración del Primer Concilio Provincial Mexicano, llevado a cabo en 1555, en el cual se planteó la situación del indio, cuestión fundamental para sentar las bases de su tratamiento en materia jurídica. Aún convocó a un segundo concilio, celebrado en 1565. Sin duda a este arzobispo le tocó atravesar por un periodo de transición y conflicto pues las fuerzas políticas se estaban configurando. En su papel de arzobispo se encaminó a fortalecer el poder episcopal, especialmente, frente al clero regular, por lo cual se abocó a la formación de clérigos

⁶⁸ Olmos, *Tratado...*, p. 3.

⁶⁹ La versión castellana se denominó *Historia general de las cosas de Nueva España*.

⁷⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, (Sépan Cuantos...” 300), 1975, p. 15.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 93. También véase Tavarez, *Las guerras invisibles...*, p. 104.

para la administración de las parroquias indígenas.⁷² Finalmente, en 1571, presencié la instauración del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, por lo cual sus poderes como ordinario se reconfiguraron de acorde a las nuevas políticas, un año después murió.

1.2.2 Inquisición en el Nuevo Mundo

Desde 1532 comenzaron a llegar peticiones a España pidiendo el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el Nuevo Mundo; los motivos fueron varios: combatir a los comerciantes y piratas extranjeros; la ineficiencia de la Inquisición Apostólica, así como su abuso de poder; la invasión del poder civil sobre las funciones inquisitoriales y, además, el ingreso de una cantidad considerable de material impreso europeo considerado sospechoso. En 1569 Felipe II accedió a establecer tribunales Inquisitoriales en las nuevas tierras. El 25 de enero, por Real Cédula, ordenó la creación de dos tribunales del Santo Oficio, uno en Nueva España y otro en Perú. El ámbito geográfico inquisitorial novohispano se extendió a lo largo de casi 3 millones de km² llegando hasta El Salvador, Honduras, Nicaragua y Filipinas; e incluyó a todos sus habitantes, menos a los indios y filipinos.

De acuerdo al ordenamiento jurídico de la época el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en la Nueva España, quedó supeditado al Consejo Supremo de la Inquisición con sede en Madrid.⁷³ En las Indias no existió recurso alguno contra los autos emanados por la Inquisición, de hecho, tampoco se podía apelar al Consejo de Indias, sólo a “La Suprema”. No obstante, la Inquisición no fue un tribunal de jurisdicción real pues el rey nunca fungió como juez inquisitorial, aunque ejerció cierto control sobre el tribunal;⁷⁴ aun así los inquisidores tuvieron la capacidad de imprimir su sello personal durante su gestión, siempre y cuando coadyuvaran con las políticas reales.

Fueron varias las discusiones en torno a incluir a los indios dentro de la jurisdicción inquisitorial, pues se consideraron plantas nuevas en la fe, es decir, neófitos; al principio los indios fueron juzgados por la inquisición monástica y episcopal y, después del actuar de Zumárraga, la Corona ordenó que los indios fueran tratados con benignidad.⁷⁵ El 30 de diciembre

⁷² Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, México, Colegio de Michoacán, 2009.

⁷³ Un estudio muy interesante y completo acerca del ordenamiento jurídico en la Nueva España se encuentra en la más reciente obra de Jorge E. Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, métodos y razones*, México, Editorial Porrúa/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, p. 26.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁵ Cabe señalar que existieron precedentes importantes para esta decisión pues España se había enfrentado a la conversión de judíos y moros. Cuando Granada cayó ante los ejércitos españoles los moros tuvieron que decidir entre

de 1570 se decretó que los indios estaban exentos del fuero inquisitorial y, en adelante, sólo dependerían del obispo en cuanto a moral y fe,⁷⁶ aunque se hizo hincapié en que dicha medida estaría vigente “hasta nueva orden”,⁷⁷ lo cual, a la luz de los tiempos, no se modificó.

A partir del establecimiento de la Inquisición en el Nuevo Mundo los obispos perdieron sus facultades jurisdiccionales respecto a una parte de la población puesto que tuvieron que ceder la capacidad de juzgar asuntos de delitos contra la fe de españoles, mestizos y demás castas ante el Tribunal del Santo Oficio; sin embargo, conservaron plena jurisdicción sobre la mayoría de la población del territorio: los naturales,⁷⁸ lo cual equivalía casi al 80% de la población.⁷⁹

El Santo Oficio siguió investigando sobre la idolatría entre los indígenas pues se cuestionaban si la jurisdicción sobre éstos debía seguir a cargo de los preladados.⁸⁰ La Inquisición redactó informes sobre estas investigaciones pero rara vez el provisor y sus colaboradores las atendieron.⁸¹ Las relaciones entre la Inquisición y los indios no acabaron pues muchas veces éstos se vieron implicados como testigos en algunos procesos, también formaron parte en averiguaciones de pureza de sangre; pero en algunos casos más extraños se han encontrados procesos contra indios referentes a crímenes, no de fe, sino en agravio del tribunal.⁸² A partir de este momento, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios tuvieron que mantener estrechas relaciones para cumplir con sus obligaciones respecto a la vigilancia de la ortodoxia y la reforma de las costumbres de los novohispanos.⁸³

Para determinar si un reo pertenecía a la jurisdicción de la Inquisición se emplearon distintos métodos, ya que, comprobar la calidad étnica del acusado era sumamente importante

bautizarse o abandonar su hogar; aquellos que optaron por el bautizo tuvieron que someterse a las nuevas reglas impuestas por los cristianos y aquellos que osaran retornar a sus antiguas prácticas y costumbres serían reos del Santo Oficio, arriesgándose a perder sus bienes debido a la confiscación. Debido a las quejas y peticiones suscitadas la Corona consideró dar un plazo de 40 años para los recién convertidos para no ser juzgados por el Santo Oficio pues “les era imposible abandonar de golpe todas sus costumbres y tradiciones”; así se les podía instruir en la fe. Sin embargo, esto no llegó a cristalizarse y se cometieron muchos abusos, además varios moriscos se negaron a la evangelización. En: Kamen, *La inquisición...*, p. 144. Kamen considera que la Inquisición fue más tolerante con los moriscos de lo que fue con los conversos. En: “Nuevas perspectivas sobre la Inquisición española”, en: *Nueva revista de Filología Hispánica*, tomo 30, N°2, 1981, p. 667. Sin embargo, al final los moriscos se levantaron en la gran rebelión de las Alpujarras de 1568, preludio de la crisis que llevó a su expulsión de la península en 1603. Agradezco esta información al Dr. Iván Escamilla.

⁷⁶ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 22.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁸ Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 109.

⁷⁹ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 26.

⁸⁰ Greenleaf, *La Inquisición...*, p. 188.

⁸¹ Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, p. 126.

⁸² Traslosheros, *Historia judicial...*, pp. 130-131.

⁸³ *Ibíd.*, p. 129.

pues se debía “salvaguardar el privilegio de fuero” de los indios;⁸⁴ por lo cual se recurría a los medios disponibles, sobretodo económicos, para intentar esclarecer el asunto; lo cual en ocasiones se complicaba debido a la mala situación financiera del tribunal.

El Santo Oficio de la Nueva España comenzó a operar con una estructura y procedimientos similares a los del tribunal español; de igual forma, los manuales que se empleaban allá traspasaron el océano y llegaron al nuevo territorio para cumplir la misma función. Se leyó a Eymeric y a Torquemada pero también se redactaron algunas instrucciones propias del contexto americano; en 1570, Diego de Espinosa redactó unas Instrucciones complementarias para el nuevo tribunal, las cuales le permitirían adaptarse a las condiciones particulares del virreinato pues se pretendía conferir a la inquisición novohispana una mayor independencia respecto a la Suprema;⁸⁵ lo cual fue casi una realidad debido a la enorme distancia que separó el tribunal novohispano de su matriz, aunque tuvo que ceñirse a las leyes generales y las políticas emanadas desde Madrid.⁸⁶ Para el caso de los tribunales inquisitoriales indianos no se consideró oportuna la consulta constante a la Suprema pues demoraría notablemente el proceso ocasionando perjuicio al reo, la alternativa era la conformidad de 2 de los 3 jueces eclesiásticos para que se impusiera el tormento o se determinara una sentencia. Sólo respecto a una posible relajación y cuando no hubiera acuerdo se podía hacer consulta a la Suprema.

Debido a su amplia extensión geográfica la visita a cada uno de los poblados se hacía prácticamente imposible, por lo cual se optó por echar mano de los brazos inquisitoriales, es decir, de los comisarios. Estos se encargaban de leer los edictos, recibir las testificaciones y, en caso de recibir instrucciones de la Inquisición, abrir el proceso y realizar las investigaciones para después turnarlo al Tribunal.

Una vez que se estableció el tribunal y hasta principios del siglo XVII la actividad inquisitorial del tribunal registró su máximo periodo de actividad.⁸⁷ Los procesos se abocaron sobre blasfemos, bígamos y partidarios de la fornicación banalizada. No obstante; el panorama cambió durante las primeras tres décadas del siglo XVII donde el tribunal viró hacia múltiples denuncias sobre hechicerías, aunque en realidad son pocos los procesos que se siguieron. Al

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 138.

⁸⁵ Alberro, *Inquisición y sociedad*, p. 69

⁸⁶ Arthur Stanley Turberville, *La Inquisición española*, 5ª ed., trad. de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 121.

⁸⁷ Alberro, *Inquisición y sociedad*, p. 149.

respecto, Alberro considera que el tribunal entró en una especie de “modorra” donde los inquisidores sólo se preocuparon por su supervivencia económica, y los pocos procesos que se registran son considerados producto de la ignorancia e “indignos de la atención de la atención de profesionales preparados para acometer la herejía proteica y perniciosa”.⁸⁸

Dentro de los delitos que atendía la Inquisición novohispana es importante señalar que la idolatría no figura como una falta importante, puesto que, su práctica se identificó más con la población india; los casos sobre idólatras ante la Inquisición, a partir de 1571, son prácticamente nulos. Parece ser que los individuos procesados por el Santo Oficio por tal delito adoptaron prácticas provenientes del mundo indígena en un proceso de aculturación donde se compartieron códigos y símbolos provenientes de distintas tradiciones culturales.⁸⁹

Bajo estas cuestiones podemos vislumbrar las diferencias entre los delitos que enfrentó la Inquisición española y las transgresiones que persiguió el tribunal novohispano; así, vemos que el primero afrontó a judaizantes, moriscos e incluso luteranos, es decir, potenciales herejías (aunque no se compararon a los cátaros, valdenses, etc.); mientras que, en la Nueva España el mayor porcentaje de procesos inquisitoriales se centra en asuntos de moral sexual (solicitud, bigamia, poligamia, etc.); quizá, en el ámbito novohispano, la herejía fue una “flor exótica”,⁹⁰ un lugar donde Lutero sólo fue un enemigo invisible.⁹¹

Por otra parte, la gran extensión geográfica de la jurisdicción inquisitorial complicó el actuar de los inquisidores en regiones remotas a pesar de que contaban con el auxilio de los comisarios. El traslado de las causas y los reos al tribunal también retrasaba la duración de un proceso. Muchas veces no se contaba con personal suficiente para atender las denuncias, pese a que muchas de ellas no prosperaron para convertirse en procesos, aun así la maquinaria inquisitorial necesitaba de muchos recursos económicos y humanos para funcionar, los cuales no siempre fueron favorables.

Cabe señalar que la Inquisición, como institución, no fue un monolito cuyo comportamiento fuera único, sus acciones no siguieron el mismo patrón ni persiguieron los mismos objetivos a lo largo de su existencia,⁹² sino que se fue adaptando conforme a las

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 170. Para un estudio de caso véase Luna Fierros, “La Virgen del Volcán...”.

⁹⁰ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 197.

⁹¹ Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

⁹² Gabriel Torres Puga, “Manuel Gómez Silvera. De acusado a soplón”. Reseña de la ponencia presentada el 10 de diciembre de 2014 en el Palacio de Medicina, con motivo de la presentación del libro: *Proceso inquisitorial contra Manuel Gómez Silvera, por judaizante, 1596*, transcripción, paleografía y notas de Jaime Antonio Abundis Canales

circunstancias de la época. El éxito o fracaso de la institución dependió de las políticas y las relaciones mantenidas por los inquisidores frente a otras instituciones, corporaciones y figuras de autoridad. Por tanto, los conflictos jurisdiccionales permearon a lo largo de su historia, ya fuera con el clero regular, con los tribunales diocesanos, con la Audiencia o inclusive con el virrey. Por otra parte, la atención que la Inquisición prestó a ciertos delitos o la incidencia de éstos en determinados periodos estuvo condicionado por las circunstancias económicas, políticas o sociales. En este contexto, las supersticiones figuraron como un delito de gran monta; no obstante, su presencia fue constante.

1.2.3 Los instrumentos pastorales contra los supersticiosos

En las Indias, los obispos tuvieron mayores facultades que otros preladados del orbe católico,⁹³ cuestión que obedeció a la gran distancia respecto a Roma, así como para la mejor conversión de los indios.⁹⁴ Una de las funciones primordiales de los obispos fue la reforma de las costumbres, por lo cual buscaron diversas formas de lograr tal fin antes de llegar a lo contencioso, es decir, a los tribunales, ya fuera el Santo Oficio o el de la Audiencia Eclesiástica o Provisorato.⁹⁵ En este sentido, “la justicia eclesiástica se caracterizó por buscar soluciones pastorales antes que judiciales”, y aún llegados esos términos se optó por soluciones “más persuasivas que coactivas”.⁹⁶ Los instrumentos pastorales fueron varios.

La confesión auricular era considerada un auténtico tribunal de la conciencia donde Dios fungía como juez y el confesante era acusado y acusador al mismo tiempo;⁹⁷ este procedimiento era inmediato y expedito, permitía al sacerdote penetrar en el ámbito privado e íntimo de las personas; en este sentido, “fue el más eficiente e importante mecanismo eclesiástico para detectar

con la colaboración de Nuria Galland Camacho, prólogos de Diego Valadés y Richard Kagan, UNAM/Facultad de Medicina, México, 2014, 219 pp. En: http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/articulo.php?publicacion=795&art=16916&sec=Rese%C3%B1as#su_bir [Consultado en 7 de febrero de 2016].

⁹³ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Ed. Facsimilar tomada de la de 1776 (Madrid), México, D.F., Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), 1979, p. 279.

⁹⁴ Entre las facultades otorgadas a los obispos, en Indias, se encuentra la capacidad, en asuntos matrimoniales, de dispensar el grado de consanguinidad (para los españoles en tercer grado y para los indios en todos los casos permitidos por derecho divino); podían permitir a hijos ilegítimos ordenarse como sacerdotes y que tuvieran, incluso, un beneficio curado de indios. También podían absolver a los indios en crímenes de herejía. En: Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, pp. 43-44.

⁹⁵ La potestad episcopal, de suyo se dividía en orden y jurisdicción. La primera se refirió a su carácter episcopal, es decir, las cuestiones sacramentales. La segunda contenía sus funciones judiciales. Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica...*, pp. 21-22.

⁹⁶ Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, p. 154.

⁹⁷ Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica...*, p. 31.

delitos y faltas de corte religioso y moral”.⁹⁸ La confesión se dividía en tres momentos: arrepentimiento sincero del pecador, confesión de la falta y pena-cumplimiento de la penitencia impuesta. El fin de este procedimiento era la reconciliación del pecador con Dios, consigo mismo y con su sociedad.⁹⁹ El proceder del Santo Oficio seguía un esquema similar, no idéntico, donde el fin último era la reconciliación del reo.

El siguiente instrumento fue la visita pastoral, considerada un recurso del gobierno episcopal para impartir justicia de forma expedita y sumaria, a menos que el caso requiriera ser tratado en un tribunal. Era realizada por el obispo o por algún delegado de éste (visitador). Además fue una obligación innata a los obispos pues se consideró un medio para controlar la enseñanza de la doctrina, el trato de los curas hacia los indios y las posibles desviaciones y excesos de los españoles que podrían perjudicar a los indios.¹⁰⁰ El I Concilio provincial Mexicano amonestó a los obispos y a sus provisores que realizaran dichas visitas, pero fue hasta el III Concilio donde se delinearon mejor los objetivos y características de la visita.¹⁰¹

Uno de los ámbitos de mayor acción sobre la feligresía fue la presencia de un fraile o cura en la doctrina o curato. Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, algunos clérigos seculares, cada vez más presentes en el arzobispado, comenzaron a percibir problemas dentro de sus feligresías. Parecía que se debía emprender una nueva evangelización, pero esta vez “conociendo la verdad”.¹⁰² La mirada dejó de centrarse en los sacerdotes indígenas y las manifestaciones públicas de las antiguas prácticas; la atención de los curas viró hacia las prácticas cotidianas y, en algunos casos, privadas de los naturales. Algunos clérigos consideraron que la idolatría era un mal que debía curarse mediante la instrucción católica pues “hoy tiene más

⁹⁸ Gerardo Lara Cisneros, “Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII”, en: Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2005, p. 13.

⁹⁹ Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica...*, p. 31.

¹⁰⁰ José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, 2ª ed., México, Editorial Porrúa, 1983, p. 19.

¹⁰¹ “Tít. I, De la visita..., § I.- El obispo por sí mismo debe visitar cada año su propia diócesis, o a lo menos cada dos años, y en su defecto nombrar en su lugar una persona capaz de desempeñar esta parte de su ministerio” Tercer Concilio Provincial Mexicano, pp. 114-115, en: *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, Pilar Martínez López-Cano (coord.); planeación general, Francisco J. Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano; estudios, textos y anexos: I y II concilio Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador; III concilio y directorio, Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández; IV Concilio, Francisco J. Cervantes Bello, Silvia Cano Moreno, Ma. Isabel Sánchez Maldonado; edición digital Alfredo Domínguez, Teresa Mondragón.

¹⁰² Fernando Benítez, “Del alma encantada”, en: Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, *et. al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987, p. VII.

capacidad que cuando los catequizaron, obran hoy con más malicia”,¹⁰³ lo cual, según Jacinto de la Serna, los llevaba a mezclar preceptos y ceremonias cristianas con supersticiones.

Es en este contexto que se llega al siglo XVII, época más prolija en cuanto a manuales y tratados sobre superstición se refiere, además la mayoría de éstos fueron escritos por el clero secular.¹⁰⁴ Los manuales sobre extirpación de idolatrías también fueron un instrumento para mantener el control sobre la población, su principal objetivo fue poner de manifiesto las prácticas, costumbres y “desviaciones” de los indios para aprender a detectarlas y poder erradicar, de forma más eficaz, sus “idolatrías” y costumbres. Estos manuales derivaron de las indagaciones hechas por los curas en sus pueblos y, en algunos casos, muestran la impartición de justicia, hecha sumariamente, en su calidad de jueces eclesiásticos.¹⁰⁵ Hernando Ruíz de Alarcón pretendía “abrir senda a los ministros de indios para que en entrambos fueros pueda fácilmente venir en conocimiento de esta corruptela para que así puedan mejor tratar de su corrección, sino del remedio”.¹⁰⁶

Quizá el cambio de atención de los reprobadores novohispanos de superstición e idolatrías tenga que ver con las profusas manifestaciones de religiosidad que habían sido promovidas por la Iglesia emanada de Trento pues, como bien lo refieren Ruíz de Alarcón y De la Serna, los casos que trataron se referían más a vanas observancias que a idolatrías; para el siglo XVIII, los registros muestran que los procesos por idolatría cometidos por indios fueron excepcionales, dominando aquellos por maleficio o superstición, es decir, prácticas no culturales.

Cabe retomar un texto que circuló ampliamente, tanto en el virreinato del Perú como en el de la Nueva España: el *Itinerario para párrocos de indios*¹⁰⁷ de Alonso de la Peña Montenegro,

¹⁰³ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en: Ponce, *El alma encantada...*, p. 272.

¹⁰⁴ A continuación los tratados que han sido publicados: *Revelación sobre la reincidencia de sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos*. Pedro de Feria. Finales del siglo XVI. *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*. Pedro Ponce. Principios del siglo XVII. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Hernando Ruíz de Alarcón. 1629. *Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán*. Pedro Sánchez de Aguilar. 1639. *Relación autentica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*. Gonzalo de Balsalobre. 1654. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Jacinto de la Serna. 1656. Reunidos en: Ponce, *El alma encantada...*

¹⁰⁵ Aunque, en algunos casos, los curas rebasaron sus límites y transgredieron la jurisdicción inquisitorial, como ocurrió con Hernando Ruíz de Alarcón. Para mayor información véase Tavárez, *Las guerras invisibles...*, especialmente el Capítulo Tres “Las cosmologías locales y los extirpadores seculares en comunidades nahuas, 1571-1662”, pp. 119-184, y Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, específicamente en V. Capítulo “La inquisición y los indios de Nueva España: un estudio de la confusión jurisdiccional”, pp. 121-153.

¹⁰⁶ Hernando Ruíz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en: Ponce, *El alma encantada...*, p. 129.

¹⁰⁷ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. Añovero y F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

obispo de Quito, compuesto en 1663. En esta obra, el autor destina el tratado cuarto a la idolatría, donde retoma a Santo Tomás y adecúa la concepción de superstición a la realidad indiana. Para De la Peña había cultos superfluos que eran aquellos donde la reverencia se ponía en circunstancias que no merecían tal trato, por tanto, el pecado era venial; pero existían los cultos falsos que consistían en “dar a la criatura el culto divino que se debe dar a Dios”, aquí el pecado era mortal e incluía a la idolatría, la adivinación y las vanas observancias.¹⁰⁸ Explica que la idolatría estaba tan arraigada que la “mala semilla echó tan hondas raíces en los indios, que parece que se hizo carne y sangre con ellos: y así en los descendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres, y en la misma sangre que heredaron. Se estampó en el alma”.¹⁰⁹

La idolatría aparece como algo inherente a los indios y prácticamente imposible de erradicar, pero si se detecta a tiempo y se separa *la cizaña del trigo* es posible salvar las almas de los indios; además destaca la ignorancia que prevalece en estos naturales y que es motivo de que sigan siendo presa del engaño demoniaco. Por otra parte, la adivinación y la vana observancia se definen “como el arte o el poder de hacer daño a otros en virtud de un pacto expreso o tácito con el demonio”; así, los hechiceros se valen de los instrumentos que les otorgan los demonios para agravar a los hombres y animales. No importa si algunos practican la magia de buena fe, por ejemplo para “que los frutos de las tierra no se asuelen con los granizos ni con otros nocivos temporales”¹¹⁰ pues de cualquier forma pecan pues no usan de los medios naturales sino diabólicos. Para detectar una vana observancia es preciso mediar y cotejar la causa con el efecto pues si éste “excede y sobrepaja la virtud natural de la causa, señal es de que lo obra el demonio”.¹¹¹

De la Peña recomendaba la continua predicación como remedio para subsanar los errores de la feligresía; en este sentido, la cuestión de las lenguas fue un tema recurrente, desde el principio de la evangelización y que volvió a surgir con más fuerza durante el siglo XVII. El debate sobre si los curas debían aprender la lengua de su feligresía o convenía castellanizar a los indios permeó durante todo el periodo virreinal y aún después. Sahagún había detectado parte del problema; décadas más tarde, Ruíz de Alarcón se lamentaba acerca de la reincidencia de la gentilidad entre los indios, producto de la falta de instrucción en la religión católica por “haber los ministros entrado tarde en las lenguas de los feligreses por su diversidad y dificultad, pues

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 458

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 459.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 486.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 492.

aun hoy algunas de todo punto se ignoran”.¹¹² Otro cura, preocupado sobre estos temas, fue Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl, hermano del célebre cronista Fernando de Alva.

En 1634, Bartolomé publicó el *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*,¹¹³ en el cual destacó que los clérigos, al desconocer las lenguas de los naturales andan “en una obscura y tenebrosa noche de ignorancias”,¹¹⁴ por lo cual consideró importante replantear la manera en la cual se enseñaba la doctrina y las oraciones a los indios pues ahí estaba el fundamento de la fe católica. Él situó el origen del problema en las traducciones hechas por los franciscanos pues se vieron forzados a traducir los dogmas del latín al castellano y, posteriormente, al náhuatl con ayuda de indios; no obstante, por no entender la fuerza de la significación de los vocablos castellanos que entonces se les preguntaban, ni los frailes por tener poco tiempo de conocer su lengua, se usaron algunos términos impropios y equívocos en las principales partes y artículos del credo y demás oraciones y, por no haberlo advertido los ministros continuaron usando estas traducciones.¹¹⁵

Pero en su época, señala que hay indios que manejan tanto el castellano como el náhuatl y “les causa muy grande admiración y novedad el ver que teniendo su lengua natural propísimos términos para significar lo que esta impropio en cosas que tanto importan los haya tan impropios y equívocos, que no significan sino a la contra de lo que se pretende significar entonces”¹¹⁶. También señaló el problema de haber bautizado masivamente a los indios y no explicarles las oraciones, sino propiciar su memorización, lo cual ha devenido en que todos los naturales recen en latín sin saber lo que dicen, pues considera que deben estar obligados a saber y entender lo que está encaminado a salvar sus almas. El propósito de su obra consiste en reescribir las oraciones básicas para corregir esta situación y brindar un mejor manual de instrucción para los indios.

La incompreensión de las lenguas de los indios por parte de los curas, así como el desconocimiento de algunos conceptos y dogmas occidentales desde la visión de los naturales conllevó una serie de complicaciones a lo largo de la época novohispana, las cuales, en ocasiones, desembocaron en los tribunales. El tribunal diocesano, o episcopal, dependió directamente del obispo, quien delegó sus funciones en un provisor general, mismo que actuaba vicariamente, es

¹¹² Ruíz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, p. 129.

¹¹³ Bartolomé de Alva, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de hoy han quedado a los naturales de esta Nueva España e instrucción de los santos sacramentos*, México, Impreso por Francisco Salbago, impresor del Secreto del Santo Oficio, 1634.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 2.

¹¹⁵ Quizá la relación con su hermano le permitió a Bartolomé de Alva tener una perspectiva histórica sobre la evangelización.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 49.

decir, en representación del obispo. Cada diócesis tuvo sus particularidad respecto a su tribunal, puesto que, su actuar y formación dependieron, en buena medida, del obispo que estuviera a la cabeza, de igual forma, las tradiciones locales jugaron un papel importante en la conformación de cada tribunal.¹¹⁷ Jurisdiccionalmente, el obispo tenía injerencia sólo en los asuntos comprendidos dentro de su diócesis.¹¹⁸

Entre los muchos asuntos que trataba el Tribunal diocesano estuvieron los delitos contra la fe cometidos por los indios. Puesto que, en el Arzobispado de México la audiencia episcopal llegó a ser tan vasta y atendía tantos asuntos se crearon varios juzgados especializados en distintas materias;¹¹⁹ uno de estos Juzgado fue el de Indios; al principio su provisor no podía juzgar los delitos contra la fe de los indios pues esta facultad estaba reservada al arzobispo; no fue sino hasta finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII que el Provisorato de Fe de Indios y Chinos comenzó a tener fuerza y obtuvo la facultad de juzgar estos delitos.

El encuentro de dos mundos significó una serie de traslados, adaptaciones, rechazos y reinterpretaciones de ambas partes; a lo largo de este capítulo se intentó mostrar la manera en que la categoría de superstición fue construida bajo los términos cristiano-católicos, así como la manera en que se trasladó a la Nueva España y cómo se adaptó de acorde a las nuevas circunstancias, pero no sólo eso, sino también se señalaron los tribunales e instrumentos pastorales que se encargaron de velar por la moral y ortodoxia de la población novohispana, especialmente, la india. Por otra parte, es importante destacar que, respecto a los tratados y manuales referidos, se puede notar una ausencia respecto a manuales o información acerca de la prácticas del resto de la población, es decir, no india; lo cual no se debe interpretar como una inexistencia de este material, sino que, para fines de esta explicación, decidí no ahondar en el tema. Pero esto no debe hacer suponer que la población no india se mantuvo al margen de la

¹¹⁷ Ana de Zaballa Beascochea, “Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio”, en: Zaballa, *Nuevas perspectivas sobre el castigo...*, p. 57.

¹¹⁸ Debido a la lejanía respecto a la Santa Sede, se determinó que las causas nacidas en Indias debían finiquitarse aquí mismo sin posibilidad de apelación a Roma; por tanto, el obispo impartía justicia en primera instancia, la segunda correspondía al metropolitano y la tercera al obispado más cercano, en el caso de México se apelaba ante el obispo de Puebla. En: Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 44.

¹¹⁹ Traslosheros señala que, después de mucho tiempo, se conformaron 3 juzgados con un juez titular supeditado al provisor oficial. Los juzgados fueron: el de testamentos, capellanías y obras pías; el juzgado de españoles, el cual atendía lo relativo a las costumbres de la población no india, además de la defensa de la jurisdicción, disciplina y justicia ordinaria eclesiástica, éste juzgado era atendido por el mismo provisor oficial, y, por último, el juzgado de indios cuya acción se concentró en las costumbres y los delitos contra la fe de este sector de la población, contaba con un provisor propio. En: Jorge. E. Traslosheros, “El Tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México hasta 1630”, en: *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 3, enero-marzo, 2002, El Colegio de México, pp. 490-491.

vigilancia eclesiástica, antes bien se mostró que los obispos primero y la Inquisición después mostraron un continuo interés sobre la vigilancia ortodoxa; de hecho, los tribunales no reflejan la preocupación inicial sobre los indios idólatras, sino que los procesos viraron hacia otras direcciones, ya fueran blasfemias, solicitudes o, en el caso del tema que aquí nos atañe: adivinación, maleficios, vanas observancias, etc.¹²⁰

¹²⁰ De hecho es interesante señalar que, en una búsqueda somera por algunos archivos sólo localicé unos cuantos casos sobre idolatría, tanto en España como en el Arzobispado de México, la mayoría de los procesos judiciales llevados ante los tribunales, ya fueran indios o no indios se refieren, precisamente, a supersticiones no culturales.

CAPÍTULO 2. LA SUPERSTICIÓN DE LA CONJURACIÓN DEL GRANIZO

El objetivo de este capítulo consiste en explicar algunas prácticas en torno al control del tiempo atmosférico presentes tanto en España como en la Nueva España y que fueron englobadas dentro de la categoría de superstición por las autoridades eclesiásticas de los siglos XIV al XVIII. Mi interés principal estriba en describir en qué consistieron dichas prácticas, tanto en el ámbito español así como en el Altiplano Central antes de la llegada de los españoles, pues a partir de ambas tradiciones se fue construyendo una serie de rituales y estrategias en torno al control del clima que aún hoy en día se pueden observar en algunas regiones del altiplano central. Por otra parte, también es importante señalar la existencia de estas prácticas en el ámbito hispano, puesto que, su conocimiento previo permitió a las autoridades eclesiásticas enfrentarse a una nueva realidad y poder construir sus propios esquemas explicativos para, posteriormente, poder juzgar si una práctica era supersticiosa o no.

2.1 Exorcistas y conjuradores de nublados. España

La España católica de la Baja Edad Media fue un mosaico de prácticas, creencias y rituales que fundieron tradiciones provenientes del ámbito musulmán, del judío y, por supuesto, del precristiano aún presente hoy en día y que fue casi imposible arrancar de raíz como pretendía la Iglesia Católica. Teólogos, tratadistas y curas se dieron a la tarea de intentar controlar una gran diversidad de prácticas que consideraron supersticiosas y, por ende, peligrosas, puesto que ponían en riesgo la salvación de las almas y, de cierto modo, también atentaban con el orden establecido. La mayoría de estas prácticas estaban relacionadas con cuestiones cotidianas tales como la salud y la enfermedad, las cosechas, las sequías, plagas, etc. De entre tantas preocupaciones el control del tiempo resultó fundamental para los grupos agrícolas, cuya dependencia del temporal era total, por lo cual, la escasez o el exceso de lluvia podían suponer un año de hambruna; en este sentido, el granizo o pedrisco resultó ser una amenaza constante para estas sociedades.

Las prácticas y estrategias en torno al control de la lluvia y el granizo en España se localizaron, principalmente, en el norte y este de la península ibérica. Aragón, Castilla, el País Vasco, Valladolid y Navarra son los lugares de los cuales se tienen mayores referencias sobre

conjunción de nubes y pedrisco. Incluso hoy en día sobreviven especialistas rituales conocidos como renuberos que siguen conjurando las nubes en estos lugares.¹

Las prácticas en torno al manejo de nubes y pedrisco se llevaron a cabo en dos ámbitos: uno privado y el otro público. Lo privado es más difícil de conocer; no obstante, a partir de la etnografía y algunas fuentes de la época es posible acercarse a lo que las personas hacían para alejar una nube que amenazaba sus cosechas. Entre las principales prácticas llevadas a cabo se encontraban las rogativas hacia ciertos santos considerados especialistas contra las tormentas y los hielos, por ejemplo, Santa Bárbara “patrona de los truenos y rayos”² y San Cristóbal “patrón contra las tempestades de granizo y truenos”.³ Pero también encontramos otras prácticas que podían ser consideradas, por la Iglesia Católica, como menos piadosas y más cercanas a la superstición; por ejemplo, poner objetos afilados, como unas tijeras o machetes, señalando hacia las nubes.⁴

En cuanto al ámbito público, las prácticas llevadas a cabo para alejar el pedrisco o las nubes eran llevadas a cabo por los especialistas rituales aceptados por la Iglesia Católica, es decir, los sacerdotes, quienes en su papel de intermediarios eran los únicos capaces de controlar este tipo de fenómenos. Existieron varios casos de clérigos especializados en conjurar nubes y que cobraban por dicha actividad, la cual era remunerada a través del Ayuntamiento de la localidad. Además contaban con libros donde se incluían los rituales y formulas aprobadas por la iglesia

¹ Véase Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, 2001.

² Virgen y mártir del siglo III d.C., procedente de la región de Nicomedia. Asesinada por su padre, Dióscoro, por defender la fe cristiana. Su asociación con el trueno tiene que ver con su muerte pues se relata que “Lleváronla fuera de la ciudad a un monte, y allí se puso de rodillas Santa Bárbara e hizo una devota oración a Dios, dándole gracias por haberla traído a aquel punto, y suplicándole que otorgase los bienes que le pidiesen todos los que en su nombre le invocasen. Bajó una voz del cielo que la llamaba a recibir la corona y lo prometía que se cumpliría lo que ella allí había suplicado, y con esto inclino la cabeza delante de su padre y él levantó la espada y se la cortó. Murió con la santa virgen otra piadosa mujer llamada Juliana [...] Mas para que se vea la justicia del Señor y cuan diferentes son los fines de los buenos y de los malos, el desventurado Dióscoro, e indigno del nombre de padre de Santa Bárbara, después que con sus manos le dio la muerte, quedando muy ufano y contento por haberse vengado de su hija y ofreciela en sacrificio a sus falsos dioses, volviendo del monte a su casa, un rayo del cielo súbitamente le mató y le privó de la vida temporal y de la eterna”. En: Pedro de Ribadeneira, *Flos Sanctorum o libro de la vida de los santos*, Primera parte, Madrid, Luis Sánchez, impresor del Rey, 1790, p. 830.

³ Mártir del siglo III en Roma. Su asociación con el granizo tuvo que ver con su tormento tan largo que tuvo que padecer, al final del cual pidió a Dios que “ni granizo, ni piedra, ni fuego, ni hambre, ni pestilencia no hiciesen daño donde quiera que estuviese sepultado su cuerpo”; de hecho se acostumbra pintarlo en los lugares altos de la Iglesia por la gracia que Dios le dio contra las tempestades de granizo y truenos. En: *Ibid.*, pp. 492-493.

⁴ Hoy en día este tipo de prácticas siguen empleándose en algunas regiones de España, incluso lanzar un zapato al aire para alejar el pedrisco puede funcionar: Tras el rayo y el trueno comenzó a llover, lluvia que dio paso al pedrisco. Entonces un sacerdote llevó a cabo el conjuro; pero el exorcismo no surtió efecto, ante lo cual el cura montó en cólera y cogió uno de sus zapatos y lo lanzó, con toda la fuerza, lo más lejos que pudo, y al mismo tiempo se despejó el cielo”. En: Juan Garmendia Larrañaga, *Conjurios no siempre ortodoxos. Beti ortodoxoak ez diren konjuruak*, Donostia-San Sebastián: Editorial Txertoa, 2000, p. 38.

para realizar los rituales de alejamiento de granizo. Tal es el caso de don Damián de Ardanza y don Sebastián Abaiz quienes, en 1547, en Sagüesa, provincia de Navarra, cobraban trece ducados “por tener cargo de conjurar los nublados”.⁵ Otro ejemplo, más temprano (1462), lo encontramos en Daroca, Zaragoza, donde Antón de Santa Pau, clérigo de la parroquia de Santa María, era el encargado de subir a la torre de la iglesia para “encantar los nublados”, su sueldo era conformado por la contribución de la ciudad. Para 1472, eran varios los frailes y curas encargados de la conjunción de nublados que recibían un sueldo anual previamente establecido.⁶

Dicha práctica era controlada por la Iglesia a través de manuales que explicaban como alejar nubes y pedriscos. Según un libro de conjuros contra las tempestades y otros desastres llamado *Fasciculus exorcismorum, conjurationum, orationum, ac benedictionum contra Procellas, Ventos, locustas, alios Vermes et animalia fructum corrosiva*,⁷ se explicaba a los clérigos y frailes que, cuando veían acercarse nubes negras, debían tañer las campanas con fuerza pues se creía que su sonido las hacía alejarse; se partía del supuesto que, en el momento de su consagración o bendición, éstas campanas recibían un poder sobre las tempestades y rayos, así, el granizo no podía hacer daño en la zona donde se oyera su sonido. Cabe señalar que, el poder debía adjudicarse a Dios y no a la campana en sí misma, no obstante, las devociones locales no siempre lo entendieron así.⁸ También se aconsejaba rezar de rodillas ante el Santísimo Sacramento y pedir e implorar la misericordia de Dios. En algunos casos se recomendaba al cura ponerse el sobrepelliz y la estola y, posteriormente, llevar una cruz y agua bendita al conjuratorio para ahí hacer el pedimento; pero en caso de que la tempestad llegase antes se podía hacer dicho conjuro en la puerta de la iglesia o en otro lugar.

En varios pueblos las iglesias parroquiales contaron con una torre adosada a dicho edificio conocida como esconjuradero, conjuradero o conjuratorio donde los curas realizaban las prácticas propias para alejar el pedrisco o las malas nubes, pero también servía para realizar

⁵ Juan Cruz Labrega Mendiola, “Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores. El agua y la cabeza de San Gregorio”, en: *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año nº 25, Nº 62, 1993, p. 316.

⁶ María Luz Rodrigo Estevan, “Encantar los nublados...”, p. 68.

⁷ Antonio Gascón, *Fasciculus exorcismorum, conjurationum, orationum, ac benedictionum contra Procellas, Ventos, locustas, alios Vermes et animalia fructum corrosiva*, Pamplona, 1750 [1672]. En: <http://academica-e.unavarra.es/bitstream/handle/2454/7223/0309762PDF01.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Consultado: Junio 2016]. Antonio Gascón fue racionero de la Catedral Metropolitana de Zaragoza. Véase: Ángel Gari Lacruz “La posesión demoníaca en el pirineo aragonés”, en: *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Cuaderno 9, 2012, pp. 158-200. En: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/rievcuadernos/09/09158200.pdf>

⁸ Guillermo de Auvernia, *Opera omnia*. París, 1674. Tomo I, *apud. De legibus*, caput 27, p. 87.

peticiones de lluvia.⁹ Por ejemplo, los obispos de Pamplona exhortaban constantemente a los clérigos para que acudiera con cruces a los conjuratorios de las iglesias para “increpar a las nubes y rezar los evangelios a las tempestades al sobrevenir nublados peligrosos”.¹⁰

Si bien existieron manuales y libros aprobados por la Iglesia católica que contenían las fórmulas para conjurar las nubes, también se tiene noticia de otros libros que circularon por España y que fueron considerados peligrosos por contener “palabras sospechosas y mentiras manifiestas”, al respecto Martín de Arlés y Andosilla, teólogo y canónigo de la catedral de Pamplona, Navarra, encontró, durante una visita a su diócesis, un libro que contenía la siguiente invocación:

Te conjuro, te ato por Aelim, por Olim y por Saboan, por Elion por Adonay, por Alleluya, por tantos, por Archabulón, por Tetragrámmaton, por el mar, por el mundo, por las piernas, por las tibias [...] Pero estáis sujetos y atados por estos santos nombres de Dios [...] Te conjuro a ti Sabella que posees cara de mujer y riñones de pez, *que tienes la cabeza en las nubes y los pies en el mar, llevas en brazos a los siete viento, y andas en los demonios*. Te conjuro, Sabella, por estos nombres, por Ballestaco, por Ariona, y os conjuro a vosotros conductores de los vientos, por Dios Padre: Sabella, Sabella alta y excelsa, *vientos fuertes contra ellas [las nubes] que las haga salir de nuestro lugar*.¹¹

Lo peligroso de esta conjuración radicaba, según Martín de Arlés, en mezclar cuestiones cristianas con paganas, por ejemplo, el nombre de Dios con el de Sabella.¹² Además esta invocación suponía un pacto con el diablo, ya que, se recurría a él para conseguir un favor que sólo a Dios podía conceder. Para este teólogo “la superstición es tanto peor, cuando viene mezclada con obras buenas, y que debiendo ser Dios honrado, el honrado termina siendo el demonio”.¹³

El *Ritual Romano* estableció un exorcismo específico para alejar la tempestad; de esta manera, la Iglesia Católica proporcionaba los medios e instrumentos necesarios para que su feligresía pudiera atajar las desavenencias del clima y sobrevivir dentro de los límites establecidos por el dogma.¹⁴ Se mandaba que se tocaran las campanas y se reunieran en la iglesia para recitar las letanías acostumbradas, en las cuales se debía repetir “del trueno y de la tempestad

⁹ Hoy en día existen varios de estos conjuraderos aún en pie, tanto en Zaragoza como en Navarra. Incluso, recientemente, se han hecho recreaciones de estas prácticas en Navara, el país Vasco y Valladolid con fines turísticos. Véase <http://www.diariovasco.com/costa-urola/201411/09/anos-cumpliendo-tradicion-campana-20141109005211-v.html> <http://identidadaragonesa.wordpress.com/2014/04/09/los-esconjuraderos-de-sobrarbe/#> <http://www.20minutos.es/noticia/267296/0/ceremonia/tormentas/turistico/>

¹⁰ José Javier Azanza López, “Tipología de las torres campanario en Navarra”, en: *Príncipe de Viana*, nº 214, 1998, p. 336.

¹¹ Félix-Tomás López Gurpegui, *Martín de Andosilla y Arlés. De Superstitionibus*, Madrid, Editorial Cultiva libros, 2011, pp. 196-197. Las cursivas son mías.

¹² Nombre asociado a una herejía condenada por el papa Dámaso en el Concilio Romano en el año de 384.

¹³ *Ibid*, p. 254.

¹⁴ Paulo V, *Rituale Romanum*, París, Jacobum Lecoffre y socios Editoriales, 1855. Me baso en esta edición aunque retoma, en esencia, lo establecido en la anterior edición [1614].

libranos Señor”, después se recitaba el salmo 47,¹⁵ y se procedía a orar y pedir porque Dios disolviera la maligna tempestad. El ritual concluía con aspersión de agua bendita.

Hasta el momento hemos visto especialistas en la conjuración de nubes y pedriscos que fueron permitidos y fomentados por la Iglesia Católica, pero también existieron en España otros especialistas rituales que, al igual que los curas, se encargaron de los nubes y el pedrisco; no obstante, éstos fueron perseguidos por considerarlos supersticiosos y embusteros, pues creían que con lanzar piedras contra las nubes éstas se alejarían.¹⁶

En este rubro encontramos a curas procesados por la Inquisición, tal es el caso del clérigo Diego Sánchez, de la parroquia de Calamocha, provincia de Zaragoza, quien en 1497 fue juzgado por judaizante y conjurador de nubes. En las testificaciones se mencionó que dicho cura “con setenta y dos nombres que tenía Jesu Christo los echava [los nubes], y dezia Adonay y otros nombres y dezia otros nombres en ebrayco que dezian assi: Eye asereye”,¹⁷ ante esto Sánchez aceptó haber realizado estas prácticas, además de poseer un “libro de conjuraciones de nubes”¹⁸ pero recalcó que no había conjuros para los demonios; fue condenado, pero no por conjurar nubes sino por su relación con prácticas judías. El problema con aquellos que usurpaban el oficio de los exorcistas es que afirmaban tener una virtud natural o sobrenatural para conjurar, lo cual los hacía sospechosos de pacto con el demonio; además, según algunos teólogos, usaban de supersticiones, banalidades y otras acciones ridículas pues solían andar cargados de carpetas con exorcismos y recorriendo pueblos donde amenazaban con destruir viñas sino se les pagaba por sus servicios.¹⁹ Incluso los mismos clérigos se aprovechaban de su escaso conocimiento del latín para obtener ganancias conjurando nubes en poblados lejanos.²⁰

¹⁵ Glorifica el Señor, Jerusalén; Alaba tu Dios, Sión, porque [Dios] ha reforzado la cerradura de tus puertas; en ti ha bendecido tus hijos; ha llevado la paz en tus límites y te sacia con la flor del cereal; manda sobre la tierra su palabra y su mensaje corre veloz; hace caer la nieve como lana, como polvo esparce el rocío; hace caer el granizo como migas; ¿de frente a su hielo quién resiste? Manda su palabra y se derrite [hace soplar el viento y fluyen las aguas] Porque anuncia su palabra a Jacobo, sus leyes y sus decretos a Israel; No ha hecho así con otros pueblos, no ha manifestado sus leyes a otros. Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo... Agradezco la traducción de este texto, del latín al español, al Dr. Andrea Cicerchia.

¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

¹⁷ Miguel Ángel Mtis Dolader, Javier García Marco, María Luz Rodrigo Estevan, *Procesos inquisitoriales de Daroca y su comunidad*, Daroca, España, Centro de Estudios Darocenses, Instituto Fernando el Católico, 1994, p. 446.

¹⁸ *Ibid.*, p. 455.

¹⁹ Benito Remigio Noydens, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la instrucción de los exorcismos para lanzar y ahuyentar los demonios y curas especialmente todo género de maleficios y hechizos*, Barcelona, Edición facsímil Editorial Maxtor, 2010 [1693], pp. 116-117.

²⁰ Algunos de estos clérigos fueron juzgados por los tribunales de Zaragoza (1619), Toledo (1628), Sevilla (1629), etc. Martín Gelabertó Vilagran, “Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna”, en: *Manuscrits*, n°9, enero 1991, p. 338.

En este contexto no resulta raro que las brujas también fueron acusadas de controlar las nubes y el pedrisco a su favor, por lo cual, la conjunción de nubes fue una práctica asociada a las brujas en la España renacentista y barroca de los siglos XVI y XVII. Existen varios ejemplos; Menéndez Pelayo señala un caso curioso por lo excepcional de las fuentes pues el proceso no fue inquisitorial sino llevado a cabo por la autoridad civil y refiere el caso de unas brujas catalanas en la diócesis de Vich, entre 1618 y 1620, donde un testigo aseguró que dichas brujas “tenían grano de falguera y que con pedrisco y tempestades destruían los frutos de la tierra.”²¹

En Zagarramundi a las mujeres sospechosas de brujería también se les atribuyó la capacidad de provocar tempestades para perder los navíos que entraban a San Juan de la Luz, en el mar Cantábrico; incluso algunas “brujas” confesaron haber visto al demonio producir una tormenta “revolviéndose sobre la mano izquierda, la levantó en alto y echó su bendición diciendo con voz ronca y gorda: ‘aire, aire, aire’ y luego al punto se levantó una tempestad y unos furiosos aires, contrarios los unos a los otros, que llevaban a los navíos a que se encontrasen”;²² incluso provocaban tempestades para acabar con los panes y los frutos.

Pero esta característica de las brujas no fue privativa de las españolas sino que, parece ser, fue común al fenómeno de la brujería en Europa, pues el *Malleus Maleficarum* resalta continuamente el poder de las brujas para “crear terribles tormentas de granizo y tempestades”.²³ Un ejemplo de esta capacidad se muestra en el caso de un campesino que descubrió que su esposa era bruja a través de su hija, quien también poseía ciertos poderes:

En el ducado de Suabia, cierto campesino fue a sus campos con su hijita, de apenas ocho años de edad para observar sus cosechas, y se quejó de la sequía y dijo: “¡Ay! ¿Cuándo lloverá?” La niña lo oyó, y en la sencillez de su corazón dijo: “Padre, si quieres que llueva, yo puedo conseguirlo”. Y el padre le contestó: “¿Qué? ¿Sabes hacer llover?” Y la niña respondió: “Puedo hacer llover y puedo provocar granizos y tormentas también” [...] El padre se aterrorizó, y le preguntó si podía provocar entonces una tormenta. Y la niña dijo: “Sí, si tengo un poco de agua”. Entonces llevó a la niña de la mano a un arroyo, y le dijo: “Hazlo, pero sólo en nuestras tierras”. Entonces la niña metió la mano en el agua y la agitó en el nombre de su amo, como le había enseñado su madre, y he aquí que la lluvia cayó sólo sobre esa tierra. Y al verlo, el padre dijo: “Ahora conviértelo en granizo, pero sólo en uno de nuestros campos”. Y cuando la niña lo hizo, el padre quedó convencido, y acusó a su esposa ante el juez. Y la esposa fue apresada y condenada y quemada; pero la hija se reconcilió y fue dedicada a Dios con solemnidad, pues desde entonces ya no pudo efectuar esos hechizos y encantamientos.²⁴

²¹ Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, p. 269.

²² Caro Baroja, *Las brujas...*

²³ Sprenger y Enrique Institoris, *Malleus Maleficarum...*, p. 21.

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

Por otra parte, los hombres que poseyeron la capacidad de alejar nubes y pedriscos fueron conocidos como conjuradores. Según Pedro Ciruelo estos conjuradores de nublados recorrían los pueblos de España engañando y estafando a la gente haciéndoles creer que en las nubes estaban los diablos y que sólo ellos eran capaces de arrojarlos del pueblo. Por tanto, aconsejaba que:

Luego para los nublados no hay necesidad de llamar a los conjuradores supersticiosos, más que para los aguaduchos, cuando crecen mucho, y hacen daño en la tierra, o cuando hay demasiadas lluvias, vientos, etc. que todas esas cosas comúnmente vienen por curso natural de sus causas corporales, y no porque los demonios las traigan. Y dado caso que por nuestros secados alguna vez a cabo de muchos años permita Dios, que los diablos traigan nublados y tempestades a nuestra tierra: aquellos es por maleficio de algún nigromántico que hace cerco e invoca los diablos para hacer mal y daño en algún lugar.²⁵

Como astrónomo y matemático Ciruelo explicó, con base en la filosofía natural de la época, que la formación de tempestades y nublados se daba en verano y no invierno, ante lo cual rechazaba que los diablos ocasionen dichos fenómenos, puesto que, si así fuera podían hacerlo en cualquier época del año; sin embargo, dichas tempestades sólo se presentaban en la época del año referida. Es precisamente este teólogo quien establece la conjunción de granizo como una vana observancia pues para él vano es lo “que no se aprovecha para aquello a que se ordena”, es decir, “cuando los hombres livianos y de poca firmeza en la fe, para hacer algunos efectos que ellos desean, aplican cosas y dicen palabras que no tienen virtud alguna para los hacer, ni natural de las cosas, ni sobrenatural en las palabras que allí traen”,²⁶ esto es equiparable a mentir, por lo que aconseja que

cuando viniere en algún lugar tempestad de nublados, truenos y relámpagos [...] no hay necesidad que los clérigos católicos hagan conjuros contra ellos. La razón es manifiesta. Porque aquellos conjuros no van contra los demonios, pues que allí no los hay: ni tampoco contra las nubes, y agua que caen de ellas, porque son buenas criaturas de Dios, y son sin sentido que no entienden cosa alguna de las que les dicen en aquellos conjuros. *Luego hacer conjuros allí parece cosa vana, y si es vana, es superstición, y se inclina hacia las cosas diabólicas de pacto secreto con el diablo.* Por esto no los deben hacer los buenos clérigos religiosos pues que tienen grande sospecha de superstición endiablada; y deben guardar que no hagan cosa tan mala, y pensando servir a Dios sería posible servir al diablo. Luego no hagan estos conjuros, sino cuando tuvieran muy suficiente razón diablos en los nublados [...] y entonces sus conjuros han de ser santos y honestos.²⁷

Ciruelo propone dos vías para conseguir el mismo efecto sin incurrir en la superstición: una vía natural y otra moral. La vía natural se refiere a las acciones humanas posibles y consiste en hacer un gran estruendo y movimientos, así como tañer las mayores campanas que hay en las torres de las iglesias, además se debían soltar tiros de artillería contra la nube, ya que, se creía que la nube

²⁵ Ciruelo, *Tratado de las supersticiones...*, p. 160.

²⁶ *Ibid.*, p. 24, 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 161. Las cursivas son mías.

era una congelación hecha por frío, por tanto, “haciendo aquel grande movimiento en el aire con las campanas y bobardas despárcese y calientase algo el aire, y así la nube se disuelve o derrite en agua limpia sin granizo o piedra: y también hace mover de allí la nube a otro lugar con el grande movimiento del aire”.²⁸ Por su parte, la vía moral tenía que ver con las oraciones, misa, ayunos y limosnas, además se recomendaba que, una vez que se veía aparecer la nube:

vengan los clérigos a las iglesias, y se vistan sus sobrepellices y estolas: y acudan luego tras ellos todos los principales hombres y mujeres de cada parroquia con candelas benditas encendidas y se junten en la nave y capilla mayor de la iglesia delante del altar donde está el santísimo sacramento y abierto el altar pongan el libro misal a la parte de evangelio abierto [...] Puestas todas estas cosas en orden de los sacerdotes estén de rodillas en las gradas del altar: y toda la gente con devoción se humillen a tierra, *demandando a dios misericordia y socorro en tanto trabajo y peligro, y suplicándole que por su infinita potencia haga disolver aquella mala nube, y libre aquella su familia, y los términos de aquel lugar del daño que podría hacer aquella tempestad.* [...] Y después comiencen devotamente la letanía de los santos y hagan su procesión por la claustro o por el cuerpo de la iglesia [...].²⁹

Cabe resaltar el hecho de que Pedro Ciruelo recomendaba hacer la procesión dentro de la iglesia, mientras que, un contemporáneo suyo, Martín de Castañega, alentaba a realizar lo contrario: “Acabado el Evangelio tomen la Cruz que en más reverencia y devoción tienen en la Iglesia, y dejando el Sacramento en el altar o en su lugar, salgan con la Cruz fuera al cimiterio, a la parte donde se arma la nube, cantando en tono llano las antífonas de las laudes de la Exaltación de la Cruz [...]. Acabado esto. Si el tiempo y lugar lo manda, puesta la cruz hincada contra la nube, digan la letanía de los santos en mesmo tono llano, hasta acabarla toda, respondiendo todos devotamente”.³⁰ Resulta curioso el hecho de que ambos teólogos escribieron sus tratados con un año de diferencia (Pedro Ciruelo en 1529 y Castañega en 1530) y que no conocieron el trabajo del otro. De igual forma, es importante destacar el hecho de que, a pesar de que ambos buscaron erradicar las supersticiones, no compartían las mismas opiniones respecto a lo que se debía hacer en los casos de conjuración contra los nublos, aunque sus diferencias también incluyeron otras prácticas “supersticiosas”.

Un siglo más tarde, el padre Benito Remigio Noydens, en su *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la instrucción de los exorcismos para lanzar y ahuyentar los demonios y curas especialmente todo género de maleficios y hechizos*, escrito hacia 1660, dedicó un apartado “Contra las tempestades de truenos,

²⁸ *Ibíd.*, p. 162.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 163-164. Las cursivas son mías.

³⁰ Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 231.

rayos, granizo y vientos” donde resaltó la importancia de ofrecer un exorcismo adecuado a la situación pues muchos se engañan pensando que el demonio engendra los nublados y suben a las torres para conjurarlos; retoma lo planteado por Ciruelo y argumenta que las tempestades se originan por causas naturales, así que ángeles buenos o malos

no son causa eficiente de la tempestad porque no tienen potestad sobre los cuerpos naturales para engendrar o corromperlos, para aumentar o alterarlos, solamente los pueden mover de un lado a otro aplicando activa *passivis* y esto no permite Dios sino raras veces porque quiere que las criaturas hagan sus movimientos comúnmente y por regla ordinaria. Mas dado caso que por nuestros pecados permitiese nuestro Señor y lo ordenase así para castigarnos en los frutos de la tierra, [...] envía Dios su ira sobre algunos por mano de los Ángeles malos.³¹

Ante esta situación recomienda que los curas no deben hacer ningún conjuro a menos que tuvieren suficiente razón para creer que los demonios provocan la tempestad o que ésta es tan grande que es necesario pedir misericordia a Dios; por lo que ofrece ejemplos sobre su propia experiencia sobre lo peligroso que resulta desobedecer las indicaciones. En uno de ellos relata que, en 1642, en Burgos cayó tanto granizo que destruyó las viñas y parte de la iglesia, ante lo cual el clérigo salió a conjurar la nube pero murió cuando chocó contra un edificio. Por lo tanto “no es cordura, en tiempo de grandes tempestades, hablar fuera de la Iglesia con las nubes, y a todos ha de servir el escarmiento y enseñanza de vivir cristianamente”.³²

Tanto Ciruelo como Noydens insisten en las cuestiones naturales como causa de las tormentas y formación del pedrisco y, sólo en casos extremos, se podía sospechar la influencia demoniaca detrás de estos fenómenos, pero siempre con consigna de ser un castigo o advertencia de Dios, sólo en esos casos los demonios tenían permitido hacer ese tipo de estragos. Al respecto, Noydens resaltó la importancia de entender que las criaturas insensibles e irracionales como las nubes, truenos, relámpagos, langostas o pulgón no se conjuran porque no son capaces de abjuración; por tanto, se hacen ruegos o peticiones de manera imperativa, así el exorcista debe encaminar “sus oraciones a Dios, pidiendo que no nos castigue por nuestras culpas y tal vez con imperio manda al demonio a que no use de estas criaturas para hacernos daños”.³³ Un siglo más tarde, a la luz de la Ilustración, la discusión se retomó con más fuerza.

Los resultados obtenidos por las prácticas llevadas a cabo por las brujas o los conjuradores de nublados no se ponían en duda, incluso los propios teólogos consideraban

³¹ Noydens, *Práctica de exorcistas y ministros...*, pp. 116-117.

³² *Ibid.*, p. 121.

³³ *Ibid.*, pp. 128-129. El autor se refiere a las nubes y demás fenómenos naturales como “criaturas” al igual que otros autores de la época.

plausibles dichos efectos; sin embargo, el problema radicaba en el camino que habían seguido para obtener tal fin, pues si bien estos especialistas conseguían que la nube se alejase o que cesara la lluvia, la causa había sido preternatural, es decir, había una intervención demoniaca pues si se consigue el efecto “no será por la fuerza del conjuro en sí, sino por el pacto expreso o sobreentendido con el demonio, por las causas predichas y permitiéndolo Dios. Tienen los diablos poderes grandes para cambiar los cuerpos y los elementos, causar la lluvia y otros efectos y acciones admirables [...]”.³⁴

Algunos teólogos, como Ciruelo y Noydens, consideraron que las nubes eran criaturas irracionales e inanimadas que no poseían la capacidad de razonar y/o actuar conforme a los intereses de los conjuradores pues dependían de que Dios se los ordenara o de que éste permitiera que el Diablo provocase las tempestades o el granizo para castigo de la humanidad. A nivel local y cotidiano la situación era diametralmente opuesta pues los mismos clérigos llegaron a concebir a las nubes, la lluvia, el granizo, etc., como seres capaces de entender y reaccionar ante sus conjuros y preces, cuestión que quizá era compartida por su feligresía quien, al parecer, ponía toda su confianza en sus especialistas rituales para que los salvara de las inclemencias del tiempo. Si bien no podemos saber a ciencia cierta que creían estas personas podemos inferir esta cuestión a partir del registro de sus prácticas y, como hemos visto en este apartado, el hecho de dirigirse a las nubes como seres pensantes y amenazarlas o pedirles que se retiren, de arrojarles objetos o de dispararles puede dar pistas acerca de la manera en que las algunas personas concebían a estos fenómenos naturales con los cuales tenían que lidiar cotidianamente. Fuera de las discusiones teológicas sobre como rezar o pedir a Dios que alejara el granizo, las prácticas cotidianas parecen indicar que a las nubes, lluvia y granizo se les concedió una capacidad racional y voluntad propia, la cual podía ser increpada y/o modificada de acorde a las necesidades de la población.

Hasta el momento hemos visto prácticas relacionadas en torno al control de ciertos fenómenos meteorológicos en España, algunas de las cuales fueron permitidas, toleradas e incluso alentadas por la Iglesia Católica en la medida que fuera realizada por los especialistas rituales autorizados, es decir, los clérigos y frailes; no obstante, existieron otras personas que realizaron prácticas similares, pero que escapaban al control de la Iglesia, como aquellos conjuradores de nubes que recorrían los pueblos ejerciendo dicha práctica como un oficio y cobrando por ella; éstos fueron los que los teólogos y tratadistas buscaron erradicar, aunque sin mucho éxito.

³⁴ Arlés y Andosilla, p. 257.

Cabe señalar que desde el siglo XVI, incluso antes, la palabra conjurar estuvo asociada a la capacidad de atraer o alejar nublados y pedrisco. Para Sebastián Covarrubias conjurar significaba exorcizar, ya fuera nublados o demonios, pero siempre de acorde al *Ritual Romano* y no de otra manera.³⁵ Hacia 1729 conjurar se definía como “exorcizar el sacerdote los endemoniados, nubes, tempestades, etc. con las oraciones que tiene prevenida la Iglesia para que no hagan daño”.³⁶ En otras definiciones también se refiere a increpar o invocar la presencia de los espíritus. En este sentido, destaca la asociación que se hace con el exorcismo, es decir, la capacidad para ordenar a los demonios alejarse, pero se resalta el hecho de que se debe hacer conforme a lo establecido por la Iglesia, de lo contrario se atentaba contra Dios pues se establecía un pacto con el demonio. En síntesis, si el conjurador estaba dentro de la doctrina católica y era reconocido y aceptado por la Iglesia fungía como un exorcista, pero si se movía fuera de los límites establecidos por la institución y obraba por su cuenta era sospechoso de pacto con el demonio, es decir, conjuraba increpando a los espíritus para conseguir determinado fin.

Muchos de los frailes y clérigos que pasaron a América pudieron tener conocimientos acerca de las prácticas para conjurar nublados y pedriscos, así como de los conjuradores; por lo cual, es factible considerar que, con base en este conocimiento previo y bajo los preceptos de exorcismo, conjuración y pacto con el demonio, se enfrentaran, en la Nueva España, a las prácticas y rituales de los naturales que tenían un objetivo similar: ahuyentar el granizo; sin embargo la realidad novohispana fue distinta. No obstante, el hecho de que nombraran dichas prácticas con el mismo nombre que sus referentes ibéricas dice mucho pues la acción de nombrar algo implica apropiárselo, asignarle un lugar en el mundo, se le dota de sentido, en suma, se le asigna una categoría conceptual.

2.2 Los arrojadores de la lluvia y el granizo.

Teciuhltzque y quiauhtlastle en el Altiplano Central

Stanislaw Iwaniszski señala que “los especialistas que controlan el clima son un fenómeno universal en las sociedades agrícolas”,³⁷ por ende, no es extraño encontrar personajes similares en España y el Nuevo Mundo; sin embargo, es importante señalar que existen diferencias importantes en ambos casos; por ejemplo, el entorno geográfico jugó un papel fundamental dentro de la

³⁵ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o española*, Madrid, Impreso por Luis Sánchez, impresor del rey, 1640, p. 232.

³⁶ Diccionario de Autoridades - Tomo II (1729). <http://web.frl.es/DA.html>

³⁷ Iwaniszski, “Reflexiones en torno...”, p. 413.

concepción del control meteorológico en Mesoamérica, el cual siguió ejerciendo influencia aún en el periodo novohispano. Considero fundamental señalar que, a medida que el cristianismo se cimentó en distintas sociedades, algunas prácticas se fueron homogeneizando; tanto en España como la Nueva España se comenzaron a compartir códigos comunes teniendo como referencia el cristianismo; la conjunción del granizo no fue la excepción y, para el siglo XVIII, es posible establecer una comparación entre los graniceros novohispanos y los renuberos españoles.

En Mesoamérica las prácticas en torno al control del tiempo atmosférico se pueden situar desde el Preclásico medio, aproximadamente hacia el año 900 d.C., en representaciones escultóricas en Chalcatzingo, Morelos, donde se observa a un ser que transforma unas volutas en nubes de lluvia. A través de restos arqueológicos y antropológicos también es posible identificar elementos como vasijas, esculturas y otros objetos suntuarios ofrendados u asociados con Tláloc, dios de la lluvia, quien, junto con los *tlaloque*, gestionaba los fenómenos meteorológicos.³⁸

Entre los rituales y ceremonias que se llevaban a cabo para propiciar la fertilidad, alejamiento de la sequía, la buena cosecha y clima favorable se encuentran los ayunos periódicos, sacrificios al interior de las cuevas, ofrecimientos de ofrendas en los cerros y sacrificios humanos en cuevas o en ojos de agua. En este sentido, existieron especialistas rituales que se creían capaces de controlar ciertos fenómenos meteorológicos tales como la lluvia, el granizo o el viento; sin embargo, ésta era sólo una de sus actividades pues también poseían la capacidad para sanar, sobre todo enfermedades relacionadas con el agua, el aire o los truenos. En este caso sólo me centraré en las prácticas sobre el control del tiempo del centro de México, específicamente en las de tradición nahua pues los casos que posteriormente abordo se concentraron en esta región.³⁹

Según Johana Broda,⁴⁰ los graniceros constituyen uno de los casos más interesantes de “persistencia” de prácticas religiosas de raigambre prehispánica que aún se encuentran relacionadas con el medio natural que ha rodeado estos pueblos desde hace milenios. No

³⁸ Roberto Martínez y Ana Karen Luna Fierros, “Los que tocan con el rayo: Un acercamiento a los estudios de meteorología en los pueblos de tradición mesoamericana”, p. 7. [En dictamen].

³⁹ Actualmente existen múltiples maneras de nombrar a los especialistas rituales capaces de controlar el clima: tiemperos, teciuhtlazques, quiatlazques, pedidores de agua, ahuitzotes, quiapeques, conjuradores, ahuaques, aureros; la variedad de nombres depende de la región donde se ubiquen. Estos especialistas se encuentran, por lo regular, en las regiones aledañas a los volcanes y montañas, sobre todo en Morelos, Puebla, Toluca, Tlaxcala, Veracruz y el Estado de México. Véase: Beatriz Albores y Johana Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec*, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.

⁴⁰ Johana Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en: *ibíd.*, p. 52.

obstante, considero que más que persistencia se puede hablar de resignificación pues tradiciones mesoamericanas y occidentales se reinterpretaron a lo largo de tres siglos de dominación hispana. En el altiplano central los graniceros se conocían como *teciuhtlazque* o arrojadores del granizo y eran aquellos que “se enfrentaban a las nubes graniceras, a las de malas lluvias y a las que cargaban enfermedades frías”.⁴¹ Al respecto Sahagún registró que:

Esta gente cuando veía encima de las sierra nubes muy blancas, decía que eran señal de granizos, los cuales venían a destruir las sementaras, y así tenían muy grande miedo. Y para los cazadores eran de gran provecho el granizo, porque mataban infinito número de cualesquier aves y pájaros. Y para que no viniese el dicho daño en los maizales, andaban unos hechiceros que llamaban *teciuhtlazque*, que es casi estorbadores de granizo los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas, ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas [...].⁴²

Gabriel Espinosa menciona que no existe, como tal, un antecedente prehispánico del granicero, pues dependía de su estrato social;⁴³ así, en el grupo *macehual* existían numerosos sacerdotes menores, los posibles antecesores de los actuales graniceros; por otra parte, se encontraban los sacerdotes nobles, es decir, aquellos que detentaban el poder religioso y que desaparecieron después de la Conquista; al respecto, Sahagún señaló que: “éste no tenía mujer alguna, nomás estaba en el templo, haciendo vida de penitencia se pasaba allí”.⁴⁴ Es difícil saber con exactitud el estrato social de estos especialistas rituales; por otra parte, parece plausible pensar que, así como en la actualidad se concibe una religiosidad practicada por los grupos subalternos diferente a la que detentan los grupos en el poder, bien podría haber ocurrido lo mismo con los *teciuhtlazque*. Quizá en estos ámbitos sobrevivieron antiguas prácticas, entre ellas las relacionadas al control de la lluvia y el granizo, que se desarrollaron en ámbitos locales y alejados de los centros de poder, en medios rurales donde gozaban de prestigio pues sus acciones continuaron siendo importantes para el medio agrícola, pues “en las culturas agrarias resultaba extremadamente importante poder controlar los fenómenos meteorológicos que, debido al paisaje de Mesoamérica y las grandes diferencias en las altitudes y los pisos ecológicos, son particularmente variados, y pueden ser una vehemencia imprevisible y destructora [...]”.⁴⁵

⁴¹ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en: Lombardo Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, p. 499.

⁴² Sahagún, *Historia general de las cosas...*, Lib. VII, cap. VII, p. 418.

⁴³ Gabriel Espinosa Pineda, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en: *Graniceros...*, p. 104.

⁴⁴ Sahagún, *Historia general...*, Apéndice III, p. 878.

⁴⁵ Broda, “El culto mexica...”, p. 56.

En realidad es poco lo que se sabe acerca de la actividad de los especialistas rituales capaces de controlar el granizo antes de la llegada de los españoles; sin embargo, para la segunda mitad del siglo XVI se cuenta con información acerca de estos especialistas. La primera fuente es Bernardino Sahagún, al que ya he hecho referencia línea arriba. Otra fuente es Diego Durán quien señaló a la conjunción de nubes, entre los indios, como supervivencia idolátrica, pues afirmó que “*usan de ello y de otros mil conjuros que tienen para conjurar nubes agua cerros granizos tempestades todo fundado en idolatría y ritos antiguos* lo cual pluguiera a nuestro verdadero e inmenso dios [...]”.⁴⁶

Durán equipara las prácticas supersticiosas, como la conjunción de nubes, a la idolatría y además las señala como supervivencia de los ritos antiguos. No obstante, no ahonda más en dicha práctica; pero existe una fuente anónima del siglo XVI que hace mención acerca de una práctica cotidiana sobre el control del tiempo: el *Códice Carolino*, donde se menciona que “había, o hay cierta hechicería de mujeres que cuando granizaba echaban cierta pedrezuela de moler el *chilli* que llaman *texólotl* o el *tzotzopaztli* y esparcía o sembraban ceniza por el patio y tañían o tocaban algún instrumento de metal, como hacha o azada u otra cosa”.⁴⁷ Por su parte, Gerónimo de Mendieta también refirió este asunto asegurando que en algunas partes había conjuradores de granizo “que sacudiendo contra él sus mantas, y diciendo ciertas palabras, daban a entender que lo arredaban y echaban de sus tierras y términos”⁴⁸

Pero no sólo sobrevivieron las prácticas sino también los especialistas rituales que siguieron recorriendo los pueblos propagando la persistencia de los antiguos ritos. Destacan dos ejemplos, pues llamaron notablemente la atención de las autoridades novohispanas, especialmente la de Juan de Zumárraga en su papel de inquisidor: Martín *Océlotl* y Andrés *Mixcóatl*, ambos indios, acusados y procesados por idólatras; entre las múltiples prácticas que realizaban estos hombres se encuentran algunas relacionadas con el control del tiempo atmosférico.⁴⁹ Los incluyo en este apartado, ya que, durante los primeros años después de la

⁴⁶ Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, México, CONACULTA, 1995, p. 88. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Ángel María Garibay K., “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, *estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, p. 40.

⁴⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, Libro segundo, cap. XIX “De los muchos agüeros y supersticiones que los indios tenían”, p. 225.

⁴⁹ Estos personajes han sido ampliamente tratados por la historiografía, al respecto véase la obra clásica de Alfredo López Austin, *El hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, (Serie Cultura Náhuatl. Monografías 15), donde plantea la existencia de personajes excepcionales que surgen en momentos de crisis y cuyo ejemplo es Quetzalcóatl, pero también propone que este tipo de personas sobrevivieron después de los embates de la Conquista; cuestión que retomó Serge Gruzinski con los casos de Martín Océlotl y Andrés Mixcóatl, entre otros, en *El poder sin límites...*, caps. 1 y 3.

Conquista parecer ser que las prácticas de los indios fueron muy similares a las que se hacían antes de la llegada de los españoles.

En 1536, Martín *Océlotl*, indio vecino de Texcoco, fue acusado de hacer muchas hechicerías y adivinanzas, además se había hecho tigre, león y perro, pero más grave aún, había dogmatizado a muchos naturales de la Nueva España en cosas contra la fe católica, además se le acusó de hablar con el diablo por las noches y que haber obstaculizado la conversión de los naturales. En las declaraciones de los testigos, Zumárraga se enteró que *Océlotl* había reunido a varios caciques y señores principales de la región, entre *Coatepeque* e *Istapalucan*, para anunciarles que debían sembrar varios árboles frutales y magueyes, tunales y cerezos porque no había de llover, lo cual provocaría mucha hambre y así con dichos frutos se podrían mantener pues no se habría de dar el maíz, pero también pronosticó que habría de llover “porque ya venían sus hermanas que eran las nubes que traían el agua”,⁵⁰ sin embargo, el acusado negó todo.

Se nombró un defensor y el fiscal procedió a hacer la acusación formal en la cual se pidió las mayores penas establecidas contra los adivinos, dogmatizantes e idólatras. Después se llamó a Antonio Ciudad Rodrigo, antiguo guardián de Texcoco, para que declarara todo lo que sabía de *Océlotl*; dijo que sabía que era hechicero y profetizaba las cosas por venir y que andaba idolatrando y alborotando a los indios con su vanidad, por lo cual “Martín no es provechoso, antes dañoso para esta tierra y naturales de ella, porque tiene maña de dogmatizante, y que sería de servicio de Dios que estuviese fuera de ésta tierra donde no lo viesan ni oyesen los dichos naturales”,⁵¹ cuestión con la que concordaba Pedro de Gante, quien también conocía al acusado.

No obstante, el asunto no acabó allí pues las investigaciones siguieron y las acusaciones aumentaron, se le acusó de haber dicho que predijo la venida de los españoles a Moctezuma y que éste le había hecho pedazos y después había resucitado, también era sospechoso de adivinar el futuro y localizar objetos perdidos mediante suertes con granos de maíz. La lista era larga. El inquisidor apostólico optó por turnar el caso al virrey Mendoza para que emitiera su opinión, quien consideró que la mejor solución era desterrar a Martín a España. El defensor alegó que el reo era tierno en la fe por lo cual se le debían dispensar la relajación y las penas corporales; pero el fiscal dijo que Martín era escandaloso para esta tierra por andar dogmatizando y pervirtiendo a los indios con sus vanidades, así que merecía las mayores penas para servir de ejemplo.

⁵⁰ “Proceso del Santo Oficio contra Martín Ucelo, indio, por idólatra y hechicero”, en: González Obregón, Luis, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, (Edición facsimilar), México, AGN, 2002, p. 23.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 25

La sentencia se dictó y se mandó que *Océlotl* fuera sacado en un asno por las calles públicas hacia los tianguis y que un pregonero manifestara su delito. Después de eso debía ser embarcado en Veracruz hacia la ciudad de Sevilla, donde estaría bajo la vigilancia de los inquisidores con condena de cárcel perpetua.⁵² Sin embargo, *Océlotl* nunca llegó su destino, ya que la nao que lo trasladaba se perdió y nunca más se supo de él.⁵³ Un año después Zumárraga se enfrentó a otro caso.

En 1537 se presentó el cacique de Xinatpeque ante el inquisidor apostólico Zumárraga para decir lo que sabía de un hermano de Martín *Océlotl*, llamado *Miscoatle* y de su otro hermano que se dice *Tlálloc*, naturales de Chinantla. La principal denuncia era que *Mixcoatl* iba de pueblo en pueblo pidiendo papel, copal y hule para “hacer ciertas hechicerías y cosas ceremoniáticas y supersticiosas, haciéndoles creer que con aquello hacía cesar la mucha lluvia y tempestad que destruía los maizales y algodonaes, que con la mucha agua se iban perdiendo”.⁵⁴ Este indio se reputaba por hermano del desaparecido *Océlotl*, lo cual, pese a no ser cierto, podía agravar su situación. Las diligencias comenzaron y múltiples testimonios refirieron las proezas de *Mixcóatl*, aunque algunos aseguraron que aun con sus ceremonias no cesaba de llover, pero la mayoría lo tenía por un dios porque “por él llovía y helaba y granizaba, y que en su mano estaba destruirlos o remediarlos”;⁵⁵ de esta manera, logró concentrar una riqueza considerable en propiedades pues recorrió varios pueblos haciendo rituales para controlar la lluvia y el granizo mediante la quema de papel y copal, además exigía la construcción de una casa en cada pueblo al que llegaba y si se negaban a apoyarlo los amenazaba diciendo: “todos moriréis y vuestros maizales se perderán, y caerá hielo sobre ellos y el sol los secará”.⁵⁶

Además empleaba una yerba conocida como *iztachuyatl* para que no lloviera pues el humo lograba echar las nubes a otra parte y evitar que se perdieran los algodonaes.⁵⁷ Aún preso se le siguieron atribuyendo poderes sobre las tempestades y el granizo, por lo cual los frailes tenían que predicar entre los indios que éste era un error. Francisco de Lintone escribió una carta para Zumárraga para informarle que Cristóbal *Papálotl*, o *Tlálloc* como se hacía llamar, había sido criado de Martín *Océlotl* y al enterarse que *Mixcóatl* andaba recorriendo los pueblos pensó que era *Océlotl*, así que lo empezó a seguir, al igual que otros tantos discípulos. Zumárraga procedió a interrogar a

⁵² *Ibíd.*, p. 35.

⁵³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 225.

⁵⁴ “Proceso del Santo Oficio contra *Mixcóatl* y *Papálotl*, indio, por hechiceros”, en *Ibíd.*, p. 53

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 57.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 60-61.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 66.

Mixcóatl quien aceptó los cargos y afirmó que él hacía llover. También se solicitó la declaración de Cristóbal, quien aseguró haber servido a Océlotl y, que pese a que sabía que había sido desterrado, creyó que Mixcóatl era él, por lo cual decidió servirlo. Después de las declaraciones se procedió al remate de los bienes de ambos y se dictó sentencia. Los dos tendrían salieron de la cárcel sobre un asno, el pregonero publicó sus delitos, se les dieron 100 azotes y fueron llevados a los lugares donde predicaron, especialmente a Tulancingo, donde abjuraron de sus errores, so pena de relapsos. Fueron trasquilados y puestos en el convento de Tulancingo.

Hasta el momento se ha esbozado un panorama acerca de las prácticas sobre control del granizo y las tempestades en el Altiplano Central antes de la llegada de los españoles. Como se pudo notar los cerros estuvieron presentes como escenarios importantes para algunas de estas prácticas, también destaca el uso de yerbas u otros elementos que se caracterizan por sus olores pues el humo que se provocaba al quemarlos subía hacia las nubes y podían alejarlas; finalmente, el uso de palabras o advertencias también contribuía a conseguir los fines deseados. Por otro lado, destaca la manera en que estos especialistas eran conocidos pues, en la mayoría de los casos, sus nombres hacían referencia a la capacidad de arrojar o atraer la lluvia y el granizo o eran reputados por señores del trueno, de la lluvia, del granizo, etc. En ningún caso se menciona la relación de estos personajes con deidades malignas, al contrario, fue constante la asociación con *Tláloc*, no fue sino hasta la llegada de los frailes que dichas prácticas pasaron a formar parte del bloque de las idolatrías y supersticiones.

En este sentido, las historias sobre frailes capaces de controlar la lluvia hicieron contrapeso ante estos especialistas indios, tal fue el caso de Martín de Valencia quien, en 1528, logró salvar de la sequía a los indios de Tlaxcala mediante su flagelación pues cayó gran aguacero. También Toribio Benavente “Motolinía” fue hacedor de “milagros” pues hacía procesiones y se flagelaba para evitar que las lluvias arreciaran y se perdieran las cosechas.⁵⁸

2.3 De *teciuhltzque* a conjuradores de granizo. Nueva España

Hacia el siglo XVII el proceso de evangelización tenía varias décadas de haber iniciado y sus logros y fracasos se comenzaban a percibir. En este contexto, los especialistas rituales asociados al control de ciertos fenómenos meteorológicos volvieron a ponerse en la mira de las autoridades

⁵⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Vol. II, Libro V, Capítulo XIV, “De algunos milagros que se cuentan de este varón santo”, pp. 297-300 y Capítulo XXII, “Vida de Fray Toribio de Motolinía”, pp. 323-325.

eclesiásticas novohispanas que consideraron dichas prácticas como supersticiones. Las informaciones respecto a estos ritualistas proceden, en su mayoría de lugares cercanos a algunos volcanes o cerros, tal es el caso de los diez conjuradores del Valle de Toluca (San Mateo, Xalatlaco y Tenango). Jacinto de la Serna registró la existencia de personas capaces de ahuyentar el granizo a través de los informes que le proporcionó el clérigo Pedro Ponce, quien fue el encargado de llevar a cabo las investigaciones. En 1610 un indio de Zumpahuacan descubrió a varios indios *idólatras* provenientes de los pueblos de Tenango del Valle, San Mateo Tlaxcaliacac, Xalatlaco y Calimaya por lo que informó el arzobispo Francisco García Guerra quien comisionó a Ponce para realizar las averiguaciones y castigar a los inculpados. Por ser la lengua otomí y matlatzinca las dominantes en la región tuvo que ser acompañado por Diego Gutiérrez de Bocanegra, cura beneficiado de Xalatlaco, conocedor de dichas lenguas. Ese mismo año, en el pueblo de San Mateo Tlaxcaliacac, sujeto de Xalatlaco, se castigó a los indios culpables sacándolos en auto de fe, en el cual uno de los indios al ver que se burlaban de él dijo “que de qué se reían, pues no era maravilla que a él lo castigasen siendo indio pues también castigaban españoles por semejantes delitos”.⁵⁹

Lo anterior es importante, puesto que, entre los principales reos se encontraban diez acusados de conjurar el granizo. Si bien no se habla de ningún español juzgado por dicho delito resulta interesante que se hiciera referencia a que ellos también pecaban de delitos semejantes y, aunque no fueran los encargados de realizar los rituales, si participaban de ellos de una u otra forma, incluso a regañadientes, de lo contrario se atenían a las consecuencias; por ejemplo, un español se negó a pagar “y que aquel día que le avian [*sic*] pedido la paga, avia [*sic*] caído un granizo tan grande, que le avia [*sic*] echado a perder toda su sementera”.⁶⁰ Cabe recordar que los religiosos y curas no ponían en duda la eficacia de la práctica o el poder de estos especialistas, más bien se preocupaban por el origen de tan extraordinarios resultados que, en la mayoría de los casos, asociaron al demonio.

La gente del pueblo pagaba a estos conjuradores con reales, pulque y demás cosas para que “estorbasen los daños de los temporales y tempestades”,⁶¹ de hecho existía una persona

⁵⁹ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Ponce Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar *et.al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* [1892], México, INAH, FCE, 1987, p. 294.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 266.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 290.

encargada de recoger dicha contribución.⁶² Pero el proceder de los conjuradores en el Valle de Toluca, durante la primera mitad del siglo XVII, no era homogéneo pues De la Serna informó de, al menos, cuatro tipos de ritualistas, aunque para él todos implicaban un pacto con el demonio: aquellos que gritaban palabras a las nubes y hacían movimientos bruscos para ahuyentarlas “que parecían locos con toda fuerza y violencia para que con aquellas acciones se apartasen los nublados y tempestades a unas y otras partes”; otros se encomendaban a los truenos y relámpagos diciendo lo siguiente “a vosotros los señores *Ahuaque* y *Tlaloque* [...] ya comienzo a desterraros para que os apartéis unos a una parte y otros a otra”; los que conjuraban con una serpiente enroscada en un palo “y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y palabras que nunca se podían entender”, y, finalmente, existían otros que rezaban el Manual Romano y se encomendaban a la Trinidad, a la Virgen y a Santiago y “soplando a un cabo y a otro se iban las nubes y daba gracias a Dios por haberlas ahuyentado”.⁶³

La información respecto a conjuradores de granizo durante el siglo XVII es escasa, no obstante, brinda información interesante acerca de cómo una práctica presente en ambas tradiciones, la indígena y la occidental, fue mutando y adaptándose a las nuevas condiciones; así se puede observar la convivencia, o en algunos casos, la resignificación de los rituales que se empleaban para controlar el granizo pues algunos especialistas rituales optaban por los gritos, mientras que otros empleaban oraciones. Sin embargo, la Iglesia Católica, a través de los extirpadores de idolatrías, juzgó dichas prácticas como supersticiones.

A lo largo del siglo XVIII siguieron apareciendo estos conjuradores de granizo, afortunadamente sobrevive más documentación respecto a dos siglos anteriores. El caso más temprano ocurrió en un rancho llamado Totolapan, perteneciente a la jurisdicción de Actopan, Veracruz, perteneciente al Obispado de Puebla pero que incluyó aquí ya que fue juzgado por las autoridades eclesiásticas del Arzobispado. A finales de 1710 el bachiller Pablo Gómez, cura beneficiado de Actopan, denunció a José Lázaro, originario del pueblo de Totolapan,⁶⁴ pues incurrió “en el delito de idolatría incensando diferentes ídolos y ofreciéndoles por modo de sacrificio chocolate, tamales y otros géneros de comida, en compañía de otras indias, creyendo que lo referido

⁶² Al respecto véase Raffaele Moro Romero, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, N. 46, enero-junio 2012, pp. 115-172, quien refiere algunos casos sobre personas que recorrían caminos y pueblos pidiendo limosnas para el culto a alguna imagen milagrosa, practica comúnmente asociada a la población indígena.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Totolapa fue uno de los pueblos pertenecientes a la jurisdicción de Atocpan.

era lícito y conducía para que lloviera, y que solía tocarse una pieza que llaman *teponaztle* (como la toca) que había en el hueco de la cueva a donde también estaban dichos ídolos”.⁶⁵ Según la versión de Lázaro él que acompañó a dichas mujeres para ver lo que hacían y que les creyó pues después de realizar algunos rituales y salir de la cueva empezó a llover; estas declaraciones entraron en conflicto con los testimonios de las ellas quienes lo señalaron como el principal culpable. Pablo Gómez tuvo la encomienda, en su calidad de juez eclesiástico,⁶⁶ de examinar a todos los implicados y señaló que, en el caso de las mujeres, “cuya causa por ser de indios pertenece al Ordinario de este Arzobispado y deberá reservar contra dicho José Lázaro y pertenecerle por su naturaleza otro tribunal”,⁶⁷ es decir, que Lázaro, al ser catalogado como “lobo”⁶⁸ fue turnado al Tribunal del Santo Oficio.

En cuanto a las prácticas rituales destaca el uso del *teponaztle*, instrumento musical de tradición indígena, así como el ofrecimiento de comida (chocolate y tamales), la presencia de ídolos que eran incensados y el lugar del ritual: una cueva en un cerro pues una de las indias declaró que “iban al cerro de los *mamadis* que quiere decir dioses y que los iban a ver porque dichos ídolos que dentro están hablan con Dios y que si no los visitan no puede llover”.⁶⁹ Roberto Martínez opina que quizá dicho nombre de *mamadis* tenga que ver con el verbo nahua *mamana* que refiere a “poner comida por orden y concierto en la mesa”,⁷⁰ aunque en el documento las indias refieren que dicho nombre significa “los queridos”. Si bien actualmente no existe ningún cerro o cumbre cercana con ese nombre si hay una elevación dentro en la jurisdicción de Actopan conocida como Cerro de los Metates célebre por los restos arqueológicos de una antiguo recinto ceremonial totonaco denominado *Quiahuiztlan*, “lugar de lluvia”; pese a que es aventurado asegurar que dicho sitio tenga relación con lo referido en este caso, así como con los ídolos que

⁶⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 486, 1710.

⁶⁶ Muchos de los curas beneficiados obteniendo ambos cargos, juez eclesiástico y comisario del Santo Oficio. En este sentido, la figura del juez eclesiástico cumplió la función de hacer presente la autoridad episcopal en lugares tan alejados del centro de gobierno, así que no resulta raro que, durante esta época, muchos curas beneficiados hayan recibido casi en automático el nombramiento de juez eclesiástico gracias a su capacidad de hablar una lengua indígena. En: Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos...”, p. 15.

⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 489.

⁶⁸ Según algunos cuadros de castas un lobo era el producto de la unión entre un indio y un mulato; sin embargo en la realidad dicha clasificación no operó, el término era empleado para referirse a personas cuya calidad étnica no se podía definir como indio o español, aunque en la cotidianidad la gente definía a las personas más por su apariencia que por sus orígenes. Véase Moro, “Las señas de los novohispanos...”, p. 63.

⁶⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 489v.

⁷⁰ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2011, (Serie Antropológica 10), p. 30, nota 107.

se mencionan, es posible pensar que en la región existe una tradición sobre el culto a la lluvia y los cerros, no obstante, aún son pocos los estudios sobre la zona.⁷¹

Otros casos interesantes ocurrieron en las inmediaciones del Valle de Toluca, prácticamente en los mismos pueblos que se vieron implicados durante la investigación llevada a cabo casi 100 años atrás por Pedro Ponce. Cabe señalar que los siguientes casos fueron juzgados por la justicia del provisorato pues todos fueron tenidos por indios. El primer caso se detectó en Metepec, en 1727, cuando se hizo una denuncia ante el juez eclesiástico Juan Varón de Lara acusando a Bartolomé Martín, pues se sabía que los indios de la región le llamaban “el hechicero porque conjuraba las nubes y espantaba granizo diciendo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sacando tabaco desmigajándolo en la mano procedía a dicho conjuro”.⁷² Existen otros tres casos sobre espantadores de granizo en el Valle de Toluca aunque son informaciones aisladas o sólo se cuenta con la denuncia; no obstante, nos muestran la presencia de estos ritualistas en la región. En 1736 se dictó sentencia contra Nicolás Martín, natural del pueblo de Zinacantepec, por supersticioso, embustero y espantador de granizo⁷³ y meses después salió en auto de fe junto con una india acusada de curandera maléfica y unos reos incestuosos.⁷⁴

En 1745 se tuvo noticia de dos espantadores de granizo, uno en el pueblo de San Lorenzo perteneciente a la jurisdicción de Toluca y otro en Calimaya. El primero de ellos, Gaspar de los Reyes, permaneció un mes preso en la cárcel pública de Toluca por ser considerado como “bendecidor y espantador de granizo” así como por haber recibido un peso por ayudar a que no cayera el granizo en la milpa de unos vecinos. Sin embargo, Gaspar no reconoció haber realizado tales prácticas así como “nunca haber ejercido el oficio de *texsipec*”,⁷⁵ al parecer dicha palabra podría provenir del náhuatl pues, pese a que en el siglo XVII en la región predominaba el otomí y el matlatzinca, para el siglo XVIII la lengua predominante era el náhuatl, así Tavárez considera que dicha palabra puede ser un equivalente, con ortografía deficiente, de *teciuhltlazqui*⁷⁶ que

⁷¹ Véase Leonardo Zaleta, "El lugar de la lluvia - Quiahuixtlan", Litografía Amatl, Xalapa, Veracruz, México. 2005. 50 pp. Y Noriega Orozco, Blanca Rebeca, "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en *Graniceros...*, pp. 525–563.

⁷² Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 fojas, disco 11, rollo 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería, f. 1.

⁷³ AHAM, Fondo Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección Bachiller Nicolás de Villegas, Serie Autos contra indio, Caja 51, Exp. 29, Fs. 6. Proceso contra Nicolás Martín, el espantador de granizo, 1736.

⁷⁴ AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, disco, 15, rollo 15. Sobre la celebración del Auto de fe del espantador de granizo y curandera, 1736.

⁷⁵ AHAM, Fondo Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección Bachiller Diego Carlos de Orozco, Serie Autos contra indio, Caja 62, Exp. 5, Fs. 4. Proceso contra Gaspar de los Reyes por conjurador de granizo, 1745.

⁷⁶ Tavárez, *Las guerras invisibles...*, p. 443.

proviene de *tecihuil* granizo y *tlazqui* arrojar o aventar, es decir arrojador o aventador de granizo. El otro caso, acaecido en Calimaya, refiere a un supuesto conjurador de granizo llamado Ventura que fue denunciado por un español del pueblo, Esteban Cayetano Pérez, sin embargo, éste nunca lo vio y sólo había escuchado de él. La denuncia no fue tomada en cuenta, puesto que, aparte del conjurador, Esteban denunció a otros siete indios e indias por diversos delitos sin tener bases suficientes para hacer tales acusaciones.⁷⁷

Hacia el sur, en las laderas del volcán Popocatepetl también se tuvo noticia de conjuradores de granizo durante el siglo XVIII. Entre 1761 y 1769 se registraron dos casos, uno en Yautepec y otro en el pueblo de Mixquic. El granicero de Yautepec fue Antonio Pérez, de calidad indio y natural del pueblo de Ecatzingo. El otro ritualista fue Manuel Gutiérrez catalogado como lobo y natural del pueblo de Amecameca. En 1761 Yautepec fue escenario de un movimiento “idolátrico” que llamó la atención de las autoridades novohispanas durante la segunda mitad del siglo XVIII, el eje rector de este movimiento fue Antonio quien entre sus múltiples actividades como curandero, sacerdote e incluso Dios, también se desempeñó como conjurador de granizo. Antonio relató, ante el cura de Yautepec, que

[...] para espantar las tempestades rezaba el credo y la salve y echaba tres bendiciones y poniendo después *lumbre en un tepalcate y sobre ella romero, laurel y otras yerbas benditas se iba. Que con otras tres bendiciones y postrarse en el suelo aquietaba el ímpetu del aire [...]* Que en el cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de Tlacopac, romero y tabaco para espantar el aire. Que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire siguió el rastro y habiendo hallado de donde salía puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido *amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mandó que no saliera, y que todavía lo cree porque no ha habido más aire. Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo porque siempre sale de allí; que en el cerro del volcán nombrado la cara del demonio hizo la misma diligencia echando bendiciones para espantar el aire y que lo consiguió.*⁷⁸

La presencia de cerros, cumbres y el volcán es notable, pues para este indio dichas prácticas debían realizarse en esos lugares que fueron sagrados dentro de la cosmovisión nahua. Otros elementos interesantes son las yerbas que menciona Antonio dentro de su arsenal para atajar los aires: romero, laurel, tlacopac y tabaco. El romero y el laurel son plantas de origen europeo, sobre todo localizadas en el Mediterráneo, y que se sabe eran empleadas en rituales de conjunción de tormentas pues quemaban romero y laurel para ahuyentar las nubes. En el caso del *tlacopac* quizá

⁷⁷ AHAM, Fondo Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección Bachiller Diego Carlos de Orozco, Serie Autos contra indio, Caja 62, Exp. 2, Fs. 2, 1745.

⁷⁸ AGI, Audiencia de México, 1696, fs. 11v.-12. Las cursivas son mías.

se refiera a la planta *tlacopatli*, originaria de Morelos, del náhuatl *tlacopahtli*, que se usa para aliviar dolor de huesos, estreñimiento, picaduras de alacrán o para detener hemorragias.⁷⁹ Finalmente, el tabaco, planta de origen americano, fue empleado desde épocas muy tempranas en diversos rituales y la conjunción de granizo no fue la excepción.

Ahora bien, del otro lado del volcán, en el pueblo de Mixquic, el cura Francisco Núñez apresó a Manuel Gutiérrez por conjurar las nubes. Por las declaraciones de varios testigos se sabe que éste hombre sólo aparecía por el pueblo en temporadas de lluvias y que mantenía muy buena relación con los principales del pueblo quienes, en recompensa a sus servicios, recaudaban tamales, pulque, dinero, mantas y otros productos para él. La gente lo tenía por mulato, sin embargo sólo hablaba náhuatl, incluso se necesitó de un intérprete durante el proceso pues no entendía el castellano; es decir, culturalmente era indígena aunque por su apariencia o quizá porque sus orígenes eran conocidos (padre “mulato” y madre “chichimeca”) las personas se referían a él como lobo o mulato pero lo llamaban *Mixpan*, palabra náhuatl formada de *mixtli* nube (o nube oscura) y *pan* locativo que se traduce como “sobre” o “en” o “lugar”; quizá para los indios él era Manuel “el que ésta sobre la nube”. También lo conocían como “*quiauhlastle*, o que espanta los granizos”;⁸⁰ *quiauhlastle* viene del náhuatl *quiahuil* que significa lluvia y *tlastla* o *tlatlaxtli* que denota lo arrojado o aventado, es decir “aventador o arrojador de lluvia”.

Según los vecinos de Mixquic cuando se avecinaban las nubes *Mixpan* decía que ya venía el granizo y se ponía agitado, entonces salía a los límites del pueblo y “haciendo señales hacia las nubes, diciendo en mexicano ciertas palabras que no le pudieron entender, quitándose los calzones, dando vueltas sobre ellos y después mostrando deshonestamente sus carnes hacia las nubes” era como intentaba alejarlas.⁸¹ También le vieron “dando vueltas alrededor con un bocado, que el común entre los indios llamarse *Piciete* compuesto de palos menudos de tabaco y cal, y con él metido en la boca da dichas vueltas escupiendo en contorno para espantar los aguaceros”.⁸² El *piciete*, del náhuatl *picietl* (tabaco) fue y sigue siendo empleado en las comunidades campesinas del centro de México pues se dice que ayuda a soportar las jornadas de trabajo, protege contra los malos espíritus y enemigos y se cree que sirve para prevenir los aires malignos.⁸³ En el caso de

⁷⁹ <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Tlacopatli&id=7790>

⁸⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14, f. 304.

⁸¹ *Ibíd.*, fs. 301-301v.

⁸² *Ibíd.*, f. 307.

⁸³ <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=piciete&id=2263>

Manuel los rituales no se realizaron cerca de alguna cumbre o volcán sino en los límites del pueblo, quizá donde estaba la tierra sembrada, lo cual recuerda las recomendaciones hechas por Martín de Castañega cuando aconsejaba a los sacerdotes que “acabado el Evangelio tomen la Cruz que en más reverencia y devoción tienen en la Iglesia, y dejando el Sacramento en el altar o en su lugar, salgan con la Cruz *fuera al cimiterio, a la parte donde se arma la nube*, cantando en tono llano las antífonas de las laudes de la Exaltación de la Cruz [...]”.⁸⁴

Quizá el espacio liminal, es decir, lejos del territorio ocupado por el hombre, fuera el idóneo para actuar sobre las fuerzas naturales. Pero además, como ya se mencionó, Manuel realizaba el ritual en náhuatl. Antonio Pérez también empleaba el recurso de las palabras: “y regañando muy enfurecido [...] le mandó que no saliera [al aire]” y, aunque no menciona la lengua en que lo hace es muy probable que fuera en náhuatl.⁸⁵ Se tiene conocimiento acerca de que este tipo de acciones para controlar a las nubes, es decir regañarlas y hacer movimientos bruscos, también se empleaban en la época prehispánica; al respecto López Austin señala que “los procedimientos que estos magos utilizaban eran varios, muchas veces concurrentes, y pueden señalarse entre ellos las deprecaciones a las nubes, violentísimos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que querían ahuyentarlas”.⁸⁶

La última referencia sobre un espantador de granizo, hallada hasta el momento, se sitúa en la hacienda de Santa Ana, en la jurisdicción de Guadalupe, cerca del santuario del mismo nombre, aldeaño al cerro del Tepeyac, en 1770. El acusado fue un hombre llamado Joseph de Rojas, de calidad mulato, que fungía como sirviente en dicha hacienda. La denuncia corrió a cargo del administrador de la hacienda, Ángel María Medelo, quien aseguró que

con ocasión de estos dos días de agua se ha salido al campo donde están sembradas dos tablas de cebada a detener la tempestad, asegurándome varios sirvientes de dicha hacienda que *lo hace con cruces puestas en el suelo en varias figuras con palabras incomprensibles de mucha materia y de muchas señales supersticiosas que causan un escándalo notable a los indios de esta hacienda*, con cuyo motivo he llegado a saber que algunos de ellos dicen que solamente los solteros pueden

⁸⁴ Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 231. El subrayado es mío.

⁸⁵ En la actualidad sigue siendo usual emplear el náhuatl para estos menesteres, por ejemplo, en la década de los 90 don Ángel Puebla, de Tepoztlán, aseguró que “no todos sabemos poner ofrenda porque los que no saben hablar en mexicano, los aires no les entienden, los aires entienden mexicano, en Castilla no saben [...]” Liliana Huicochea, “Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en: *Graniceros...*, p. 236. Recientemente tuve la oportunidad de realizar una visita a este pueblo, San Andrés, y comprobar que, efectivamente, dentro de las cuevas las preces se hacen en náhuatl, de hecho para poder realizar estos rituales y ser especialista ritual es requisito saber náhuatl y, sobre todo, tener voluntad de querer desempeñar dicha función.

⁸⁶ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en: *Estudios de historia novohispana 7*, México, IHH-UNAM, 1967, p. 100.

Cap. 2. La Superstición de la Conjunción del Granizo

tener tal habilidad, y no éste que está casado, con cuya proposición puede ser causa de muchos inconvenientes a los vecinos de esta hacienda.⁸⁷

Marcos de Guadalupe, de habla náhuatl, mulero de la hacienda, testificó diciendo que “había visto al tal sujeto con una *porción de cruces en la mano hablando entre sí y haciendo señas con las manos, con cuyos motivo se le paraban centellas encima que parecía que lo acababan, y que los movimientos que hacía y palabras que decía se retiraba el agua y el granizo.*⁸⁸ Sin embargo, después negó haber declarado tal cosa y sólo aseguró haber escuchado a unos operarios de hacienda que en los alrededores del santuario había un hombre “que sabía correr y ahuyentar las tempestades” y que, con motivo de la tempestad que ese día se avecinaba, preguntaron si dicho hombre sería capaz de ahuyentarla o no, ante lo cual el declarante aseguró que la tempestad se fue, pero que ignoraba el motivo de tal cuestión. También mencionó que Diego de la Cruz había oído decir que cuando había escasez de agua era porque alguien con sus maldades evitaba que lloviera, no obstante “ni al dicho Capitán ni a otro de su hacienda ha oído decir que sea éste malo, no conque maldad haga retirar las aguas”.⁸⁹

La información proporcionada por el expediente no es muy clara respecto a la práctica misma pues sólo menciona el empleo de cruces en el lugar donde la tierra está sembrada, algo que no se había mencionado en los anteriores casos, salvo de forma implícita en el caso de Yautepec. Pero el documento nos ofrece información interesante respecto al perfil del conjurador o espantador de granizo pues se menciona que Joseph de Rojas ocasionaba escándalo entre los indios, no por sus prácticas “supersticiosas”, sino porque la conjuración de granizo estaba destinada a los hombres solteros y no a los casados como él; cuestión que recuerda lo señalado por Sahagún para los arrojadores de granizo en el México prehispánico sobre que éstos no tenían “mujer alguna, nomás estaba en el templo, haciendo vida de penitencia”.⁹⁰ Sin embargo, en el caso de 1771 no queda claro si los encargados de conjurar el granizo por tener que ser solteros también debían ser jóvenes. Por otra parte, tenemos los casos antes referidos donde la mayoría de los espantadores referidos oscilaban entre los 40 y 50 años de edad, la mayoría de ellos casados, salvo el caso del *quiauhitlaxtle* de Mixquic que era viudo. [Véase Cuadro 1]

⁸⁷ AGN, Inquisición, Vol. 1176, Exp. 4, Fs. 69-79, 1770. Las cursivas son mías.

⁸⁸ *Ibid.*, f. 75v. Las cursivas son mías.

⁸⁹ *Ibid.*, f. 78.

⁹⁰ Sahagún, *Historia general...*, Apéndice III, p. 878.

Finalmente destaca la fama que tenía dicha práctica pues en la zona se sabía que había un hombre capaz de tales proezas; si se referían a Joseph o no es algo que no podemos saber a ciencia cierta. Sin embargo, conocían de las capacidades del espantador de granizo que podía ser benéfico o perjudicial para las cosechas, pues de él dependía que lloviera o no, que se retirara el granizo o no. Lo cual nos habla de cierto prestigio de este tipo de personajes al interior de sus pueblos, pues se reconocía en ellos un saber especializado que el resto de la gente no poseía. Cuestión que hace pensar acerca de las dinámicas culturales en los pueblos, en los que la calidad del especialistas no era lo importante, puesto que, los símbolos y códigos se habían logrado entremezclar entre las tradiciones indígenas y occidentales cristianas dando como resultado manifestaciones religiosas locales donde las nubes podían ser increpadas por ciertos especialistas para que se alejasen, como si en ellas residiera una capacidad racional y volitiva.

Hasta el momento he presentado a los conjuradores de granizo en la Nueva España, al menos de los que se tiene conocimiento, pero cabe preguntarse sobre las prácticas que se hacían lejos del ámbito colectivo y público, quizá más inmediatas, las de la gente común, aquellas similares a las realizadas en España como rezar a ciertos santos o menos “católicas” como poner unas tijeras abiertas hacia las nubes. Hay poca información, pero es plausible que las rogativas fueran frecuentes o el uso de objetos devocionales. Por ejemplo, en 1734, Esteban Reina, de calidad español, salió a recoger su ganado cuando empezó la tormenta y, al poco tiempo, también cayó un fuerte granizo; para defenderse amarró a su caballo y se arrojó al arroyo seco para resguardarse en una pequeña cueva que allí había pero de pronto la lluvia había traído tanta agua que si salía se podría ahogar; el agua siguió subiendo, entonces se acordó que traía una estampa del señor de Amacueca, la sacó y la puso en la entrada de la cueva “fiando de tan inexpugnable muro su defensa”, así sobrevivió hasta el día siguiente que las aguas bajaron y pudo salir.⁹¹ Ese mismo año, en Tetepilco, el padre Joaquín de Donazar prometió hacer una misa mayor a causa de la espantosa tempestad de granizo, centellas y truenos que habían asolado la región.⁹²

A lo largo de este capítulo se ha mostrado como se fue construyendo la conjunción del granizo como una superstición en la Nueva España. Dicha construcción partió del conocimiento previo sobre prácticas similares en España que entraron en conjunción con los rituales para alejar

⁹¹ Virginia García Acosta, Juan Manuel Pérez Zevallos y América Molina del Villar, *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico, I. Época prehispánica y Colonia (958-1822)*, México, Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 2003, p. 244.

⁹² AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5876, exp. 46, 1743, f. 1v.

la lluvia y el granizo del altiplano central antes de la llegada de los españoles. Poco a poco, y a medida que el proceso evangelizador y colonizador avanzó, dichas prácticas comenzaron a reinterpretarse y adaptarse a la nueva realidad donde personas de distinta calidad, según las autoridades, ya fueran indios, mestizos, mulatos etc. compartieron símbolos y códigos culturales que denotaron necesidades e intereses compartidos en una sociedad donde el miedo al granizo y las fuertes tempestades siguieron permeando. Por otra parte, la manera que los que frailes y clérigos nombraron las prácticas indígenas encaminadas a controlar el granizo nos dicen mucho, puesto que, al designarlas como conjuraciones las dotaron de una carga negativa y las consideraron supersticiones, específicamente, vanas observancias lo que suponía un pacto con el demonio. Estos especialistas rituales fueron equiparados a los conjuradores españoles y, al mismo tiempo, reprobados. De esta manera, los *teciuhltazque*, *quiauhlastle* y demás designaciones nahuas sobre la multiplicidad de estas prácticas pasaron a ser englobados en la categoría de conjuradores de granizo.

CAPÍTULO 3. LA LEGISLACIÓN FRENTE A LA SUPERSTICIÓN EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO. SIGLO XVIII

La superstición fue una transgresión, especialmente dañina, a la ley de Dios pues atentaba contra el primero de los mandamientos, de hecho, fue considerado una traición, tanto a Dios como al Rey, además dañaba a quien la cometía como al orden establecido. Este pecado fue clasificado como mortal por la gravedad de su naturaleza; sin embargo, la voluntad jugó un papel determinante a la hora de definir la gravedad del pecado, en este sentido, no se podía castigar una si no se era consciente de ella. La conciencia o ignorancia con la cual se actuaba podían definir de qué lado se inclinaba la balanza. La superstición, como pecado, podía ser juzgada como delito; su proceso de transformación, así como la legislación y las posibles atenuantes a la hora de juzgar esta práctica, específicamente la de la conjuración del granizo en la Nueva España, son el objetivo de este capítulo.

3.1 Legislación indiana contra los supersticiosos

Todo delito constituye un pecado, pero no todo pecado es un delito. ¿Qué determinó que un pecado fuera considerado un delito? En este caso me centraré sólo en los pecados contra la fe, puesto que, la superstición se encuentra dentro de esta categoría. Los pecados contra la fe se traducen en delitos porque atentan contra Dios y contra la Iglesia pero para las sociedades de Antiguo Régimen este tipo de pecados también atentaba contra el Rey. Si consideramos que tanto Dios y el rey fueron considerados personas morales cobra sentido el hecho de que se pudiera cometer un delito contra ellos.¹ Al perpetrar un pecado de fe contra cualquiera de estas personas también se atentaba contra el orden establecido.

El puente entre los pecados y los delitos lo tiende la Teología Moral, la cual trata de regular las operaciones y costumbres del hombre para ordenarlas a su último fin; su objeto son todas las acciones humanas capaces de bondad o de malicia.² Su aspiración es generar juicios éticos para que, a partir de ellos, cada persona sea libre de tomar sus decisiones y hacerse responsable de sus actos.³ Bajo estos juicios éticos y morales el Derecho Canónico puede implantar los parámetros del proceder de la sociedad católica. Así, se puede establecer un ambiente adecuado de convivencia con una conveniente administración, “una orientación que

¹ Véase Capítulo I.

² Corella, *Suma de la theología...*, pp. 25-26.

³ Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica...*, p. XIII.

sólo puede provenir de una detenida reflexión de índole moral”.⁴ La Teología Moral funge como una guía para la creación y aplicación de los cánones.

La criminalidad se determinaba por dos factores: la publicidad con la que se actuaba, es decir, el escándalo, y la gravedad de la falta. Aunque uno de los dos podía ser causa suficiente para considerar una acción como delito. El foro interno (confesión) atendía los pecados individuales, mientras que el foro externo (tribunales) se encargaba de los pecados públicos y escandalosos.⁵ Pero la diferencia y delimitación no siempre fue clara, sobre todo en lo referente al escándalo. El escándalo se podía causar con palabras y también con obras, haciéndolo en presencia de otros, es decir, para que algo se considere como escandaloso tiene que ser público, no con actos internos, por ejemplo, el mal pensamiento. De hecho, no se requiere que el acto, en sí mismo, sea malo, basta con que “tenga apariencia de malo”.⁶ El problema redundaba en el mal ejemplo que se daba a los demás pues se les podía inducir al mal. Así, la actitud escandalosa no sólo ponía en entredicho la salvación del pecador, sino también de quienes fueran arrastrados hacia el mal; por tanto, el escándalo “es el puente que lleva del ‘foro interno’ tan propio de la conciencia y de la confesión sacramental, al ‘foro externo’ que son los tribunales”.⁷

Traslosheros propone una división sobre los crímenes contra la fe:⁸ Primero: aquellos que no se apartan del cuerpo de creencias ortodoxas, tal es el caso de los usos y costumbres del común de la cristiandad y que se pudieron haber solucionado durante la confesión pero que debido a la publicidad con que los pecadores actuaron se trasformaron en delitos. Segundo: los que se apartan por completo, es decir, la herejía y la apostasía (judaizantes, luteranos, etc.), en este caso, la gravedad no depende del escándalo sino que atentan contra alguno de los sacramentos; en este rubro se inserta la bigamia y la sollicitación, pues contravienen al matrimonio y a la confesión, respectivamente. Tercero: conductas que, pese a que comparten parte de las creencias del común, conllevan serios agravantes en su criminalidad pues atentan contra el primer mandamiento de Dios: amarlo por sobre todas las cosas. Quebrantar este mandamiento constituye el más grave pecado y, por ende, se traduce en el peor delito cuando se

⁴ *Ibíd.*

⁵ Para una explicación más detallada y puntual véase *ibíd.* especialmente el apartado “El pecado y el delito”, pp. 71-90.

⁶ Corella, *Suma de la teología...*, p. 17,

⁷ Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 78.

⁸ *Ibíd.*, pp. 78-79.

comprueba el pacto con el diablo. Aun así, determinar la gravedad de este asunto dependió de otras circunstancias: voluntad y, por tanto, conciencia o ignorancia con la cual se actuó.

El Derecho Canónico Indiano fue el conjunto de disposiciones, cánones, leyes o jurisprudencia “que se entiende como conocimiento de las cosas divinas y humanas, ciencia de lo justo e injusto [...] definición que conviene más a nuestra jurisprudencia canónica que a la civil”.⁹ La Iglesia Católica en las Indias se reguló por medio de este Derecho, el cual se conformó por la legislación canónica general y por la criolla, es decir, aquella creada en Indias y que constituyó a partir de los cánones conciliares, sínodos, autos y decretos episcopales; por la legislación dictada por la Corona, asentada en Reales Cédulas u Ordenanzas, etc.; la costumbre también conformó este Derecho.¹⁰ El casuismo y la costumbre conformaron algunas de las características más importantes del Derecho Indiano, tanto en su vertiente civil como canónica; así, las leyes fueron más un marco, una especie de frontera, que marcó los límites de las acciones de la sociedad; es decir, no fueron mandamientos rígidos que debían cumplirse a cabalidad.

El asunto de la herejía fue atendido por la autoridad civil y eclesiástica pues atentaba contra ambas potestades y amenazaba con romper el orden establecido; por lo cual, no es extraño encontrar legislación civil respecto a herejías, hechicerías y otras prácticas que contravenían la doctrina católica. Conforme la Iglesia y su legislación se fueron consolidando y fortaleciendo la justicia civil cedió el terreno y se limitó a prestar el auxilio judicial en caso de ser necesario, no obstante, no dejó de tener injerencia en estos asuntos. En la España del siglo XIII, la conjuración de granizo no fue considerada un delito pues Alfonso X decía que aquellos que realizaran algún encantamiento con una intención buena, como la de alejar una nube o que alejase la lluvia y el granizo, no debía recibir pena alguna, sino todo lo contrario, debían ser galardonados por hacer un bien a su pueblo; ocurría lo contrario con los adivinos quienes osaban ponerse en el lugar de Dios para saber cosas que estaban por venir, por lo cual los consideraba como hombres dañosos y

⁹ Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico...*, Libro I, p. 1.

¹⁰ Al respecto, Juan de Hevia Bolaños aseguró que para que la costumbre tuviera fuerza de ley se debía haber usado por cuarenta años. Juan de Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, Tomo I, ed. Facsimilar, Madrid, Editorial Lex Nova, 1989, Parte VII, Núm. 18. Mientras que, otros autores afirman que bastaba con que un juez la sancionara como tal para que tuviera dicho estatus.

engañadores que hacían grandes males a la tierra por lo cual no debían morar en los pueblos ni tampoco nadie debía ayudarlos o encubrirlos”.¹¹

No obstante, a partir del establecimiento de la Inquisición en España y de la intención de la Iglesia de reformar las costumbres a través de la constante intervención en la esfera de la vida cotidiana de los feligreses, este tipo de prácticas se empezaron a ver con sospecha. La traducción del discurso antisupersticioso español en una legislación fue cristalizada por el jurista y teólogo español Francisco Suárez, cuya obra influenció notablemente a Pedro Murillo Velarde, canonista para el mundo hispánico e indiano. Murillo Velarde estableció que si en una superstición intervenía un pacto expreso con el demonio se cometía un pecado grave, pero si el pacto era tácito el pecado se podía excusar por la simplicidad o ignorancia o porque no creen firmemente en lo que hacen sino que actuaron por temor, por sospecha del suceso futuro o por vana curiosidad.¹²

Es oportuno recordar que la conjuración de granizo fue una práctica considerada vana observancia, la cual, según Murillo Velarde, buscaba conseguir o procurar algún efecto, ya sea en la salud o en la ciencia, por algún medio desproporcionado y no instruido por Dios, por tanto, suponía un pacto con el demonio. Por otra parte, difería de la adivinación en tanto que ésta tenía que ver con el conocimiento de las cosas ocultas, mientras que la vana observancia buscaba conseguir algún efecto externo.¹³ Al respecto Murillo Velarde destacó que la conjuración era “una maldición hecha por medio de una invocación sagrada”, lo cual refería a impeler a alguna criatura, ya fuera por imposición del nombre divino o alguna cosa sagrada, a hacer u omitir algo, esto es sinónimo de exorcizar. En esta práctica intervenían tres personas: la conjurante (el conjurador o especialista ritual), la conjurada (la nube, la tempestad o el granizo) y por la cual se conjura (Dios o el demonio), en este caso, si era superior se le rogaba pero si era inferior se le ordenaba. También señala que hay dos modos de conjurar: el primero es por deprecación o inducción el cual implica una reverencia o suplica hacia algo sagrado, este modo no aplica con los demonios pues son los enemigos y no se les puede reverenciar; el segundo, por compulsión es lícito usarlo con el demonio, así se puede conjurar “a los demonios, por la virtud del nombre

¹¹ *Las siete partidas del rey don Alfonso El Sabio*, glosadas por el señor don Gregorio López del Consejo Real de las Indias. Valencia, 1767, Séptima Partida, Título XXIII “De los agoreros, e de los Sorteros, e de los otros Adevinos, e de los fechizeros, e de los Truhanes”, p. 182.

¹² Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico...*, p. 278.

¹³ *Ibíd.*, p. 275.

divino, rechazarlos como a enemigos, para que no nos dañen espiritual o corporalmente, según la potestad divina dada por Cristo”; pero no es lícito conjurarlos para aprender algo de ellos.

Las criaturas irracionales podían ser conjuradas porque la operación o acción no se le atribuye a ellas, sino a Dios, por cuya disposición se mueven todas las cosas, aunque el diablo también lo puede hacer pero con permisión divina, así usa de estas criaturas para dañar a los hombres. Esta conjuración se puede entender de dos modos: si se refiere a la criatura irracional, específicamente, es vana pues ésta es incapaz de responder al conjuro; pero si la acción se hace por medio de deprecación hacia Dios se puede esperar un milagro, ésta es la forma de actuar de los exorcistas aprobados por la Iglesia. Es ilícito si se hace a modo de compulsión hacia el diablo implorando su auxilio. En este sentido, los demonios pueden ser conjurados, al igual que las tempestades, las nubes, los vientos, las langostas, etc.¹⁴

Las supersticiones eran fuertemente castigadas bajo el Derecho Español, así, brujos, hechiceros, magos y sortilegos eran castigados con la muerte; no obstante, Murillo señala que, en su época, la Inquisición es la que se hacía cargo de juzgar estos crímenes pues son sospechosos de herejía, de hecho están contenidos en el Edicto General de Fe. Al respecto el jurista Juan de Solórzano y Pereyra dejó clara esta situación para las Indias: “Los Inquisidores de las Indias conocen privativamente de todas las causas civiles y criminales, de que suelen y pueden conocer los otros Inquisidores de los tribunales de España e Italia, como son de herejía, apostasía, blasfemias heréticas, hechizos, encantaciones, supersticiones, y las demás”.¹⁵

Las penas que el Santo Oficio dictaba contra los supersticiosos eran variables pues atendían a las circunstancias, pero por lo regular incluían anatema, suspensión de las dignidades, azotes, destierro, cárcel, galeras, vergüenza pública y uso de coraza. Las brujas y hechiceras, por lo regular, no eran entregadas al brazo secular a menos que se comprobara que hubo algún infanticidio, de lo contrario eran juzgadas como apóstatas, pero podían ser reconciliadas sin confiscación de bienes.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, Título XXIV “Del Juramento”, pp. 343-344.

¹⁵ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana...*, p. 207. Cabe señalar que la Inquisición no se regía por legislación real sino que poseía la propia, misma que se conformaba por el Derecho Canónico, las Bulas, disposiciones papales, instrucciones, edictos, etc.

¹⁶ *Ibid.*, Título XXI “De los sortilegios”, p. 278. para una mayor profundidad respecto a las penas impuestas por el Santo Oficio en la Nueva España véase Antonio M. García-Molina Riquelme, *El Régimen de Penas y Penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1999.

La legislación respecto a las supersticiones también incluyó a los Concilios Provinciales, en los que se intentó adaptar la legislación canónica a la realidad indiana, lo cual se percibe por el tratamiento sobre los indios y sus idolatrías, cuestión de suma importancia para la naciente Iglesia novohispana. En la Nueva España, la Primera Junta Apostólica, en 1524, se interesó profundamente en las prácticas de los indios por lo cual buscaron “desarraigar la idolatría y plantar la fe católica”,¹⁷ pero fue hasta la siguiente, en 1539, cuando se mandó prohibirles hacer fiestas de sus advocaciones y que bebieran vino de Castilla pues al final de éstas siempre habían muertes y sacrificios.¹⁸ Este tema no desapareció de la mesa y fue retomado en el I Concilio Provincial Mexicano, en 1555, donde se mandó que a los indios se les permitiera seguir haciendo sus bailes y cantares pero que

no usen de insignias ni máscaras antiguas que pueden causar alguna sospecha, ni canten cantares de sus ritos e historias antiguas, sin que primero sean examinados los dichos cantares por religiosos o personas que entiendan muy bien la lengua; y en los tales cantares se procure por los ministros del evangelio, que no se traten en ellos cosas profanas, sino que sean de doctrina cristiana y cosas de los misterios de nuestra redención, [...]; y los que contra lo sobredicho excedieren, sean castigados al arbitrio de los religiosos y curas.¹⁹

Sin embargo, dichas penas y castigos debían ser benevolentes en atención a la condición de neófitos pues los obispos estaban “obligados, como a nuevas plantas, a proveerlos como padres de sus ánimas de nutrimento y sustentación espiritual”.²⁰ Respecto a la población en general se mandó a todos los provisosores y curas de almas el conocer e inquirir sobre posibles agoreros, hechiceros, sortílegos “que ensalmen con supersticiones y palabras no aprobadas”, a los cuales deben castigar brevemente y tratar de extirpar tales errores.²¹ También se prohibió a los clérigos decir ciertas misas a San Amador y a San Vicente, las cuales se debían hacer con cierto número de candelas y otras supresiones pues “semejante fermento de vanidad corrompe toda la masa de la buena obra”,²² bajo pena de excomunión.

En 1565 fue convocado el II Concilio Provincial con la finalidad de jurar obediencia al Concilio de Trento. La legislación referente a los indios lo siguió considerado un ser débil e

¹⁷ Llaguno, *La personalidad jurídica...*, p. 9.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁹ “LXXII. De cómo han de hacer los indios los areitos y bailes, y que ningún principal estorbe a los maceguals que se casen con quien quisieren”, *Primer Concilio Provincial Mexicano*, p. 82, en: *Concilios provinciales mexicanos...*

²⁰ LXIV. Que se pueda dar el santísimo sacramento de la eucaristía a los indios y negros de nuevo convertidos, y también el sacramento de la extremaunción”, *Ibíd.*, p. 76.

²¹ “V. Que ninguno vaya a los sortílegos o encantadores o adivinos”, *Ibíd.*, p. 8.

²² “XXII. Que en el decir de las misas votivas se eviten todas abusiones”, *Ibíd.*, p. 31.

ignorante, por lo cual, se le intentó facilitar el cumplimiento de sus deberes cristianos, pero también se reiteró la necesidad de evitar cualquier semejanza entre sus fiestas religiosas y los ritos de la gentilidad, por tanto, se prohibió que hicieran procesiones sin la presencia del cura.²³

Fue hasta el III Concilio Provincial Mexicano, reunido en 1585, cuando se establecieron claramente las penas contra los supersticiosos así como contra los indios idólatras que persistieran en sus errores de la gentilidad. Mandó que se desterrase toda superstición respecto a las cosas sagradas pues si dichas cosas “no se honran o son tratadas con algún género de irreverencia, profana y supersticiosamente, se comete grave ofensa contra Dios”,²⁴ por lo cual los obispos debían velar por su grey y alejar de ellos las falsas y vanas supersticiones, por ende se prohibieron las danzas, bailes y representaciones y cantos profanos, aún en fiestas como la del *Corpus*, aunque si se requería cantar algún himno se debía presentar un mes antes al obispo para que lo examinara y, posteriormente, aprobarlo, pero en caso de que se hiciera sin su licencia el culpable sería gravemente castigado.

Pero el espectro de supersticiones no se concretó a los bailes y cantos, prácticas comúnmente asociadas a los indios, sino que el Concilio también abarcó palabras escritas u oraciones que “las gentes rudas” llevaban consigo colgadas, por incredulidad, esperando alcanzar los bienes deseados, por lo que, se mandó, bajo pena de excomunión, se entregaren al obispo para que las quemara y en lo sucesivo no se tengan este tipo de cosas, además los confesores debían exhortar a sus feligreses a “precaerse del error de semejante vanidad supersticiosa”.²⁵

Más allá de las acciones cotidianas “supersticiosas” también se buscó sancionar prácticas colectivas centradas en ciertos especialistas rituales, por lo cual se prohibió el oficio de aquellas personas que “con palabras y bendiciones pretender curar enfermedades”,²⁶ los cuales son conocidos como saludadores, ensalmadores o santiguadores, además tenían prohibido decir oraciones públicas en plazas e iglesias, a menos que obtuviera licencia del obispo, de lo contrario serían castigados conforme a Derecho. Cabe señalar que los títulos con los cuales se clasificaron a estos especialistas rituales no correspondían a las prácticas de dichos personajes herederos de la tradición mesoamericana; no obstante, las autoridades eclesiásticas tuvieron que adaptar estas categorías a las realidades indianas.

²³ “XI. Que los indios no hagan procesiones en sus fiestas sin estar el sacerdote presente a ellas”, en: *II Concilio Provincial Mexicano*, p. 7.

²⁴ “Tít. XVIII, § I. Destiérese enteramente toda superstición de las cosas sagradas. No se permitan danzas, bailes o cantos profanos en la iglesia”, en: *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 207.

²⁵ “Tít. XVIII, § VII.- Se prohíben los amuletos o cédulas supersticiosas”, en: *Ibid.*, p. 209.

²⁶ “Tít. VI, § III.- Nada hagan los saludadores sin aprobación del obispo”, en: *Ibid.*, p. 242.

En las cuestiones de reincidencia, ya fuera en idolatrías o supersticiones, las sanciones se agravaron. En el caso de los indios se llamó la atención sobre la gravedad del delito de aquellos “caudillos y maestros” que pervertían y separaban del culto del verdadero Dios para adorar ídolos o reverenciar demonios, pues “con harto dolor y sentimiento, tanto de la injuria que padece nuestra fe como de la pérdida de tantas almas deseando al mismo tiempo de lo íntimo del corazón aplicar remedio a los indios naturales, como nuevas plantas en la Iglesia, para que echen hondas raíces en la fe”.²⁷

Se consideró que el problema estaba en la blandura con la cual se habían dirigido los obispos hacia los indios, pues su falta de rigor los hizo creer que debían atraerlos hacia el camino de la salvación más con halagos que con severidad, pero esto había provocado la reincidencia en sus errores y supersticiones, por lo que se mandó que los obispos inquirieran e informaran sobre idolatras, especialmente dogmatizantes, que son los que iban sembrando sus errores entre los demás. Si después de ser amonestados y corregidos insistían en perseverar en sus errores se debía proceder con “aspereza” y se les debía aplicar las penas que juzgaren más convenientes y eficaces, tanto para enmienda como para ejemplo y escarmiento de los demás. La elección de las penas se dejó a cargo de la “paternal providencia de los obispos”, siempre y cuando no fueran pecuniarias, pues no correspondían a la gravedad del delito ni a la pobreza de los indios; se recomendaba corregirlos mediante penas corporales, así se cumplía la intención de corrección y ejemplo.

Usar agüeros, suertes, círculos o encantamientos para conocer el futuro; dar bebedizos a alguien o hacerle algún hechizo para infundirle amor u odio acarreaba graves penas, sin importar la calidad. Ya fuera considerado indio, español, mulato o mestizo sufriría la pena de azotes y usarían coraza en señal de infamia pública.²⁸ La diferencia entre indios y no indios estribó en las penas pecuniarias, pues los indios quedaron exentos de ellas, aun así el arbitrio del obispo determinaría el castigo en correspondencia a la gravedad de la culpa. Para aquellos que consultaran con hechiceros, agoreros, encantadores o magos para valerse de sus hechizos y maleficios serían castigados con penitencia pública en un día de fiesta, durante la misa, y deberán permanecer de pie con la cabeza descubierta, sin capa, descalzo, ceñido de una soga y con vela encendida en la mano; ahí se le leería

²⁷ “Tít. IV, § I.- Qué se ha de hacer con los que reincidieren en la idolatría o supersticiones”, en: *Ibid.*, p. 237. Solórzano y Pereyra también llamó a atención sobre estos personajes pues consideraba que para erradicar la idolatría entre los naturales era imprescindible quitarles los ídolos así como sus viejos dogmatistas: “quitarles los Ídolos en los montes, y los malos Viejos Dogmatistas que les persuaden y fomentan por su interés, o sugestionen del Diablo un pecado tan execrable: siendo así que no se hallará cosa que más apretada, y repetidamente se haya mandado por Nuestros Reyes y Señores, y por su real Y Supremo Consejo de las Indias [...]”, en: Pereyra, *Política indiana*, p. 193.

²⁸ “Tít. VI, § I.- Penas de los hechiceros y encantadores”, en: *Ibid.*, pp. 241-242.

su sentencia. Si el acusado era español también debía pagar dos marcos de plata para solventar gastos de construcción de la iglesia, del denunciante y para obras pías.²⁹

No obstante; la Iglesia se consideró como representante de Dios, por tanto, capaz de perdonar y dar misericordia a aquellos que se arrepentían de sus pecados. Esto se tradujo en la legislación, pues se recomendaba a los jueces usar de la misericordia y moderar las penas en atención a la calidad de las personas y la gravedad del delito, incluso podían conmutar la pena corporal según la calidad de la persona. Cabe señalar que existían algunos casos reservados al juicio del Obispo, esto hasta que cargo de provisor comenzó a tomar fuerza y, con el tiempo, se le cedió la posibilidad de juzgar algunos de éstos delitos entre los cuales destacan usar artes mágicas para hablar con los muertos, así como hacer encantamientos, hechizos y demás artes mágicas o usar cosas sagradas como los santos óleos, aras o altares, incluso la eucaristía.³⁰

En este apartado se buscó explicar la manera en que un pecado se podía transformar en delito y cómo la conjuración de granizo fue considerada una transgresión que ameritaba ser juzgada por un tribunal. A partir de los preceptos de Murillo Velarde quedó de manifiesto que la conjuración del granizo fue una observancia vana pues pretendía conjurar a una criatura irracional (granizo), pero la gravedad redundaba si el conjurador lo hacía mediante compulsión, es decir, coacción sobre el demonio pues establecía un pacto con él; si dicho pacto era expreso el delito era aún más grave, si por el contrario era tácito y se comprobaba la ignorancia respecto a la acción se podía atenuar la falta. Más aún, la conjuración del granizo se clasifica como un pecado grave porque conlleva un atentado contra el primer mandamiento de Dios pues establecía una relación con el enemigo solicitando su intervención para conseguir un fin determinado (alejar el granizo), es decir, rompía el pacto con Dios y lo establecía con el diablo. Pero este delito se podía agravar si consideramos que en la legislación canónica la gravedad de algunos pecados se establecía si se habían hecho con escándalo pues inducían al mal ejemplo a los demás; a estas personas se les conoció como dogmatizadores. Puesto que, que los conjuradores de granizo realizaban sus prácticas en un ámbito colectivo y público, algunos fueron considerados bajo esta categoría. La manera en que se juzgó a estos personajes dependió de múltiples variantes, por ejemplo, la conciencia o ignorancia con la cual habían actuado, lo cual determinaba el tipo de pacto que habían establecido; también la calidad de la persona jugó un papel determinante a la hora de juzgar a un conjurador de granizo.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “Tít. XII, § IX.- Pecados y excomuniones reservados”, en: *Ibid.*, pp. 260-261.

3.2. La personalidad jurídica

Las leyes emanadas de la tradición jurídica castellana y su posterior expresión en las Indias, pueden parecer, a primera vista, bastante rígidas; sin embargo, en el procedimiento se actuaba de forma distinta, lo cual no significó que no se cumpliera la ley, sino que el objetivo último era ejercer justicia. Este sistema se basaba en la teoría política española acerca del pacto social, la cual afirmaba el origen de toda potestad residía en Dios quien la delegó en la sociedad, ésta cedió dicha potestad, mediante un pacto, al rey a cambio de que mantuviera la religión, la justicia y la paz. Este contrato otorgaba poder y legitimidad al soberano.³¹

La aceptación del pacto se fundaba en las leyes justas, es decir, aquellas que dan a cada quien lo suyo;³² de esta manera, cada individuo tenía su lugar dentro del cuerpo social y el Derecho debía tomar en consideración esta posición, si la ley operaba sin reconocerla se tornaba injusta. La justicia se definió como aquella virtud “que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece”.³³ Además, no se podía aplicar tal cual, ya que, si se empleaba con rigor se corría el riesgo alterar el orden establecido,³⁴ por tanto, es posible encontrar una serie de atenuantes que operaban a la hora de dictar sentencias, ya fuera en casos de carácter criminal o eclesiástico.

En el sistema jurídico del Antiguo Régimen cada grupo social tenía un rol que desempeñar dentro de la sociedad; a estos grupos de los denominó estamento o estado. De acuerdo a la concepción cristiana de un cuerpo social, en analogía con el cuerpo místico de Cristo, cada estamento cumplía una función dentro de la sociedad.³⁵ La pertenencia a un estamento dependió de la condición jurídica de la persona. Una persona no equivalía a un individuo, sino que su condición estaba dada por los derechos y las obligaciones que estaban determinadas por la sociedad a la que pertenecía. Pero no toda persona era un ser individuo (persona moral), pero si todo ser humano era persona, aunque a lo largo de la historia no todos los humanos alcanzaron esta condición, de hecho, los indios estuvieron sometidos a debate para determinar si merecían o no dicha condición.

Las relaciones señor-vasallo, así como la cercanía o lejanía hacia el rey marcaban la condición de la persona. Dos factores podían determinar dicha situación: el honor y el

³¹ Traslosheros, “Los indios, la Inquisición...”, p. 49.

³² Brian P. Owensby, “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”, en: *Historia Mexicana*, vol. 61, N° 1, julio-septiembre 2011, p. 78.

³³ Diccionario de Autoridades - Tomo IV (1734), <http://web.frl.es/DA.html> [Consultado el 26 de abril de 2015].

³⁴ Traslosheros, “Los indios, la Inquisición...”.

³⁵ Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1994, p. 313.

privilegio;³⁶ el primero se refería a la reputación, a “la opinión que tuvieran los vecinos sobre el individuo”³⁷ y se basaba en el comportamiento virtuoso de éste; el privilegio tenía que ver con una consideración jurídica otorgada por el rey. En la Nueva España el lugar que un individuo ocupaba dentro de la sociedad, así como sus posibilidades de ascenso y movilidad, dependieron de cuatro criterios básicos: los méritos y servicios, la legitimidad de nacimiento, la corporación de pertenencia y la sangre (linaje).³⁸ El aspecto de la sangre tuvo una trascendencia importante en la organización jurídica y social de la Nueva España; pero no se refería a una cuestión racial, antes bien tenía que ver con el linaje, si era directo o no, así se consideraba que había sangres puras, como la de los españoles o los indios, y sangres impuras: las mezclas, tal es el caso de los mestizos, mulatos, etc., también los negros fueron incluidos en este rubro, aunque su sangre podrían considerarse pura. En suma, eran los “hombres sin república”, sin orden, honor, privilegios, eran “mezclas viles”.³⁹

Bajo estos criterios la justicia civil y eclesiástica operó bajo la clasificación de la personalidad jurídica, así la población fue dividida en indios y no indios (rubro que incluía a españoles, mestizos, negros y demás castas), lo cual supuso un tratamiento distinto frente a los tribunales; fuera de ellos, en la convivencia del día a día, era complicado marcar tales diferencias; hacia el siglo XVIII la cuestión se complicó aún más, puesto que, los cambios demográficos y la movilidad poblacional contribuyeron a esta situación.⁴⁰ No obstante, en los ámbitos jurídicos la diferenciación estuvo marcada.

La condición de ser español fue la menos definida, lo cual hacía que la constante búsqueda de ascenso estuviera abierta, por lo cual Traslosheros ha redefinido esta situación como “las distintas condiciones de ser español”.⁴¹ Hablar de español es referirse a los nacidos en la Península

³⁶ Jorge E. Traslosheros, “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”, en: *Relaciones*, Zamora, Michoacán, Volumen 59, 1994.

³⁷ Kamen, *La inquisición...*, p. 157.

³⁸ Los méritos y servicios eran premiados por el rey mediante su justicia graciosa, los aspectos que particularmente se premiaban eran la lealtad a Dios, a la religión y al rey. En el caso de las Indias se recompensaban las acciones encaminadas a la protección y evangelización de los indios, o al bien común. El segundo aspecto, la legitimidad de nacimiento, tenía que ver la procedencia de un legítimo matrimonio, no de una unión ilegítima (cuestión que abundó en las Indias), por lo cual no se podía definir el privilegio ni el honor; aun así se podría salvar la ilegitimidad mediante una excelente relación de méritos y servicios, el reconocimiento del padre o favores extraordinarios. La corporación era la manera en que se organizaban los individuos para un fin, tenían derechos y su propia normatividad (Derecho), en algunos casos poseían fuero, es decir, el derecho a poseer sus propios tribunales. No había persona que no estuviera adscrita a una corporación, de hecho podían pertenecer a varias. En: Traslosheros, “Estratificación social...”.

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ Brígida Von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988.

⁴¹ Traslosheros, “Estratificación social...”, p. 53.

Ibérica como en Indias (criollos). Entre sus deberes se encontraba la fidelidad, tanto a Dios como al rey; también la obligación de Consejo, es decir, hacer partícipe al rey de sus peticiones a través de las Cortes. Por último, se encuentra el auxilio, tanto militar como económico, el cual se refería al apoyo que se debía dar al rey a través de las Cortes. Respecto al auxilio económico, cabe señalar que los españoles, en Indias, no pagaron impuestos directos, éstos solo los pagaban los indios del común (aunque hubo ciertas concesiones para algunos grupos).⁴² Los derechos de los españoles en Indias fueron: buen gobierno; ley justa, de lo contrario podía ser suspendida y pedir su enmienda o derogación; peticiones: mercedes, solicitudes sobre puestos públicos y oficios eclesiásticos; seguridad personal; defensa; inviolabilidad de domicilio y de la correspondencia, y libertad de movimiento que es el libre desplazamiento por los dominios de la Corona española, aunque esto estuvo regulado, sobre todo en el paso hacia las Indias. Cabe señalar que la pertenencia al estamento noble, aunque no implicaba modificaciones jurídicas relevantes, si alteraba el estatuto de las personas, lo cual se traducía en algunos privilegios.⁴³

La categoría jurídica de los mestizos tuvo variaciones respecto a la calidad de la unión, es decir si había sido legítima o no. Si el matrimonio había sido legítimo el individuo accedía a un estatuto similar al de los españoles; se les educaba al estilo español, hablaban como ellos, compartían sus valores, vestían igual, es suma, fueron considerados españoles. En cambio, los ilegítimos carecieron de una pertenencia pues no correspondían a una república de indios ni a la de españoles. Laboralmente, eran difíciles manejar pues se les identificaba por el vagabundaje; tampoco en el matrimonio eran estables y tenían fama de jugadores, borrachos pendencieros y ladrones. Ante esta situación la Corona prohibió la ordenación de mestizos,⁴⁴ tampoco podían ser escribanos públicos ni protectores de naturales. No podía vivir entre los indios y tenían prohibido sentar plaza de soldados, aunque rara vez se cumplió.

⁴² Los únicos impuestos que pagaban los españoles eran: la alcabala, el almojarifazgo, el quinto real, el impuesto de Cobos, la media anata, la anata, las lanzas, las fundaciones, la avería, los diezmos, la mesada eclesiástica, la bula de Santa Cruzada y el papel sellado. En: Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho...*, pp. 379-382.

⁴³ Por ejemplo, la exención de prisión por deudas civiles; liberados del tormento, salvo en los procesos inquisitoriales, asientos de preminencia en actos públicos; exención de muertes infamantes como el garrote vil; acceso exclusivo a entidades que sólo albergaban los de su clase; mayores posibilidades para obtener ciertos cargos públicos, y acceso a títulos de Castilla. En: *Ibid.*, p. 389.

⁴⁴ Por mestizo se entendía al hijo de español con india o española con indio, no a los descendientes de dichas uniones.

Los negros también tuvieron un estatuto jurídico, aunque ambiguo pues se equiparó al de los mestizos; en caso de ser esclavos la situación era diferente pues podía ser considerado un objeto que podía venderse o empeñarse, al respecto se emitieron Ordenanzas, como la de 1650:

Primeramente se encarga, manda y ordena, que todos los señores de negros, tengan cuidado de hacer buen tratamiento a sus esclavos, teniendo consideración que son próximos e cristianos, dándoles de comer e vestir conforme a razón, y no castigarles con crueldad, ni ponerles las manos, sin evidente razón, y que no puedan cortarles miembro ni lisiarlos, pues por ley divina e humana es prohibido, so pena que pierdan el tal esclavo para su majestad y veinte pesos para el denunciador.⁴⁵

Esta situación los hacía acreedores a ciertos derechos, tales como un peculio, ya fuera por pequeños trabajos o donaciones; podía comprar su libertad; además tenían derecho al buen trato, se les podía castigar pero cualquier exceso podía ser denunciado; también podían reclamar su pudor, y finalmente, tenían derecho a la unidad familiar, por lo que no se podía separar a los padres de sus hijos. Entre las prohibiciones se encuentra el transitar de noche por la ciudades, portar armas, vivir en pueblos de indios, servirse de indios, además a las negras y mulatas les estaba vedado el uso de oro, seda, mantos y perlas.⁴⁶

En la Nueva España la presencia de los naturales supuso una innovación dentro del sistema jurídico castellano; de hecho, una de las características del Derecho Indiano fue ser altamente protector del indígena,⁴⁷ pues se aludía a que los indios eran los pies del cuerpo social, por tanto llevaban todo el peso, así que “al propio cuerpo le importa mirar por ellos, y traerlos bien calzados, y guardados, y quitar tantos tropiezos que pudiere haber que les ocasiones caída: pues en ella peligran los demás miembros, y aún la cabeza”;⁴⁸ fueron varias las ordenanzas para su buen tratamiento y conservación.⁴⁹ Sin embargo, los intereses de la Corona hacia ellos no sólo redundaron en las cuestiones laborales y económicas, sino que su bienestar y evangelización formó parte de las preocupaciones del rey; así, en descargo de su conciencia mandaba que las autoridades procuraran el cuidado de los “pobres indios”; al respecto, en el III Concilio Provincial Mexicano se mandó “gran

⁴⁵ *Ordenanzas sobre el buen tratamiento que se debe dar a los negros para su conservación*, 1650, en: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1650DBN.html> [Consultado el 15 de octubre de 2015].

⁴⁶ Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho...*, p. 397.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 209.

⁴⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería, 1858-1866.

manera a los obispos el cuidado de ellos, como que han de dar en el día del tremendo juicio al omnipotente Dios estrecha cuenta de la almas que se hayan confinado a su régimen y dirección”.⁵⁰

En atención a la reciente incorporación de los naturales al sistema jurídico castellano se consideró que debían tener una legislación protectora para evitar abusos por desconocimiento del derecho. Al “indio” se le consideró “incapaz relativo” y, en cuanto a derechos, se le asimiló a los miserables y rústicos peninsulares, por lo que se crearon figuras e instituciones de protección para ellos, tales como el Protector de Indios o el Juzgado General de Indios.⁵¹ Corporativamente, gozó de autonomía a través de la Republica de Indios, con gobierno y cabildo propio, pero siempre supervisado por la Corona y la Iglesia.⁵² Cabe señalar que no todos fueron considerados iguales pues a la nobleza se le respetó su estatuto. Respecto a sus privilegios, los indios gozaron de la presunción de libertad pues fueron libres al ser vasallos del rey.

En relación a la cuestión procesal, sus juicios fueron considerados casos de Corte, es decir, debían ser llevados ante las Reales Audiencias. Otro privilegio procesal fue que podían rendir prueba después de pasado el término probatorio y presentar documentos, dar su declaración y luego retractarse. Además “sus pleitos se han de determinar breve y sumariamente”⁵³, tanto en cuestiones civiles, criminales y religiosas. Los delitos cometidos por indios debían ser castigados con mayor benignidad respecto a los ejecutados por españoles, de igual forma, “de allí adelante castigue con mayor rigor a los Españoles que injuriaren, ofendieren, o maltrataren a los Indios, que si los mismos delitos se cometiesen contra los Españoles”⁵⁴. Otro privilegio general fue que en ellos no había presunción de dolo o engaño.⁵⁵ Un privilegio, de suma trascendencia, fue su exclusión del fuero inquisitorial.⁵⁶ A partir del establecimiento del Santo Oficio en la Nueva España, en 1571, se determinó que los indios debían quedar sujetos a la jurisdicción del obispo “por ahora se atengan

⁵⁰ *Concilio III*. Libro V, título IV, “De los herejes”, § I, p. 237.

⁵¹ Para el caso del Juzgado General de Indios véase Woodrow Borah, *El Juzgado General de indios en la Nueva España*, trad. De Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; así como Andrés Lira, “La extinción del Juzgado de Indios”, en: *Revista de la Facultad de Derecho*, Tomo XXIV, enero-junio de 1976, Núms. 101-102, pp. 299-317. Reimpreso en versión abreviada en José Luis Soberanes Fernández (Ed.), *Los Tribunales de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas- UNAM, 1980, pp. 202-203.

⁵² Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 125.

⁵³ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 209.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 208.

⁵⁵ Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho...*, p. 323.

⁵⁶ *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* / mandadas imprimir, y publicar por la Majestad católica del Rey don Carlos II. Nuestro señor, va dividida en cuatro tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene. En Madrid, por Andrés Ortega, año de 1774, 3ª edición, Libro I. Título XVIII. De los Tribunales del Santo Oficio, Ley XVII. Que los Inquisidores, en proceder contra indios, guarden sus instrucciones, p. 97.

de proceder [los inquisidores] contra Indios por ninguna de las dichas causas, por su *rudeza, e incapacidad*, y que muchos de ellos *aún no están bien instruidos en las cosas de nuestra Santa fe Católica*, y esta advertencia se les puso en sus instrucciones cuando fueron enviados a las Indias [...] quedando los delitos de la herejía y apostasía de estos naturales, su conocimiento, y castigo reservado a los obispos, y los que fueren de hechizos o maleficios también a los jueces seculares”.⁵⁷

Dejar a los indios fuera del espectro inquisitorial tuvo que ver, principalmente, con la su condición de neófitos por lo que fue constante la referencia hacia ellos como “nuevas y tiernas plantas”⁵⁸ que debían ser protegidas para que pudieran echar “hondas raíces en la fe”.⁵⁹ Por tanto la Iglesia vio al indio como un ser necesitado de tutela y protección, e intentó facilitarle el cristianismo de varias maneras, ya fuera reduciendo sus obligaciones cristianas como los días de ayuno o evangelizarle en su propia lengua.⁶⁰ El indio fue asimilado a un niño que requería cuidados especiales pues su poca capacidad para asimilar el cristianismo lo hacía proclive a recaer en la idolatría;⁶¹ por lo que, al principio, tampoco se le permitió la ordenación sacerdotal.⁶² Fuera de estas excepciones el indio gozó de los mismos derechos que los demás cristianos respecto a la cuestión sacramental. La condición de neófito era una cuestión que en algún momento debía ser superada; así, a través de la evangelización y la predicación los indios debían convertirse en cristianos “completos” y, según Solórzano, “después de 10 años de pasado el bautismo no se les debe considerar neófitos”.⁶³ No obstante, pasados más de 200 años los indios conservaron dicha condición, hasta que, en 1771 el IV Concilio Provincial Mexicano llamó la atención sobre este asunto.

De esta manera, el indio estuvo bajo una legislación altamente proteccionista como ninguna otra persona en la Península Ibérica o en las Indias. El indio fue considerado un vasallo libre, neófito, frágil, miserable, con derecho a jurisdicción, gobierno y formas de propiedad, pero sumamente necesitado de protección, lo cual derivó en un trato benevolente y de constante tutela

⁵⁷ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 207. Las cursivas son mías.

⁵⁸ *Recopilación de leyes...*, “Ley XVIII. Que a los Indios que bautizaren no se les corte el cabello”, p. 4r.

⁵⁹ *Concilio III*, Libro V, título IV, “De los herejes”, § I, p. 237.

⁶⁰ Llaguno, *La personalidad jurídica...*, p. 39 y 57.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 57.

⁶² *Ibíd.*, p. 145. Aunque cabe señalar que, desde el *III Concilio Provincial Mexicano* se reconsideró esta postura pero tomando en consideración varios aspectos antes de aceptar a un indio o un mestizo en el sacerdocio, en: *Concilio III*, Tít. IV, De la vida..., § III.- Las indios y los mestizos no sean admitidos a los sagrados órdenes sino con la mayor y más cuidadosa elección; pero de ningún modo los que estén notados de alguna infamia, pp. 27-28. No obstante, en el tema de los indios, fue hasta el siglo XVII que esto se llevó a la práctica con la aceptación de ingreso de la nobleza indígena en el naciente Seminario Conciliar. Para mayor información véase Rodolfo Aguirre Salvador, “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”, en: *Takwá*, Núm. 9, Primavera 2006, pp. 75-108.

⁶³ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 216.

por parte del rey y la Iglesia. Esto se tradujo en un estatuto de privilegio.⁶⁴ Esto contraviene aquellas ideas, aún arraigadas, acerca de los indios como sujetos dominados, explotados, ultrajados, asesinados y maltratados durante la etapa virreinal, son cuestiones que no se niegan, pero es necesario ver ambas caras de la moneda para poder vislumbrar mejor un panorama donde la legislación del Antiguo Régimen pudo ver que la sociedad era distinta, por ende, debía ser tratada de manera diferenciada para poder ejercer la justicia conforme a Derecho. Aunque cabe señalar que, si bien la legislación estuvo dada en los decretos, ordenanzas, concilios, etc., los tribunales mostraron que en la realidad operaron múltiples factores, lo cual nos llevan a reflexionar y matizar lo planteado en las leyes. Sin embargo, este paternalismo también sirvió para subrayar la diferencia e inferioridad con la cual fueron vistos los indios.

3.3 Miserables y rústicos.

La adaptación de privilegios castellanos a la realidad indiana

El trato benevolente y la política proteccionista hacia los indios se basaron en la concepción y asociación que se hizo de ellos con los miserables y rústicos de Castilla. La categoría de miserable fue introducida en el Derecho Castellano bajo la adopción del Derecho Romano, a partir del cual se consideró que el emperador debía conocer de las causas de viudas, huérfanos, débiles mentales, personas agobiadas por alguna enfermedad crónica, débiles, etc.⁶⁵ Esta categoría jurídica fue readaptada al Derecho hispano por Alfonso X, quien definió a los miserables como “aquellos de los cuales nos compadecemos naturalmente”.⁶⁶ Tanto las autoridades civiles como en el eclesiásticas adoptaron una actitud paternalista frente a los individuos necesitados de protección, poniéndolos bajo su cuidado y amparo; de esta manera, también a los obispos les fueron encomendados los miserables.⁶⁷ Estas personas fueron consideradas mal afortunadas, que inspiran compasión, que precisaban de una especial protección y que sus casos quedaban “a cargo del arbitrio del juez”,⁶⁸ de él dependía que personas podía incluir en dicha categoría.

⁶⁴ Traslosheros, *Historia judicial...*, pp. 124-125.

⁶⁵ Thomas Duve, “La jurisdicción eclesiástica sobre los indios y el trasfondo del Derecho Canónico Universal”, en: Ana de Zaballa Beascochea, (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, 2011, p. 42.

⁶⁶ *Las siete partidas...*, Primera partida, Título VI, “De los clérigos e de las cosas que les pertenece fazer, e de las cosas que son verdaderas”, p. 210.

⁶⁷ Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en: *Cuadernos Intercambio*, año 8, n. 9, 2011, p. 230.

⁶⁸ Francisco J. Andres Santos y Amezua Amezua, Luis C., “La moderación de la pena en el caso de las *personae miserabiles* en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI y XVII”, en: *Revista de Historia del*

Esta categoría fue trasladada a las Indias y se adaptó a la persona jurídica del indio, pero el proceso no fue automático ni inmediato. Una vez que se superaron las discusiones frente a la condición de los naturales y de determinar que eran libres y vasallos del rey se tuvo que establecer en qué estado quedaban situados.⁶⁹ Debido a la experiencia de las Antillas y los abusos de los conquistadores y encomenderos sobre ellos, Bartolomé de las Casas fue el primero en llamar la atención sobre su vulnerabilidad, pero fue hasta la Real Ordenanza de 1563 que el término miserable apareció por primera vez, a partir de ahí su uso se intensificó.⁷⁰

Por otra parte, los obispos comenzaron a reclamar su jurisdicción sobre los indios apelando a que por su condición de miserables pertenecían a su jurisdicción, así pretendían “recuperar la tradición que encargaba a la iglesia la protección de los más débiles”.⁷¹ Sin embargo, esta petición, encabezada por Las Casas, no prosperó, pues significaba que la justicia civil perdería total jurisdicción sobre los indios y, por supuesto, su mano de obra. La adaptación de la categoría de miserable a los indios se enmarcó en la disputa por su control. En este sentido, la justicia eclesiástica reclamaba su jurisdicción sobre los naturales con base en dos argumentos: el maltrato que habían sufrido a manos de los conquistadores y la falta de instrucción que pesaba sobre ellos. No obstante, las autoridades civiles también recuperaron la discusión sobre los indios, lo cual dio pie a una serie de normas, reales cédulas, etc.; así como la creación de instituciones que pretendía compensar los desequilibrios manifestados y mejorar el acceso del indio a la justicia real.⁷² En un principio, el término miserable no se asoció con la idea de incapacidad natural de los naturales, sino más bien con la desventaja que tenían frente a los españoles debido a que estos conocían las leyes y hablaban castellano. Además sus condiciones de vida también fueron motivo para ser considerados así:

Si en el mundo hay alguna gente que pueda con toda verdad llamarse miserable son los indios de esta América: porque son tantas y tan sensibles sus miserias que vistas a los corazones más de bronce, moverán a piedad. Las que padecen en el cuerpo son indecibles: su comida son unos mal tostados granos de maíz, unas hierbas tan mal cocinadas que el más común condimento es la sal les falta [...], su vestido es una sola camiseta de jerga [...], su cama, el duro suelo [...].⁷³

Derecho [online], 2013, n.45 [citado 2015-05-27]. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185317842013000100008&lng=es&nrm=iso ISSN 1853-1784.

⁶⁹ Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 67-82.

⁷⁰ Cunill, “El indio miserable...”, p. 231.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 233.

⁷² *Ibíd.*, p. 236.

⁷³ Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, p. 384.

Las Casas fue el que precisó el concepto jurídico de miserable bajo dos definiciones. La primera concebía al miserable como todo aquel sobre el cual la naturaleza mueve a los hombres a que se compadezcan de él; la segunda se refirió a toda aquella persona que por sí misma no es capaz de defenderse ni de pedir justicia, ya sea por defecto o pusilanimidad, de ciencia o de miedo o de cualquier otra impotencia.⁷⁴ Para este fraile no era necesario que se cumpliera con todos los aspectos, bastaba uno solo para ser acreedor a la categoría de miserable, cuestión que se asoció, indudablemente, a la desventaja.

A partir de los escritos de Las Casas el término empezó a ser empleado en reales cédulas y ordenanzas, pero el cuidado y protección de los indios miserables se reputó como propio de la justicia civil, al respecto se crearon leyes que buscaban mantener el amparo de estos indios bajo el poder secular. Esta cuestión suscitó un conflicto entre las autoridades civiles y eclesiásticas, por lo cual, una Real Cedula de 1585 tuvo que esclarecer que, a pesar de que los asuntos de los indios fueran obligación del rey la potestad episcopal, los obispos también debían amparar a los miserables.⁷⁵ El *III Concilio Provincial Mexicano* estableció que, en las causas de las personas miserables, se debía nombrar un abogado y un procurador, ambos obligados a defender gratuitamente a dichos pobres.⁷⁶ Cabe señalar que, en lo determinado por el Concilio, no se establece que estos privilegios se deban aplicar sólo a los indios, sino que se habla de personas miserables, es decir, cualquier persona que entrara en dicha categoría. En este sentido, Pedro Murillo Velarde, señaló el tipo de personas que podían ser definidos como miserables:

[...] son los menores, aunque tengan curador y aunque sean ricos, con tal, empero, de que al mismo tiempo sean *huérfanos*, de otra manera no; las *viudas*, aunque no sean pobres, a no ser que vivan impudicamente; las *mujeres, no meretrices*, aun teniendo marido, pero inútil, por el que no pueden ser defendidas, porque está cautivo, desterrado o condenado a galeras; *las vírgenes que carecen de padre*, [...]; *los ancianos decrépitos*, debilitados por una prolongada enfermedad [...]; o si *algún esclavo lucha por su libertad*, [...], *los indios*, según Solórzano, [...]. *Y cualesquiera que, a juicio del juez, sean dignas de conmiseración*, por injuria de la fortuna, a no ser que hayan caído en tal miseria por el juego, la gula u otro crimen.⁷⁷

⁷⁴ Carlos Sempat Assadourian, "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indias y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)", en: *Allpanchis*, vol. XII, núm 35/36, 1990, pp. 430-431.

⁷⁵ Cédula a los prelados americanos, Lisboa, 17 de mayo de 1582. En: Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, vol. I, México, Editorial Patria, 1946, p. 290

⁷⁶ *III Concilio Provincial Mexicano*, Libro segundo. Tit. I del orden de los juicios § iii.- Nómbrase un abogado y un procurador de pobres, p. 79.

⁷⁷ Velarde, *Curso de Derecho...*, Libro II, Título II, p. 216. Las cursivas son mías.

Las categoría de miserable no dependía de las cuestiones económicas sino del desamparo en que se veían algunas personas en cierto momento de su vida, como las huérfanos, las viudas o los ancianos, es decir, no fue concebida como una situación permanente; de esta manera, con el amparo y auxilio de las autoridades podía superar la desgracia, pero parece que con los indios no ocurrió así pues fueron tenidos por niños grandes en una situación permanente de desventaja frente a los españoles, por tanto la Corona consideró que debían estar bajo su protección.

Hacia el siglo XVII el término miserable dejó de referirse a la condición de indio como una persona en desventaja y se asoció más a su “natural franqueza”. Al respecto, Cunill considera que se inició un proceso de desvirtuación del concepto original y que terminó por aludir a una “incapacidad intelectual y debilidad psicológica del indígena”,⁷⁸ lo cual llevó a los indios a pasar de una situación de desventaja a una de incapacidad, por tanto, las políticas civiles y eclesiásticas mutaron de la protección a la tutela. Sin embargo, no considero que esta cuestión se pueda generalizar, pues Solórzano y Pereyra definió a los miserables como “*personas se reputan, y llaman todas aquellas de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad, y trabajos, [...], queda en arbitrio del juez, como son tantas, y tan variadas sus circunstancias, que se atiendan, y requieran, hallamos que concurren en nuestros Indios por su humilde, servil, y rendida condición.*”⁷⁹ Este jurista estaba convencido de que la torpeza o rusticidad de los indios se debía a una mala educación y falta de instrucción, no a una cuestión natural;⁸⁰ por tanto, su condición de miserables estaba dada por sus condiciones materiales visiblemente desventajosas frente a otros grupos sociales. A este personaje es a quien se debe le debe la justificación jurídica de los indios como miserables.

No obstante, la relación entre los miserables castellanos y los indios se dio a través de la asociación que se hizo de estos últimos con la categoría de los *rustici*, aquellos que se encontraban en un estado de desarrollo rudimentario e imperfecto, por lo cual necesitaban un régimen tutelar mientras se encontraran en dicha situación;⁸¹ así, un rústico se definía como una persona tosca, sin pulir, ignorante y falta de educación. Dicho término llegó a ser ofensivo porque suponía que

⁷⁸ Cunill, “El indio miserable...”, p. 236.

⁷⁹ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, pp. 206-207.

⁸⁰ Carlos Baciero, “Juan de Solórzano y Pereyra y la defensa del indio en América”, en: *Hispania Sacra, Missionalia hispánica*, N° 58, 117, enero-junio 2006, p. 266.

⁸¹ Santos, “La moderación de la pena...”.

el individuo tenía una dificultad en sus potencias tanto para percibir como para aprender,⁸² de hecho Solórzano afirma que era costumbre llamar “bestias a todos los hombres rudos, incultos y barbaros”.⁸³ Cabe destacar que los españoles, mestizos, mulatos negros también podían ser considerados rudos, de hecho sólo una minoría de la monarquía española podía presumir de ser instruida y alfabetizada. Al respecto fray Diego Durán opinaba que:

Una, entre otras causas, es la falta del cimiento firme de la fe católica, porque en los tales no es sino fe humana y esto no se puede echar totalmente a *su rudeza y brutalidad*, aunque no deja de ser alguna causa de esta flojedad en la fe; pero si consideramos *que en España hay otra gente tan ruda y vasta como ellos* [indios], donde son los hombres de juicios extrañamente toscos y groseros y sobretodo faltos de doctrina, mucho más que estos naturales; pues a éstos cada domingo y fiesta se les enseña la doctrina y se les predica la ley evangélica y a aquellos acontece no oír un solo sermón en la vida, en muchas partes, y con todo eso veréis un hombre de aquellos harto de andar en el campo, que no tiene más juicio para distinguir ni entender que tamaño tenga una estrella.⁸⁴

Por tanto, considerar que sólo los indios podían ser considerados rudos es un error, al igual que pensar que sólo ellos erraban en la fe, pues Durán pone de manifiesto que tanto españoles como indios estaban faltos de doctrina. Por lo cual, el *III Concilio Provincial Mexicano* hizo constantes llamados de atención hacia los obispos para que atendieran esta situación, de hecho dedicaron un apartado sobre cómo se debía enseñar la doctrina a los rudos, en el cual se señaló que atención se debía poner en los más débiles pues “Cristo, buen pastor, buscando una oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes, [...] con cuyo ejemplo verdaderamente enseñó o bastante a los otros pastores, a quienes había de encomendar el cuidado de su grey, lo solícitos que debían de ser de la salud de las ovejas, principalmente de aquellas que, como más débiles y abandonadas, necesitan más de la ayuda de su pastor.”⁸⁵

Por tanto, se debía poner especial cuidado en la enorme multitud de individuos considerados como rudos que habitaban en estas tierras: niños, esclavos, indios y cualquier individuo, sin importar edad o condición, que ignoraren los elementos de la fe y se les debía instruir “no sea que los párvulos que piden pan, perezcan por falta de quien se los divida”. Además se mandó a hacer un catecismo que sirviera como instrumento para dicha labor, el cual debía ser traducido a las lenguas de los indios. Para De la Peña Montenegro los indios “[...] por

⁸² Sonia Corcuera de Mancera, “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585), en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, BUAP-UNAM, 2005, p. 191.

⁸³ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 190.

⁸⁴ Durán, *Historia de las indias...*, pp. 13-14.

⁸⁵ *III Concilio Provincial Mexicano*, Tít. I, De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a los rudos § I.- enséñese uniformemente la doctrina cristiana según la norma del catecismo, dispuesto por la autoridad del Concilio, p. 10.

la mayor parte son rudos, poco disciplinables, de que nace no saber la doctrina. Y aunque la sepan de memoria, no levantan la consideración a lo espiritual, por ser sumamente terrenos, y hacen aprecio sólo de lo temporal, conque solamente se agradan de lo ceremonial, y *por esta causa hay entre ellos innumerables supersticiones y vanas observancias*".⁸⁶

En este sentido, la rusticidad de los indios era la causa de que no pudiera entender la doctrina y siguieran manteniendo sus supersticiones, por tanto, la introducción de esta categoría en el ámbito jurídico conformó un bloque de protección, defensa y privilegios para los indios, quienes además de ser considerados neófitos, ahora pasaron a ser miserables y rústicos, de esta manera, "la rusticidad y simplicidad que tienen los indios obligan a que los jueces usen de toda su piedad posible en castigar sus delitos, porque como obran mal con *imperfecto conocimiento, tiene menos de voluntario y libre*, con que la malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor que la que se da a los que obran mal con perfecto conocimiento".⁸⁷

En ámbitos jurídicos, De la Peña Montenegro estableció el principal privilegio que otorgaba la categoría de miserable para los indios,⁸⁸ pues al ser personas ignorantes, no podían tener voluntad a la hora de pecar, lo cual atenuaba notablemente el delito, aunque no los eximía de la culpa y mucho menos del castigo, pero si se debía procurar no aplicar el rigor del Derecho y se recomendaba castigarlos "más con penas corporales que espirituales".⁸⁹ Se consideró que los indios eran presos de la ignorancia invencible,⁹⁰ la cual según Corella, no podía subsanarse de ningún modo pues el individuo, naturalmente, era incapaz; esta ignorancia era involuntaria y excusaba de pecado pues para que éste exista debe haber voluntad, la cual estaba ausente.⁹¹ En los delitos contra la fe, las atenuantes para los indios se dividían en tres tipos: por causa de ignorancia simple, por engaño de líderes perversos (dogmatizadores), y por engaños del demonio.⁹²

⁸⁶ De la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Vol. II, Tomo I, Libro II, Prólogo, p. 384. Las cursivas son mías.

⁸⁷ *Ibid.*, Tratado I, Cuáles son estos privilegios que por derecho gozan los indios por miserables, p. 389. Las cursivas son mías

⁸⁸ Fuera del ámbito eclesiástico la condición de miserable otorgó el privilegio de que los casos ante los tribunales fueran considerados Casos de Corte: "Porque este privilegio consiste principalmente en que, aunque conforme a las reglas ningún litigante es admitido en primera instancia en los tribunales superiores, sino que debe acudir a su juez inmediato, tales personas son admitidas en primera instancia en la corte real y, por lo tanto, tales causas son llamadas: Casos de Corte. Ya que se discuten en los tribunales reales también en primera instancia, y los litigantes son extraídos de su foro inmediato y los jueces inferiores son inhibidos". En: Murillo Velarde, *Curso de Derecho...*, Libro II, Título II, p. 216.

⁸⁹ *Ibid.*, Libro V, Título XXXIX, p. 374.

⁹⁰ Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, p. 115.

⁹¹ Corella, *Suma de la theología...*, p. 70.

⁹² Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 80.

Pero no se puede dejar de lado la consideración en torno a la gravedad de los delitos, puesto que, según la teología moral, aquellos delitos especialmente graves debían ser castigados severamente, sin tener en consideración la persona que lo hubiera cometido o su grado de culpabilidad. Si recordamos el tema de la superstición y su categorización como un pecado que atentaba contra Dios, el rey y el orden, además de suponer un pacto con el demonio podemos vislumbrar que la conjuración de granizo, ya fuera practicada por indios o no indios, podría haber sido gravemente castigada.

Al respecto, De la Peña Montenegro dice que, en caso de que el indio cometa un delito que afecte a una tercera persona “no se ha de usar con ellos piedad, sino atender la satisfacción del tercero”;⁹³ mientras que, Murillo Velarde asegura que “tales personas no pueden usar de su privilegio contra otras igualmente miserables”.⁹⁴ Tampoco aplicaba el privilegio de miserabilidad cuando el delito era atroz y se presumía que el indio lo había cometido “no por simplicidad sino por malicia”, aun así, en la satisfacción al tercero se debía ser cabal como si debiera darla un español en atención a la corta capacidad de estos miserables “cuya cortedad de entendimiento y no alcanzar adecuadamente la malicia y gravedad de los delitos, los hace menos culpables”.⁹⁵ Por tanto, a pesar de la gravedad del delito y aun con un atisbo de conciencia respecto a sus acciones, los indios debían ser sujetos a una aplicación menos rígida de las leyes.

En síntesis, la categoría de miserabilidad y la condición de rústico podían ser aplicadas a cualquier persona en la Nueva España pues no fueron privativas de los indios. La diferencia estribó en que todos los indios poseían los privilegios que otorgaban dichas categorías; mientras que, el resto de la población dependía que un juez determinara si podían ser considerados como rudos o miserables, o ambos. En uno y otro casos, el juez disponía de un mayor margen de arbitrio para fijar las penas, por lo cual debía emplear la *interpretatio*, pero no *generalis*, porque debía vincular sólo a las partes de la controversia sentenciada;⁹⁶ de esta manera, cuando surgía un caso no previsto por el corpus entraba la *interpretatio* del juez.⁹⁷ Así, en la jurisprudencia de los tribunales subyace una “función jurídica creativa”,⁹⁸ en la cual, los jueces gozaron de amplitud a

⁹³ De la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Vol. II, Tomo I, Libro II, Prólogo, p. 386.

⁹⁴ Murillo Velarde, *Curso de Derecho...*, Libro II, Título II, p. 216.

⁹⁵ De la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Vol. II, Tomo I, Libro II, Prólogo, p. 386.

⁹⁶ Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, prólogo de Francisco Tomás y Valiente, traducción de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Madrid, 1996, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A., pp. 168-169.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁸ Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho...*, p. 14.

la hora de sentenciar, incluso podían salirse del marco legislativo si consideraban que la ley podía resultar injusta para el caso.

Este arbitrio judicial entró en juego a la hora de juzgar un delito, como la superstición del granizo en el contexto multicultural que se vivía en la Nueva España, pues, conforme a Derecho, se debían atender las circunstancias personales de los súbditos, así como las atenuantes que se podían aplicar de acorde a su condición, además claro está, hablando de delitos contra la fe, se debía determinar la personalidad jurídica del sospechoso pues esta cuestión definía el tribunal que habría de juzgar el delito, ya fuera el Santo Oficio de la Inquisición o el Provisorato de Fe de Chinos e Indios.

CAPÍTULO 4. LA CONJURACIÓN DE GRANIZO EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO. SIGLO XVIII

Tanto el Provisorato de Fe de Indios y Chinos como el Tribunal del Santo Oficio fueron los encargados de mantener y vigilar la doctrina católica y las buenas costumbres de la sociedad novohispana, la cual se componía por una amplia gama individuos que compartieron prácticas y creencias comunes; sin embargo, no fueron considerados como iguales debido a las divisiones que las autoridades novohispanas marcaron; así en casos de transgresiones indios y no-indios fueron juzgados por distintos tribunales. En los delitos contra la de las actividades del Provisorato y del Santo Oficio tuvieron que mantener un constante diálogo, ya fuera porque un delito implicaba a personas de distinta calidad o porque había que discernir la personalidad jurídica del individuo.

El objetivo de este capítulo es explicar la conjuración del granizo a través del tratamiento que le dio el Provisorato de Fe de Indios y Chinos y el Santo Oficio a partir de las nuevas políticas emanadas desde la Corona, así como de las nuevas ideas ilustradas que impactaron en la manera de pensar, ver y sentir las manifestaciones religiosas locales que antaño habían sido toleradas por la Iglesia Católica. Por otra parte, este delito me permitirá explorar las relaciones que ambos tribunales mantuvieron entre sí y como fueron virando de la cooperación a la pugna, en respuesta a la búsqueda por posicionarse en el mejor lugar en un momento donde la reconfiguración de las redes de poder tuvo su momento más álgido, es decir, la segunda mitad del siglo XVIII.

4.1 Tribunales novohispanos contra la superstición de la conjuración del granizo. Siglo XVIII

Un foro de justicia es el lugar donde existe un juez y dos partes en conflicto,¹ es donde se lleva a cabo el juicio y se trata lo que pertenece a Derecho y justicia. Un foro es un tribunal (o lugar) donde se imparte justicia, pero también se refiere a su potestad y jurisdicción para conocer de alguna causa específica.² Así, se puede hablar de jurisdicción eclesiástica y secular, donde cada una de ellas tiene su fuero y se trata de la causa que le pertenece; pero en caso de pertenecer a ambas se conoce como *mixto fuero*.³ La cuestión foral también se divide entre competente e

¹ Jorge E. Traslosheros, "Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España", En: *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, abril-junio, 2006, El Colegio de México, A.C., México, p. 111.

² Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico...*, p. 207.

³ Hevia Bolaños, *Curia Philipica...*, p. 26.

incompetente; el primero se refiere a aquel donde el acusado puede y debe ser demandado; mientras que, el incompetente es aquel en el que ni se debe ni puede ser demandado el acusado.⁴

Bajo este esquema, el Tribunal del Santo Oficio y el Provisorato de Fe de Indios y Chinos pueden considerarse tribunales eclesiásticos,⁵ ya que ambos conocen de causas de fe, aunque también sobre algunos asuntos morales. La diferencia redonda en su competencia pues el primero no podía conocer de delitos contra la fe de indios; mientras que, el segundo sí y también atendía asuntos de moral de la población española, lo que podía ocasionar un conflicto de competencias respecto a la injerencia de la Inquisición sobre ellos, pero la cuestión se definía si la falta moral llevaba implícita una sospecha de herejía, de ser así era de competencia inquisitorial. El mismo principio valió para los tribunales seculares.

4.1.1 Los conjuradores de granizo frente al Santo Oficio de la Inquisición

El objetivo de este apartado es explicar la manera en que el tribunal inquisitorial juzgó la conjuración de granizo y observar cómo operó respecto a una superstición en el siglo XVIII. Al respecto, ahondaré en un proceso que, por estar completo y por sus particularidades, resulta paradigmático acerca del proceso inquisitorial contra un supersticioso y que ya referí antes: el caso de José Lázaro. En 1710 el provisor de indios, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, tuvo que atender este asunto acaecido en Atocpan por la participación de unas mujeres de calidad india;⁶ mientras que el Tribunal del Santo Oficio se hizo cargo de Lázaro por ser considerado de calidad lobo.

El proceso inició con el informe del bachiller Pablo Gómez Castellanos, presbítero y juez eclesiástico de Atocpan sobre tres mujeres por haber ido a “idolatrar a unas cuevas ofreciendo incienso y ofrendas con adoraciones a unos ídolos que se hallaron en dichas cuevas”.⁷ Durante

⁴ *Ibíd.*

⁵ La doble naturaleza del tribunal inquisitorial fue explicada en el Cap. I.

⁶ Este pueblo pertenecía al obispado de Puebla, por lo que correspondía al obispo Pedro Dávila Nogales y su provisor juzgarlo; no obstante, el asunto se turnó a Castorena pues en el documento se asentó que la jurisdicción de Atocpan pertenecía al arzobispado de México. AGN, *Inquisición*, Vol. 715, exp. 18, El sr. fiscal de este Santo Oficio contra José Lázaro, de casta lobo, por idolatría. Atocpan. F. 486. Atocpan perteneció, dentro de la jurisdicción político-territorial, a la Vera Cruz. Sus límites incluían los pueblos de Tenampa, Cempoallan, Tizapantzinco, Chicoacentépec, Tochpan, Quiahuitlan, etc. En 1600, cuando los habitantes de la Vera Cruz se trasladaron a la costa frente a San Juan de Ulúa, la jurisdicción se dividió y se denominó Vera Cruz la Vieja (Antigua) y Vera Cruz Nueva. Atocpan permaneció dentro de la competencia de la Antigua, misma que, a lo largo del siglo XVII, se fue expandiendo y adquirió territorios como Cempoala, Mizantla y Zongolica. En términos eclesiásticos la zona fue evangelizada por franciscanos. Atocpan perteneció a la doctrina de Tlacolula y era visitada ocasionalmente por un fraile; hasta 1777 se creó una parroquia en el pueblo. Según Gerhard esta región pertenecía a la diócesis de Tlaxcala. Durante el siglo XVI predominaba la población totonaca. En: Gerhard, *Geografía histórica...*, pp. 372-373.

⁷ *Ibíd.*, f. 489.

las averiguaciones, y a partir de las declaraciones de las indias, el cura consideró que el instigador de dichas prácticas fue José Lázaro.⁸ En atención a la calidad de los distintos implicados, Gómez comenzó por turnar cada caso de acorde al tribunal correspondiente: las mujeres por ser indias pertenecían al Provisorato; mientras que, Lázaro correspondía al Santo Oficio pero el cura no podía proceder contra él pues no contaba con el nombramiento como comisario,⁹ por lo que lo solicitó pues su “ánimo no es usurpar jurisdicción sino sólo el servicio de Dios y aumento de nuestra santa fe católica”.¹⁰ La resolución inquisitorial fue satisfactoria pues días después recibió *La Instrucción de Comisario* donde se le explicó cómo debía proceder: primero debía informar sobre la vida y costumbres de Lázaro y mantenerlo en prisión; ratificar a los testigos y, finalmente, remitir los autos al tribunal para que éste determinara lo conveniente.

A partir de las declaraciones, tanto del reo como de los testigos, se obtuvo información importante: su padre había sido mulato y su madre india “chichimeca”. Tenía aproximadamente 50 años. Hablaba y entendía bien el castellano y, sobre todo, “discierne lo malo de lo bueno”.¹¹ También fungió como fiscal de la iglesia, incluso “ha conducido al sacramento del bautismo a algunos indios recién reducidos”.¹² Es posible que Lázaro, al haber detentado el cargo de fiscal, gozara de cierto prestigio y autoridad entre la población, en su mayoría india.

Para cuando el cura envió el informe a la Inquisición Lázaro ya llevaba un mes en prisión. El tribunal envió el caso al calificador Antonio Pinto, quien consideró que, tanto las indias como Lázaro, debían ser considerados “supersticiosos e idólatras heréticas” y, basándose en Santo Tomás, afirmó que “el delito residía en haber entrado a la cueva con *veneración* e incensar y ofrecer a las piedras ropa, cera e incienso “creyendo que en la criatura reside la divinidad”.¹³ Además Lázaro era sospechoso de pacto con el demonio “porque al bailar las indias con el mulato y sahumar las nubes no fue otra cosa que jactarse que las piedras tenían virtud y potestad para las

⁸ *Ibid.*, f. 486.

⁹ Para un estudio específico sobre los comisarios véase Luis René Guerrero Galván, *De acciones y transgresiones: los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma De Zacatecas, 2010.

¹⁰ *Ibid.*, f. 488.

¹¹ *Ibid.*, f. 499v.

¹² *Ibid.* La figura del fiscal fue muy importante, sobre todo si consideramos que hasta 1777 se construyó una parroquia en Atocpan, por ende, antes de esa fecha, no había un cura párroco residente. El fiscal de indios fungió como intermediario entre el cura y su feligresía, prácticamente la instrucción cristiana de la población estaba bajo su responsabilidad.

¹³ *Ibid.*

nubes”;¹⁴ para argumentar su cuestión sobre el pacto Pinto se basó en Francisco Suárez. Una vez que los inquisidores revisaron la calificación procedieron a ordenaron el traslado de Lázaro para su prisión en las cárceles secretas; también se ordenó la confiscación de sus bienes, que quedaron en depósito a Marcos Gómez Castellanos, hermano del cura.¹⁵ Para entonces habían pasado cuatro meses desde la detención.

Ya en la Inquisición se procedió a levantar la cala y cata del reo. Un mes después Lázaro fue llamado a su primera audiencia frente al inquisidor Francisco Antonio de Palacios y del Hoyo. Durante la audiencia se le preguntó acerca de su origen, familia, oficio, edad, si estaba casado, así como sobre su conocimiento sobre la doctrina católica “todo según su humilde estado de vaquero pero como buen cristiano”.¹⁶ Declaró no saber leer ni escribir por haberse criado “miserablemente”. Después el inquisidor procedió a preguntarle si sabía o presumía la causa por la cual había sido traído ante el Santo Oficio, ante lo cual Lázaro declaró que:

será porque [...] vio que tres indias iban bajando a una cueva junto a dicho sitio de San Nicolás, y en ella encendieron unas velas diciendo que las encendían a los antiguos que estaban allí convertidos en tres piedras que eran altas como una vara y que no tenían figura ninguna porque eran lisas, y habiendo visto que dichas indias ejecutaban las dichas acciones, se admiró y les dijo que para qué las ejecutaban y que aquellas cosas eran malas con lo cual las dicha indias se salieron de la cueva y el declarante lo mismo.¹⁷

Se invitó al reo a revisar su memoria y que confesara de lo que sintiere culpa, si lo hacía su causa sería “despachada con toda brevedad y misericordia que hubiere lugar y de no se hará justicia”,¹⁸ aun así no modificó su declaración, sólo agregó que si había acompañado a las mujeres a las cuevas pero por curiosidad. La segunda y tercera audiencia trascurrieron sin que Lázaro cambiara su declaración. El fiscal Diego de Vergara procedió a presentar la acusación formal en contra de Lázaro,¹⁹ a quien consideró hereje apostata de la fe católica, diminuto y simulado confitente,²⁰

¹⁴ *Ibid*, fs. 502v.-503.

¹⁵ “26 ovejas, cuatro santitos pintados, una imagen de bulto de nuestra Señora de los Dolores y veinte icales de chiquihuites”. *Ibid*, fs. 504-509

¹⁶ *Ibid*, f. 516v.

¹⁷ *Ibid*, fs. 517-517v.

¹⁸ *Ibid*, f. 518.

¹⁹ El fiscal era el encargado de la acusación, la cual procedía del interrogatorio de los testigos y del propio reo; su función era determinar la existencia de la herejía en los hechos denunciados. De su investigación dependía la formalización de los cargos contra el reo y, en caso de formalizarse, se adjuntaban a la causa. En: Huertas, *Historia de la Inquisición...*, p. 217.

²⁰ Diminuto: se aplica al reo, que en la confesión que se le toma, calla y oculta lo que sabe y debe manifestar, o no responde adecuadamente: y es nuevo delito que se castiga, y así se condena a tal o tal pena por diminuto, tardo confitente, en: <http://web.frl.es/DA.html> [Consultado el 8-09-14].

simulado cristiano, perjuro, encubridor y fautor de herejes idólatras. Se le acusó de no cumplir las sus obligaciones de fiscal pues no guardó “la observancia de la religión católica”, antes bien se alejó de ella “dando mal ejemplo a los recién conversos”;²¹ se le recriminó acompañar a las mujeres a las cuevas en lugar de reprenderlas por su actos; además participó de las ceremonias y, más aún, “habiendo acaecido la casualidad de empezar a lloviznar por voluntad de dios nuestro señor al mismo tiempo que salieron de dicha cueva se persuadió [...] que era efecto del sacrificio que habían hecho, y empezaron a bailar sahumando las nubes continuándolo por todo el camino”.²² La acusación incluyó el pacto con el demonio pues el baile y sahumero de las nubes indicaron que el reo adjudicó virtud y potestad a las piedras, seres inanimados que por naturaleza no poseen la capacidad para lograr tal efecto, y si empezó a llover pudo ser, como dijo el fiscal, por casualidad o porque detrás de esto se encontraba una causa preternatural. También se le acusó de supersticioso al mezclar cosas sagradas con profanas pues atribuyó a la criatura lo que es propio de Dios.

El fiscal aseguró que Lázaro no era “tan rústico” ya que fue capaz de reconocer su propio error, así que se le acusó de malicia y pertinacia pues simuló ignorancia haciéndose indigno de misericordia; por tanto, pidió las peores penas para el reo y solicitó la relajación al brazo seglar para que “sirva de ejemplo y escarmiento”;²³ también pidió que fuera puesto a cuestión de tormento para que confesara toda la verdad. Una vez que se leyó la acusación, Lázaro respondió ante los cargos y reiteró sus declaraciones anteriores negando los delitos que le imputaban, aunque reconoció haber visto a las mujeres “idolatrando”; se arrepintió de no haberlas denunciado y pidió perdón por no decir toda la verdad pues creyó que el tribunal no tenía noticia de su declaración hecha ante el juez eclesiástico.

Se procedió a la publicación de los testigos que depusieron contra Lázaro, quien respondió de la misma manera que lo había hecho en las audiencias anteriores, por lo cual el inquisidor mandó a traer al reo en presencia de su defensor, Juan José de la Mota.²⁴ Después de haber recibido asesoría de su defensor Lázaro pidió y suplicó “se le absuelva de todo lo demás que ha negado y ha sido acusado [...] y así mismo pide que por lo que lleva confesado se le dé

²¹ *Ibid*, f. 523v.

²² *Ibid*, f. 525

²³ *Ibid*, f. 528

²⁴ Fue eminente miembro del cabildo catedralicio. Para mayor información sobre este personaje véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, CESU-UNAM, Plaza y Valdés Editores, 2004. Por otra parte, la función del defensor o abogado consistía en aconsejar al reo que confesara la verdad para descargo de su conciencia y mejor despacho de su causa.

penitencia con toda misericordia en atención a *su rudeza, simplicidad, ignorancia por lo cual se da a entender haber sido sus hechos sin error ni pertinacia que es lo que agrava y constituye los hechos que ignorantemente ha hecho idolátricos*, insinuando se tenga presente por este Santo Oficio el bárbaro modo con que este declarante se explica”.²⁵ Mientras se dictaba sentencia se mandó a José a la cárcel número 15 en espera de la resolución de su caso. Fue declarado culpable; sin embargo, los argumentos de rusticidad e ignorancia que empleó resultaron eficaces y, pese a que la superstición era considerada una falta grave que podía llevar a la herejía, en este caso se consideró que las acciones del acusado fueron hechas sin error pertinaz (agravante legal), además de que el reo reconoció haber actuado ciegamente y se arrepintió de sus acciones.

Una sentencia se conformaba por penitencias y penas, las cuales eran impuestas de acorde al delito, la gravedad y la calidad de la persona. Las penitencias o remedios saludables estaban dirigidas a la enmienda del reo, por eso se imponían penitencias espirituales como oír misa, rezar el rosario, etc. Mientras que, las penas eran las “uno padece contra su voluntad y por superior precepto, por el mal que voluntariamente hizo con malicia, o por culpa. Es pues de naturaleza de la pena [...] que hay de imponerse por una potestad superior, porque es la ejecución de una sentencia judicial, y por consiguiente no hay pena sin ley [...]”.²⁶

La pena impuesta a Lázaro consistió en 100 azotes pero le fueron condonados por su edad avanzada, además del destierro perpetuo de la jurisdicción de Atocpan; mientras que, las penitencias fueron: abjuración de *leví*, reclusión en el hospital de San Juan de Dios –donde debía ser instruido en los misterios de la fe; oír misa todos los sábados y rezar diario el rosario durante seis meses; oír misa en la iglesia del convento de Santo Domingo en forma de penitente con una vela encendida entre las manos y sogas al cuello, así como llevar la coraza con las insignias de idolatría; pena de vergüenza pública; lectura de su sentencia con méritos,²⁷ y salir en auto de fe (público o privado, dependiendo de las circunstancias).²⁸ En los casos de superstición este tipo de sentencias fueron las comunes aunque, dependiendo del grado del delito y las agravantes, podían aumentar los azotes o los años de reclusión/servicio en alguna institución.²⁹ José Lázaro

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 541 v. las cursivas son mías.

²⁶ Manuel Lardizábal y Uribe, *Discurso sobre las penas*, España, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 2002, Cap. 1. De la naturaleza de las penas, de su origen, y de la facultad de establecerlas y regularlas.

²⁷ Se exponían minuciosamente los delitos por los cuales había sido procesado el reo.

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, fs. 560-560v.

²⁹ Incluso se podía enviar al reo a trabajar a las galeras, aunque en la Nueva España esto no se acostumbró y se sustituyó por el trabajo en obrajes. García-Molina Riquelme, *Régimen de penas y penitencias...*, p. 588.

fue considerado sospechoso *leviter* pues había indicios leves de herejía, lo cual lo hacía acreedor a una penitencia suave y debía abjurar de *leví* pues el delito no había sido plenamente probado.³⁰

El destierro se debía a que un supersticioso era considerado peligroso, pues podía “contagiar” a otros con sus errores, por tanto debía mantenerse alejado de ellos, algo similar a lo que pasaba con los dogmatizadores; sin embargo, esa categoría no le fue aplicada a Lázaro. En este sentido, la pena de reclusión en un convento, iglesia u hospital cobraba importancia pues ahí el reo debía ser instruido en los principales misterios de la fe. La penitencia de vergüenza pública cumplía con mostrar el error en que el reo había incurrido y servir de ejemplo a otros; mientras que, el auto de fe estaba encaminado a la reincorporación del penitente a la iglesia católica para poder restablecer el orden alterado.³¹ José Lázaro desfiló en auto de fe en septiembre de 1711,³² al día siguiente, se ejecutó la vergüenza pública.³³ Después de esto firmó su abjuración y regresó a la cárcel en espera de su traslado al hospital de San Juan de Dios, lo cual ocurrió a los pocos días. Lázaro sirvió en este hospital sirviendo dos años, de los cuatro años que le mandaron, ya que, la muerte le sorprendió el 29 de marzo de 1714.³⁴

Este caso no se cerró con la muerte de Lázaro pues 4 años después del fallecimiento del reo, el provisor de indios, envió una carta a la Inquisición donde informó que, después de haber hecho las diligencias y el proceso correspondientes a las indias concluyó que Lázaro había sido el guardia de los ídolos que se encontraban en la cueva, así como el director de los idólatras, por lo cual, enviaba este testimonio para que el fiscal lo tomara en cuenta a la hora de fincar la acusación contra el reo, pero considerando que dicho reo había muerto hace cuatro años, los inquisidores ordenaron que la carta fuera adjuntada al expediente de Lázaro y se le informara al provisor que el reo había sido sentenciado y castigado y que ya era difunto, sin embargo se le agradecía su “celo”.³⁵

Otro caso que ya se ha referido ocurrió en 1769 cuando el cura y juez eclesiástico de Mixquic, Francisco Xavier Núñez Baptista Bermudo, denunció a Manuel *Mixpan* por conjurador

³⁰ La abjuración fue una especie de prevención para el futuro, más que un castigo por los hechos pasados. Por eso es que a José Lázaro “[...] se le advirtió guardase lo que había abjurado, porque haciendo lo contrario, si torna a caer en alguna herejía u otra especie o sospecha de ella incurrirá en mayor y más grave pena, y no se usará con él de la misericordia que la presente, y lo mismo sino guarda lo contenido en su sentencia”. AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 563 v. *Ibíd.*, p. 563.

³¹ Para mayor información acerca del auto de fe véase Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, Cap. 3.

³² Medina, *Historial del tribunal...*, p. 371.

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 563.

³⁴ *Ibíd.*, f. 566 v.

³⁵ *Ibíd.*, f. 570 v.

de granizo pues cada temporada de lluvias se aparecía por distintos pueblos para realizar rituales con el fin de controlar la lluvia y el granizo, su recorrido incluía pueblos desde Mixquic hasta Amecameca, Además cobraba por sus servicios y era apoyado por los principales de algunos pueblos. Todo esto había sido observado por el cura, quien se dio a la tarea de investigar, por su cuenta, las actividades de este hombre. Este caso resulta interesante pues la gente del pueblo consideraba a *Mixpan* como mulato/lobo, aunque no queda claro si era por su apariencia o porque sabían que su padre había sido mulato y su madre india, además sólo hablaba náhuatl y se desempeñaba como un especialista ritual que, al parecer, gozaba de prestigio en varios pueblos, por lo que lo podemos considerar, culturalmente, más próximo a la tradición indígena.

Sin embargo, para las autoridades novohispanas *Mixpan* debía ser considerado como no-indio y, por ende, reo del Santo Oficio; aun así el cura de Mixquic dirigió sus informes al provisor y ordenó la detención de Manuel así como el cateo de su casa sin los permisos correspondientes. Después de que el cura hizo las diligencias mandó al reo a la cárcel real de Chalco y prosiguió a llamar a los testigos; la mayoría aseguró que Manuel era mulato, incluso el propio cura dudaba de la calidad del reo pues dijo que “según su pergenio y fisonomía parece ser ingenio del mismo indio, y aún aquí le llaman mulato”.³⁶ Cuando tomó la declaración de Manuel pudo confirmar que, jurídicamente, era mulato pues afirmó ser hijo de Juan Gutiérrez, mulato, y de Nicolasa Antonio, india;³⁷ aun así continuó actuando como juez eclesiástico.

En su declaración, Manuel negó todos los cargos que el cura le imputó, sin embargo, las investigaciones siguieron su curso y se mandó la sumaria al Provisorato del Arzobispado junto con el reo y las pruebas materiales que confiscó de su casa.³⁸ Una vez que el reo fue entregado al provisorato se dieron cuenta del error e inmediatamente turnaron la causa a la Inquisición donde *Mixpan* fue llamado a audiencia casi inmediatamente; el inquisidor Julián Vicente González de Andía y el intérprete, Francisco de Luna, escucharon su declaración. El interrogatorio comenzó preguntándole si sabía la causa de su aprensión, a lo cual respondió que “habiendo tres meses que le prendió su cura por una piedra labrada con la figura de mujer, de color verde [...] la que habiéndole cogido su cura la remitió con el declarante a este arzobispado y que esta cree sea la causa de que lo hayan traído a este tribunal.”³⁹

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14, f. 301.

³⁷ *Ibíd.*, f. 304 v.

³⁸ *Ibíd.*, fs. 305 v-306.

³⁹ *Ibíd.*, fs. 310 v.

Respecto a la acusación por conjuración de granizo negó todo, por lo que, se le invitó a que recorriera su memoria y dijera la verdad y se le preguntó acerca de si sabía de algún sujeto que haya hecho creer a los indios que tenía el poder de espantar los granizos y que por este motivo le hayan regalado dinero, tamales, y pulque, dijo que “estando ya preso con grilles en Chalco le tomó declaración su expresado cura y le recombino sobre lo que ahora se le pregunta, dándole a entender que era público, pero que dijo como ahora dice también que no ha hecho ni dicho tal cosa.”⁴⁰

Al día siguiente el inquisidor tomó la resolución de dejar en libertad a Manuel con amonestaciones de cómo debía comportarse con los indios, además de aconsejarle abstenerse de volver a Mixquic para evitar inconvenientes, aunque también se le ordenó al intérprete llevarlo ante su cura para que “cumpla con la iglesia que no ha cumplido;⁴¹ también debía recoger todos los objetos que aún pudieran estar bajo el resguardo del cura y llevarlos al Santo Oficio y entregar a Manuel así como el informe del proceso, sin embargo, el reo se fugó.⁴² El caso concluyó sin mayores problemas para el cura de Mixquic quien, al parecer, había actuado deliberadamente pues sabía que el reo no pertenecía a la jurisdicción del Provisorato y aun así siguió con las diligencias sin ceñirse a lo acostumbrado por el Santo Oficio, pero no recibió ninguna reprimenda, ni de parte del provisor ni de la Inquisición; de hecho casi diez años después obtuvo el nombramiento de comisario del Santo Oficio, como lo había solicitado desde 1786.⁴³

Pese a la denuncia, los testimonios y las pruebas presentadas por el cura de Mixquic, la Inquisición decidió no seguir con el proceso y optó por dejar en libertad al mulato, quizá el motivo fue porque las diligencias no se practicaron en forma y estilo del Santo Oficio, por lo que el proceso se declaraba nulo. Otra razón se pudo deber a que, después de interrogar a Manuel, se dieron cuenta que, en realidad, no era un reo peligroso tal y como lo informaba el cura en sus diligencias.

Un año después, en 1770, el administrador de una hacienda, en la villa de Guadalupe, denunció Joseph Rojas, tenido por lobo, ante la Inquisición por “depravadas intenciones” pues debido a las lluvias de los últimos días “ha salido al campo donde están sembradas dos tablas de cebada a detener la tempestad, [...] lo hace con cruces puestas en el suelo en varias figuras con palabras incomprensibles de mucha malicia y de muchas señales supersticiosas que causan un

⁴⁰ *Ibíd.*, 14, fs. 311 v.

⁴¹ *Ibíd.*, 312 v.

⁴² AGN, *Inquisición*, vol. 968, exp. 7, f. 448.

⁴³ AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 1222, exp. 47, 6 fojas, 1788.

escándalo notable a los indios”.⁴⁴ Una vez que los inquisidores recibieron la denuncia y los testimonios de Marcos, de calidad indio, y otros operarios de la hacienda, mandaron a Sebastián Yturralde, comisario y calificador del Santo Oficio, para que se hiciera cargo del asunto por hallarse enfermo el comisario de Tlalnepantla, Antonio de Padilla.

Sebastián recibió la cartilla donde se le mandó que pusiera atención en la testificación de Marcos, específicamente sobre haber visto a Rojas “con una porción de cruces en la mano hablando entre si y haciendo señales con las manos, con cuyos motivos se le paraban centellas encima que parecían que lo acababan y que con los movimientos que hacía y palabras que decía se retiraba el agua y el granizo”;⁴⁵ además debía averiguar “el fondo interior y supersticiones o el pacto expreso que pueda haber en dicho Rojas”;⁴⁶ y debía reconocer si había o no fundamento para proseguir, sino suspendería la inquisición y mandaría el informe.

El comisario procedió a citar a Marcos. Durante el interrogatorio negó todo y solo después de haberle dicho que en el Santo Oficio había información sobre que él había contado a otro sujeto que alguien de su hacienda tenía malas mañas dijo que sólo recordaba que una vez, pasando por un puente, oyó a varios operarios decir que había una persona que corría y ahuyentaba tempestades, pero que no los conoce y ya no trabajan ahí. Las diligencias se suspendieron porque fue prácticamente imposible hallar a dichos operarios, además, Sebastián no halló nada en la declaración que pudiera juzgarse como fundado, pues además todo estaba basado en algo que “se oyó”. Ante estas circunstancias el 21 de agosto el Tribunal no tuvo más remedio que ordenar al comisario suspender las diligencias.

Hasta aquí se observó la manera de proceder del Santo Oficio respecto a la conjuración de granizo que, de cara al tribunal, se desdibuja como un delito grave y se torna más bien una falta menor en atención a que no se comprobó un pacto expreso de por medio; además, en el caso de Lázaro, la apelación a su rusticidad fue atendida por los inquisidores, los cuales “actuaron con misericordia” no obstante, el proceso fue muy largo y este hombre murió al poco tiempo de haber salido de la cárcel. También se notó la importancia de los comisarios como agentes activos de la Inquisición pues dos de los tres casos referidos iniciaron con la denuncia o investigación de curas que, a partir de estos casos

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1176, exp. 4, 1770, f. 69.

⁴⁵ *Ibíd.*, 75v.

⁴⁶ *Ibíd.*, 76.

solicitaron su nombramiento como comisarios, aunque su espectro de acción se ceñía a cumplir con lo mandado por los inquisidores, aunque el cura de Mixquic no siguió el procedimiento.

Los procesados por la Inquisición por conjuración de granizo fueron tenidos por lobos/mulatos, cuestión interesante si consideramos que identificar la pertenencia de una persona a determinada calidad dependía de múltiples factores, no sólo raciales, así, tal parece que esta definición fue frecuentemente utilizada para referirse a personas de la cuales no se podía tener una clara certeza de su condición; no obstante, en los casos que revisamos también podemos observar que estos individuos participaban de una cultura imbuida en tradiciones de carácter indígena, de hecho uno de los conjuradores sólo hablaba náhuatl, sin embargo, para las autoridades eclesiásticas, específicamente las inquisitoriales, estos hombres debían ser juzgados como no indios pese a que sus códigos culturales correspondían más a ese mundo. De esta manera pudimos observar como la práctica de la conjuración de granizo implicó a personas de distinta calidad, indios y no-indios estuvieron implicados, ya fuera en colaboración, como el caso de Lázaro y las “indias” de Atocpan, o en discrepancia como ocurrió con Joseph Rojas y el escándalo de los indios porque éste no era soltero, de cualquier forma, en las relaciones cotidianas parece que poco importaba la calidad de la persona pues alguien que era tenido por mulato, según la legislación novohispana, bien podía desempeñarse como un especialista ritual en ámbitos mayoritariamente indígenas.

4.1.2 Provisorato de Fe de Indios y Chinos

En este tribunal se llevaron a cabo dos tipos de procesos: los sumarios y los ordinarios. Los sumarios se resolvían de manera inmediata y, sobre todo, atendieron conflictos de la vida cotidiana; mientras que, los ordinarios conllevaron un proceso judicial acusatorio donde el reo conocía, desde el principio, a su acusador así como los testigos y, sobre todo, de qué se acusaba. Los delitos contra la fe cometidos por indios siguieron este tipo de proceso; al respecto, Traslosheros argumenta que ésta es la principal diferencia entre lo ejecutado por el Tribunal inquisitorial, cuyo procedimiento se caracterizaba por la secrecía, y proceso ordinario que ejecutaba el Provisorato,⁴⁷ por tanto es imposible hablar de una “Inquisición para Indios”, como había señalado Roberto Moreno de los Arcos,⁴⁸ puesto que lo único que el arzobispo hacía era ejercer su potestad de jurisdicción sobre asuntos de fe y moral sobre los indios, la cual había

⁴⁷ Traslosheros, *Historial judicial...*, p. 136.

⁴⁸ Moreno de los Arcos, ““La Inquisición para indios en la Nueva España...””, *Véase* p. 18.

detentado los obispos antes de la creación de la Inquisición.⁴⁹ A principios del siglo XVIII, la estructura y funcionamiento del Provisorato de Fe se fueron esclareciendo, sobre todo a partir de la injerencia de algunos provisos como Juan de Castorena y Urzúa.⁵⁰

El provisor contó con dos tipos de jueces para auxiliarse en las labores jurisdiccionales a lo largo de su territorio: los jueces eclesiásticos y los comisionados. Los jueces eclesiásticos podían iniciar procesos judiciales, tenían la facultad de amonestar con palabras privadas o públicas, de corregir y de disciplinar con penitencias leves o severas antes de que se procediera judicialmente contra la persona,⁵¹ por ejemplo, en 1769, el juez eclesiástico de Mixquic, Francisco Xavier Núñez, mencionó haber castigado a un supuesto indio llamado Nicolás por conjurador de granizo, el castigo consistió en 25 azotes y la incautación de un “pajarillo chupamirtos seco”,⁵² así el caso se resolvió *in situ* y no tuvo que llegar a los tribunales. Los jueces comisionados actuaban por encargo del provisor en lugar, tiempo y un asunto específicos, como sucedió en 1761 con Antonio Diez de Medina, cuya comisión consistió en investigar las idolatras acaecidas en Yautepec.⁵³

Para dilucidar mejor el proceso ordinario que siguió el Provisorato de Fe respecto a la conjuración de granizo en el siglo XVIII procederé a explicar los casos que tengo registrados. Toda causa iniciaba por las siguientes vías: denuncia, pesquisa indagatoria o acusación. La denuncia era una puesta en aviso sobre alguna actividad delictiva o sospechosa a un juez eclesiástico o ante el provisorato; la pesquisa era una investigación que hacía de oficio el juez eclesiástico, mientras que, la acusación ocurría cuando la parte agraviada presentaba una queja por delito contra una persona. De los casos registrados uno fue por denuncia, dos por pesquisa y del último no hay certeza sobre la manera en que llegó ante el juez eclesiástico, pero es probable que también fuera por denuncia. Tres procesos se localizaron en la región aledaña al nevado de

⁴⁹ Lara Cisneros, “Herejía indígena...”, p. 20.

⁵⁰ Para ver la estructura burocrática del provisorato véase Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 172-173.

⁵¹ Hacia el siglo XVIII el gobierno episcopal se vio fortalecido por el impulso de los jueces eclesiásticos, cuya función fue extender la jurisdicción de los obispos en las parroquias y doctrinas de sus respectivas diócesis. En: Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces...”, p. 15.

⁵² AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14, f. 301. Proceso contra Manuel Trinidad por supersticioso.

⁵³ Traslosheros, *Historial judicial...*, p. 41.

Toluca,⁵⁴ por tanto fueron atendidos por el Juzgado Eclesiástico de Toluca.⁵⁵ En 1727, en Metepec, un labrador denunció ante el juez eclesiástico de Toluca, el bachiller Juan Varón de Lara, al indio Bartolomé Martín porque conjuraba las nubes y espantaba granizo diciendo “en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo” y desmigajaba tabaco en su mano mientras realizaba el conjuro, por lo cual la gente del pueblo le tenía por hechicero, aunque una vez que se le preguntó a Bartolomé si esto era cierto aseguró no serlo, pero dijo que sí conjuraba el granizo pues “era gracia que le había dado las tres personas Padre, Hijo y Espíritu Santo”.⁵⁶

Decía que le había caído una centella que lo atravesó y no le había causado mal,⁵⁷ sino que se le aparecieron “tres ángeles que le fortalecieron y dijeron que eran enviados de la Santísima Trinidad y que le traían la gracia de conjurar granizo volviéndose a subir al cielo”,⁵⁸ además le dijeron que para conjurar el granizo debía nombrar a las tres personas y así “se apartaban las nubes”, también invocaba el nombre del señor de Chalma, de la Virgen de Guadalupe, de la de los Remedios y San Antonio. Para defender a su pueblo nombraba a San Sebastián o cualquiera otro pero debía frotar tabaco entre sus manos.

El juez eclesiástico procedió a llamar al reo así como a los testigos, tanto a favor como en contra de Bartolomé, le informó sobre las acusaciones en su contra y procedió a solicitar las

⁵⁴Los casos localizados se ubicaron dentro del Valle de Toluca en los pueblos de Metepec, Zinacantepec, Calimaya, Toluca y Tenango del Valle. Esta región se caracteriza por ser seca y fría y está dominada por el Nevado de Toluca. En el siglo XVI había pueblos mazahuas, otomíes, matlatzincas y algunos migrantes nahuas. Toluca fue considerada una ciudad a partir de 1675, ahí residía un alcalde mayor; también se encontraba una doctrina franciscana; a principios del siglo XVIII poseía 17 pueblos sujetos a ella; 412 familias de indios, 618 de españoles, mestizos y mulatos. Los idiomas eran el castellano y el náhuatl. Tenango del Valle fue una jurisdicción vecina a Toluca, sus tierras son atravesadas por las aguas del río Lerma y del Balsas; originalmente la zona se dividía en dos jurisdicciones: Atlatlauca del Valle y Tenango del Valle pero hacia 1670 ambos se fusionaron bajo la alcaldía mayor de Tenango del Valle, en 1762 se amplió al incluir Atlapulco, Calimaya, Capuluac, Xalatlaco, etc; en 1557 se fundó una doctrina franciscana en Calimaya. Su administración corrió a cargo de un cura y su idioma fue el náhuatl. Durante la mitad del siglo XVIII Tenango comprendía 188 familias de indios divididos en la cabecera y sus barrios, 25 familias de españoles y mestizos. La jurisdicción de Metepec era de las más grandes; en el siglo XVIII se componía de 50 a 62 familias de españoles y mestizos, mientras que contaba con 880 familias de indios. La mayoría hablaba náhuatl. Véase Gerhard, *Geografía histórica...*, pp. 339-340 y Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*, pp. 220-250.

⁵⁵ El archivo de este juzgado se conserva prácticamente íntegro, esto nos puede explicar porque la mayoría de los conjuradores de granizo indios de los cuales tengo registro se encuentren en esta zona, aunque tampoco se cuenta con los procesos completos; quizá con el tiempo se puedan localizar más expedientes pues el archivo del provisorato se encuentra disperso, lo cual ocasiona una mayor dificultad a la hora de acercarse al estudio de la justicia eclesiástica.

⁵⁶ AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, disco, 11, rollo 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería, f. 1v.

⁵⁷ En varias regiones de centro de México varios especialistas rituales encargados del control de la lluvia refieren haber sido iniciados mediante un rayo o centella que los marca pero no los mata. Véase: Albores, *Graniceros...*

⁵⁸ AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, disco, 11, rollo 11, 1727, f. 1v.

pruebas correspondientes, ratificó las declaraciones del reo y de los testigos y formó la sumaria.⁵⁹ No se menciona si Bartolomé fue puesto en alguna casa o prisión. Después el juez eclesiástico turnó la sumaria al juzgado de Arzobispado para que el provisor de indios tomara cartas en el asunto, pero lo curioso de este proceso es que Castorena remitió el caso a Joseph Flores Moreno, presbítero, abogado de la Real Audiencia, catedrático de la Prima de Sagrados Cánones de la Real Universidad y promotor fiscal del arzobispado, para que emitiera su opinión, como letrado, sobre este caso; algo similar a lo que hacían los calificadores para el tribunal del Santo Oficio.⁶⁰

El dictamen emitido por Joseph Moreno señaló que Bartolomé no sabía la doctrina cristiana ni conocía los artículos de la fe y su vida no era ejemplar pues era tenido por “grandísimo ebrio”; por lo que resultaba imposible que fuera acreedor a experimentar un milagro como la aparición de tres ángeles y, más aún, recibir el favor de poder ahuyentar el granizo. Por tanto, el reo fue considerado supersticioso y que “el espantar granizo no podía ser menos que por pacto implícito con el demonio”,⁶¹ así, si era capaz de realizar tales proezas, no era por mediación divina, como él aseguraba, sino por causas preternaturales, pues a través del tabaco habría logrado la conjuración, pero sin plena conciencia derivado de su suma ignorancia.

La situación de Bartolomé se vio agravada porque Moreno señaló el mal ejemplo que había dado a sus vecinos incitándolos “a que creyesen en sus errores y que le contribuyesen en cada un año”. Por tales motivos fue declarado supersticioso y embustero.⁶² El calificador propuso, como parte de la penitencia, que se le instruyera en la doctrina cristiana para apartarlo de su error. Además el juez eclesiástico debía hacer un auto de fe en el cual el reo saliera en la “forma acostumbrada”.⁶³ La pena debía incluir 200 azotes y que se le enviara a un obraje durante cuatro años, con su salario se debían deducir las costas del juicio, y debía ser sometido a constante vigilancia para comprobar que había desistido de su error.

⁵⁹ Cabe señalar que no existe el proceso completo, lo que se conserva en el Archivo del Arzobispado es la sentencia que se dictó contra Nicolás Martín, a partir de los datos que aporta este documento es que reconstruyo el proceso. Gerardo Lara analiza en mismo caso en su libro *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 183-192. De hecho considera que es un buen ejemplo acerca del proceder cotidiano del Provisorato.

⁶⁰ Castorena y Urzúa firmaba como provisor y calificador del Santo Oficio. Véase Roberto Moreno de los Arcos, “Autos seguidos por el Provisor de Naturales del Arzobispado de México contra el Ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, en: *Tlalocan*, 1985, vol. X, pp. 377-447.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Embustero: La persona que engaña y procura engañar, fingiendo embustes y mentiras. También se considera tal al que finge santidad, y que tiene revelaciones: lo que propiamente es ser hipócrita. En: Diccionario de Autoridades - Tomo III (1732), <http://web.fr.es/DA.html> [Consultado el 16-02-2015].

⁶³ Se refería a usar corozca, sogá al cuello, etc.

El provisor Castorena determinó que lo aconsejado por Moreno era conveniente y dictó la sentencia. No obstante, Bartolomé, a través del procurador y abogado de pobres del juzgado eclesiástico, solicitó piedad y conmiseración en atención a su “suma rusticidad” la cual lo había llevado a creer en las supersticiones de las cuales se le acusaba. Ante esta situación Castorena reconsideró la sentencia y “aunque este motivo no minoraba la culpa al menos no siendo con la refleja que pudiera atemperar las penas pedidas por el fisco”.⁶⁴ Las penas corporales de azotes y del obraje se redujeron a la mitad;⁶⁵ pero las penitencias se mantuvieron y Bartolomé tuvo que oír misa con las insignias de corozca en la cabeza y con el rotulo de supersticioso y embustero, sogá al cuello y vela verde en mano y, después de acabado el evangelio, se leería su sentencia. Después debía escuchar una plática que le sirviera de castigo y, al resto del pueblo, de ejemplo. También se procedió a la venta de su servicio personal, el cual fue comprado Antonio López de León para que trabajara en sus haciendas con un sueldo de treinta pesos. Bartolomé salió de la cárcel en bestia de albarda con el torso desnudo a voz de pregón y trompeta que iba publicando sus delitos; los azotes le fueron asestados en el pueblo de Metepec para que surtiera efecto el sentido ejemplarizante del castigo.⁶⁶ En este sentido, las penas se consideraban ejemplares no por ser terribles sino por su capacidad para demostrar a la sociedad que dicha conducta era intolerable para la Iglesia.⁶⁷

Otro proceso iniciado por denuncia ocurrió en 1745, cuando en Tenango del Valle el español, Esteban Cayetano Pérez, acudió ante el bachiller Guillermo Francisco Carranza, juez eclesiástico del partido y doctrina de Calimaya, para denunciar a un tal Ventura por conjurador de granizo, pero también acusó a otras personas por diversos crímenes “en que se hacen sospechosos contra nuestra santa fe católica”.⁶⁸ Respecto a Ventura dijo que hace 6 años, hablando con la madre de este hombre, le preguntó por él y ella respondió que “estaba conjurando una nube de granizo que se había puesto”, pero Esteban no prestó atención y lo adjudicó a un disparate, además refirió que no haber escuchado a nadie más decir que es conjurador y no pudo dar señas particulares de él ni prueba alguna sobre lo que denunciaba. El caso concluyó ahí, no

⁶⁴ *Ibíd.*, f. 2.

⁶⁵ El proceder del provisor seguía 3 pasos: 1° se dictaba sentencia basada en un castigo severo y ejemplar; 2° dicha sentencia era moderada con la disminución de lo establecido o permutando por un castigo menos severo; y 3° se ejecutaba el castigo de manera parcial advirtiendo que si en lo sucesivo se reincidía la sentencia se aplicaría en su totalidad. Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 81.

⁶⁶ *Ibíd.*, f. 5.

⁶⁷ Traslosheros, *Historia judicial...*, pp. 80-81.

⁶⁸ AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección Br. Diego Carlos de Orozco, serie Autos contra indios, caja 62, exp. 2, 2 fojas, disco 23, rollo 19, 1745, “Declaración de Cayetano Pérez sobre Ventura, conjurador de granizo”, f. 1.

tuvo continuidad y lo único que se conserva es la denuncia, quizá esto obedeció a la calidad del testimonio pues Esteban no supo dar referencias concretas de su denuncia sobre el conjurador como tampoco lo hizo respecto a los otros que acusó de hechiceros y maléficos.

Un caso más, quizá iniciado por denuncia, acaeció en San Lorenzo, doctrina de Toluca, donde Gaspar de los Reyes, de calidad indio y de 50 años, escribió una carta al juez eclesiástico solicitando la resolución de su caso pues llevaba un mes en la cárcel. Gaspar informó que se encontraba preso porque lo acusaron de ejercer el oficio de *texispec*, pero aseguró nunca haberlo ejercido y dijo que “el delito que me imputan no lo han verificado ni verificarán pues jamás he cometido semejante exceso”.⁶⁹ Llama la atención que, nuevamente vemos un caso donde la justicia no se había impartido de manera rápida, puesto que, la principal queja de este individuo era que ya llevaba mucho tiempo en la cárcel y su causa no había sido despachada. Después de asentar varios testigos la mayoría negó que dicho Gaspar fuera tenido por conjurador de granizo. Sólo se mencionó el supuesto rumor de una mujer que dijo que Dios le había dado la gracia al conjurador de granizo; pero fue tan vaga la información que 4 meses después Gaspar salió bajo fianza.

Hasta aquí los casos iniciados por una denuncia, pasemos a analizar dos procesos que comenzaron por pesquisas hechas por jueces eclesiásticos. En 1736, en Zinacantepec, el bachiller Nicolás de Villegas acusó a Nicolás Martín, de calidad indio, por supersticioso, embustero y espantador de granizo.⁷⁰ Después de que el cura levantó las averiguaciones pertinentes, tomó las declaraciones del reo y los testigos, examinó al acusado en las oraciones y la doctrina cristiana y realizó las correspondientes ratificaciones, procedió a formar la sumaria y la envió a Pedro Ramírez de Castillo, juez provisor y vicario general de los indios.⁷¹ Mientras tanto, Nicolás permaneció depositado en un obraje de Zinacantepec.

El provisor determinó que se debía proveer el “pronto y oportuno remedio para enmienda del reo”, además su castigo debía servir de ejemplo al resto de los indios pues “es el medio más eficaz para convencerlos del desprecio que merecen semejantes embelesos, desengañados enteramente detesten los errores con que el demonio, padre de la mentira, lo alucina”;⁷² por tanto,

⁶⁹ AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indio, caja 62, exp. 5, 4 fojas, disco 23, rollo 19.

⁷⁰ AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, disco, 15, rollo 15. Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por supersticioso, embustero y espantador de granizo, 1736, f.2 v.

⁷¹ En este caso tampoco cuento con el proceso completo, sólo con la sentencia.

⁷² *Ibíd.*

ordenó al cura del pueblo, Martín Calderón, que instruyera suficientemente a Nicolás en sus obligaciones de cristiano. Además debía elegir un día festivo para que en la iglesia parroquial, públicamente, Nicolás “deteste el error y engaño de espantador de granizo por el cual ha sido procesado” para que así todos aquellos que estaban engañados queden corregidos. Debía escuchar misa en pie, con los brazos cruzados, en forma de penitente, con soga a la garganta y debía ser puesto en un lugar donde todo el concurso pudiera verlo. En el púlpito se debía leer el auto, posteriormente el cura debía dar una plática “sustancial y sucinta en nuestro vulgar castellano o en el idioma nativo de aquellos indios como más conviniera”, en la cual se tenía que explicar los misterios de la fe y el error de espantar granizo para evitar que en un futuro se pudiera alegar ignorancia al respecto. Si bien no cuento con el proceso completo, puedo inferir que a Nicolás le fueron aplicados criterios similares que a Bartolomé, en atención su rusticidad, además de haber considerado su condición de miserable y neófito; pero también le fueron condonados los azotes debido a su crecida edad, algo similar a lo que ocurrió con José Lázaro.

La penitencia no se le disminuyó pues le fue impuesta por “saludable medicina espiritual” y consistió en asistir, por tres meses, todos los domingos y demás días festivos a oír misa y, posteriormente, ser instruido por el cura en los misterios de la fe. No se le penó con destierro sino que se le ordenó quedarse en su pueblo “para que los que escandalizó con sus embustes los escarmiente con el castigo y enmienda”,⁷³ pues si se ausentaba del pueblo era posible que reincidiera en el error; esto fue contrario a la legislación establecida sobre los dogmatizadores y considero que fue un dictamen excepcional pues se actuó contra toda costumbre, aunque el fundamento sobre la ejemplaridad se mantuvo y se intentó un mayor control sobre este indio para evitar que se fuera a otro pueblo donde nadie le conociera y volviera a “contaminar a otros”. También se llevó a cabo un auto de fe dónde sólo desfiló el “espantador o conjurador de granizo” y una mujer acusada de maléfica.⁷⁴

En 1761, en Yautepec, jurisdicción de Cuernavaca, el cura y juez eclesiástico Domingo Joseph de la Mota llevaba varios días observando actividades extrañas en el pueblo, hasta que un día “movido por su celo y obligación, sorprendió a cerca de 160 personas⁷⁵ los cuales estaban “hincados de rodillas y rezando a dicho ídolo que tenían en un altar con flores y luces”⁷⁶ y, al

⁷³ *Ibíd.*, f. 3.

⁷⁴ AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, disco, 15, rollo 15, 1736. Sobre la celebración de Auto de Fe del espantador de granizo curandero, f. 1.

⁷⁵ AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f. 32v.

⁷⁶ AGN, *Inquisición.*, vol. 1000, exp. 21, f. 296.

querer destruirlo, la muchedumbre se levantó en su contra con “machetes, picas, estacas, barras de hierro, piedras y lo tuvieran a la mano”;⁷⁷ mientras que, “Antonio Pérez, maestro y cabeza de los idólatras, [mordió y maltrató] un dedo de la mano al referido cura quien con sus dos hermanos logró retirarse con bastante peligro”.⁷⁸ La mayoría de los “idólatras” lograron escapar, entre ellos Antonio. El cura solicitó el auxilio de la justicia civil, tanto de Yautepec, como de Ecatizngo, Chalco y otros pueblos aledaños para lograr su captura.

Una semana después, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas recibió un billete remitido por el virrey Marqués de Cruillas y dos consultas: una del alcalde mayor de Chalco y otra del cura de Yautepec; en vista de lo cual resolvió enviar a Antonio Diez Medina como juez comisionado para pasar al Yautepec y recibir la información sobre todo lo referido, embargar los bienes de los que resultaran reos y para remitir a dichas personas a las cárceles de la curia episcopal. En cuanto Diez Medina llegó a Yautepec mandó un auto al cura para que, “cesando en el conocimiento de la causa, exhibiese sin detención las diligencias y demás recados y documentos pertenecientes a ella”;⁷⁹ una vez recibidos el comisionado señaló que las declaraciones habían sido tomadas sin formalidad y, además, eran ilegibles.

Aquí cesó la actividad del cura De la Mota como juez eclesiástico, pero la situación se complicó cuando también quiso tener injerencia sobre individuos implicados en las “idolatrías” que no correspondían a la calidad jurídica de indios pues no tenía facultad de ejercer como comisario del Santo Oficio en Yautepec. Los inquisidores Joaquín Arias y Urbina y Tomás Cúber y Linian mandaron corroborar si tenía nombramiento y al no ser así se determinó que Yautepec, por su cercanía con Cuernavaca, pertenecía a la jurisdicción inquisitorial del comisario Miguel Nava. Las diligencias que el cura de Yautepec practicó ponían en serios aprietos a la Inquisición pues tuvo problemas para definir la calidad de los inculpados. Por ejemplo, María de la Cruz y Bernarda Casilda sufrieron de un tedioso proceso, ya que, “en sus pueblos son tenidas por indias y hablan el idioma mexicano, pero porque en el color y grifos [rizados] que tienen parecen mulatas o lobas”,⁸⁰ por tanto tuvieron que ser depositadas hasta que su situación fuera determinada.⁸¹

⁷⁷ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 752.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 192

⁷⁹ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 4.

⁸⁰ AGN, Inquisición, Vol. 892, f. 288.

⁸¹ En el expediente no se menciona más sobre estas mujeres, salvo por una que, al parecer, escapó de su depósito, en cuanto a la otra no se sabe si fue juzgada por el Provisorato de Fe o no.

Como juez eclesiástico, De la Mota tenía la obligación de conocer el problema y deslindar responsabilidades a partir de la definición de jurisdicciones.⁸² Esto resultó fundamental para guardar el privilegio de fuero de los indios y garantizar el debido proceso al que tenían derecho por su condición de miserables. Claro que dicha definición no siempre era clara y sencilla, cuando premiaba la duda el principio era en favor del acusado así que se le tomaba por indio.⁸³ Por tanto los problemas acarrados del actuar del cura supusieron varias complicaciones, entre ellas el proceso que enfrentó Luisa Carrillo pues al principio fue tenida por india y el cura le interrogó como tal, pero más adelante fue dirigida hacia el Santo Oficio pues, de acorde a sus orígenes, su calidad correspondía a la mestiza, pese a que sus códigos culturales correspondían más al ámbito indígena.⁸⁴

Después de haber revisado la documentación proporcionada por el cura, Diez Medina procedió a tomar las declaraciones de los presos, esto para agilizar la situación y evitar un alboroto por la gran cantidad de gente que aún permanecía en la cárcel. Para tales diligencias nombró a un intérprete, aunque para Antonio Pérez no lo necesitó pues hablaba náhuatl y castellano. A partir de su declaración el juez lo consideró un “embustero por ficciones de milagros, visiones y apariciones,⁸⁵ así como sacrílego y blasfemo. Ante lo cual el juez consideró que, aun sin hacer la “íntima y seria reflexión que piden estas materias [...] si se miran bien las circunstancias debe rebajarse mucho de la malicia” y entonces adjudicar estos hechos a una “gente sin instrucción, con ninguna o muy escasa noticia de los principales misterios y dogmas de nuestra católica religión y con una perniciosa ignorancia de los divinos preceptos”, además se debía tomar en cuenta que “el veneno de estos excesos se los daba a beber Antonio Pérez en el dorado vaso de la devoción que simulaba”.⁸⁶

Aunque podría parecer que los errores de este hombre fueron graves y acreedores a las peores penas Diez Medina calificó sus desatinos de inconexos y poco firmes y reconoció que mezclaba partes del dogma con supersticiones, lo cual puso de manifiesto la manera en que esta “pobre gente” obraba, pero el problema no radicaba en “la falta de racionalidad que falsamente se les atribuye” sino que el problema estaba en la falta de instrucción en la doctrina cristiana, el mal tratamiento del cual

⁸² Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 135.

⁸³ *Ibíd.*, p. 140.

⁸⁴ Para un análisis sobre este caso, así como la relación de los hechos acaecidos en Yautepec véase Luna Fierros en “La Virgen del Volcán...”

⁸⁵ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 8v.

⁸⁶ *Ibíd.*, f. 59.

eran objeto los naturales y el poco cuidado que se tiene de apartarlos de las bebidas con que se embriagan; así que “por una parte carecen de doctrina y por otra les sobra el mal ejemplo”.⁸⁷

Aun así, Diez Medina consideró que algunos de estos indios debían ser “dignos de un severísimo y ejemplar castigo para que, en lo sucesivo sirva de escarmiento”, por lo que no creyó oportuno enviarlos a los acostumbrados obrajes pues esta pena “no la sienten mucho”, además ahí no seguían una instrucción cristiana, antes bien se llenaban de vicios y regresaban a sus pueblos con peores inclinaciones y llenos de malicia; consideró mejor destinarlos “a los presidios del reino o a los ultramarinos, a las obras públicas del arzobispado, o a servir en los hospitales, *respectivamente según la calidad de sus delitos*, porque en estos destinos pagaran sus culpas, poniéndolos a ración y sin sueldo, servirán de utilidad al público y ellos lograrán la de la enmienda y reforma de sus costumbres”.⁸⁸

Desafortunadamente no cuento con la sentencia de Antonio Pérez pero es muy probable que, al ser considerado un indio dogmatizador de especial peligro, fuera enviado a España, pues su delito fue el más grave de todos. Quizá también fue sometido a azotes, aunque sus 40 años pudieron ayudarlo para condonar la pena; mientras que, es casi seguro que las penitencias espirituales fueron similares a los anteriores casos pues también desfiló en un auto de fe, organizado por el provisor Francisco Jiménez Caro, en el cual fueron juzgados y penitenciados indios ilusos, supersticiosos, brujos, hechiceros, etc., que fueron aprehendidos en unas cuevas de junto a Yautepec y otros del mismo territorio.⁸⁹

En términos comparativos es posible señalar que ambos tribunales compartieron funcionarios equiparables, tanto para hacerse presentes en lugares distantes como para ejercer de forma más eficaz la vigilancia de la fe y de las costumbres. En algunos casos, el juez eclesiástico y el comisario del Santo Oficio coadyuvaban en el cura, quien podía ser el agente más eficaz por el conocimiento que tenía de su feligresía. En este sentido, hablamos de una inteligencia jurídico-pragmática de las instituciones de Antiguo Régimen pues se tejió una red foral de justicia que podía permear en lugares alejados de la ciudad de México, asiento de los tribunales. Pero a pesar de que las funciones de cada uno estaban bien delimitadas eso no evitó confusiones, ya fuera por intereses personales, por pugnas políticas o por lo complicado que supuso adjudicar una calidad

⁸⁷ *Ibíd.*, f. 63.

⁸⁸ *Ibíd.*, f. 70.

⁸⁹ Francisco Sedano, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol. I, p.34.

a una persona pues, como hemos visto, la apariencia física o incluso la lengua no podían ser factores suficientes para catalogar a una persona como indio o mulato.

También observamos la manera los individuos apelaron a categorías jurídicas para logran una moderación en la sentencia dictada, si bien aquellos tenidos por indios poseían privilegios debido a su condición de miserables y neófitos eso no les impidió apelar a la rusticidad como atenuante de sus acciones, lo mismo que aquellos juzgados por la Inquisición; por último, en algunos casos, la cuestión de la edad avanzada jugó un papel determinante para la condonación de los azotes. Por tanto, la justicia eclesiástica, lejos de ser rigurosa, ponderó la falta frente a las circunstancias particulares de cada caso, ya fuera atendiendo a la calidad de la persona, su grado de conciencia o sus intenciones.⁹⁰ De esta manera, la conjuración de granizo fue considerada una superstición leve donde no se comprobó un pacto expreso ni una conciencia plena sobre el delito, si bien implicó el escándalo a través de la publicidad del delito esto no supuso penas tan severas hacia los transgresores, ya fueran considerados indios o no.

4.1.3 Los tribunales seculares contra la superstición

No se puede dejar de lado la injerencia de la justicia civil y criminal frente a supersticiones como la conjuración de granizo, pese a que los casos con que cuento fueron tratados por la justicia eclesiástica. ¿Qué determinó que los jueces seculares no tuvieran intervención en estos casos?⁹¹ La magia, la brujería, la hechicería, los sortilegios, el maleficio, la idolatría y cualquiera otra práctica que implicara un daño a tercero constituían un delito y un crimen cuando alguna persona resultaba dañada. En estos casos, tanto la autoridad civil como la eclesiástica, tenían jurisdicción sobre dicho delito, pero no podían castigarlo dos veces, aunque el reo si podía enfrentar dos juicios simultáneamente por el mismo delito en dos competencias distintas; por eso este tipo de crímenes eran de Fuero Mixto o “*mixtiferi*”.⁹² Para Solórzano y Pereyra aquellos delitos de

⁹⁰ Traslosheros, *Historia judicial...*, p. 82.

⁹¹ Recientemente varios investigadores han abordado estas relaciones, por ejemplo para el caso de Oaxaca están los estudios de David Tavárez acerca de los casos por idolatría registrados en la región de Villa Alta. También Ana de Zaballa ha incursionado en estas pesquisas a lo largo de sus trabajos, igualmente para la región oaxaqueña. Por otra parte, Gerardo Lara Cisneros ha llamado la atención sobre la naturaleza de los delitos mixtiferi, desde su concepción jurídica hasta la manera en que los tribunales eclesiásticos y civiles enfrentaron el maleficio y la hechicería de los indios frente a esta doble jurisdicción. Véase Tavárez, *Las guerras invisibles...*, Ana de Zaballa Beascochea “Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio”, en: Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas...*, pp. 57-78.

⁹² Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, p. 131.

hechicería o maleficio debían ser de competencia eclesiástica pero también civil.⁹³ Cabe señalar que el Tribunal del Santo Oficio no admitió competencia *mixti fori*.

Sin embargo, esta doble jurisdicción llegó a desembocar en conflictos entre las autoridades a la hora de determinar qué institución tenía debía hacerse cargo del delito. En Cajatambo se llegó a tal punto del conflicto que el virrey decretó que los delitos de hechicería eran de competencia civil y eclesiástica, por tanto, mediante Real Cédula, se determinó que la única jurisdicción competente para tratar los delitos de idolatría era la eclesiástica pero si había una muerte de por medio podía intervenir la instancia civil.⁹⁴

Al respecto Murillo Velarde explicó que de suyo el sortilegio y la magia eran asuntos de fuero mixto pues estaba implícito el perjuicio de un tercero, y debían ser castigados con la muerte; pero si no había un daño a tercero la pena era arbitraria. Así, los sortilegios debían castigarse con la confiscación de bienes. Pero dice que, para el siglo XVII, se castigaban con cárcel y azotes. En el caso de las supersticiones, mientras no se comprobaba el pacto expreso con el demonio, y aun siendo un pecado grave, se excusaba por la ignorancia “no crasa no afectada de los que hacen esto, o también porque no creen firmemente en estas cosas”.⁹⁵

Dentro de la vigilancia del dogma y el orden de la sociedad los tribunales eclesiásticos y civiles tuvieron que trabajar estrechando las manos continuamente, además fueron instituciones que permanecieron en constante construcción, por tanto, los límites de sus jurisdicciones se fueron moviendo en atención a las necesidades de sus tiempos pero esto no supuso un conflicto, aunque sí tuvieron frecuentes choques, puesto que, el hecho de que dos tribunales pudieran atender el mismo delito daba la posibilidad de transitar de una vía a otra, ser juzgado por un juez civil o por un juez eclesiástico.

A la luz de los expedientes analizados sobre conjuración de granizo en ningún caso se comprobó el pacto expreso, lo cual atenuó su gravedad. Por otra parte no hubo un daño físico a terceras personas, si bien el daño fue de carácter moral por la contaminación o perversión que suponía hacia los feligreses, no hubo maleficio o hechicería de por medio que desembocara en una enfermedad o muerte. Quizá esto nos explique porque los casos contra conjuradores de granizo no han aparecido en fondos civiles y/o criminales. No obstante, aún hay mucho por

⁹³ Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, p. 207.

⁹⁴ Pierre Duviols, *Cultura y represión andina. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco 1986.

⁹⁵ Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico...*, Libro V, Título XXI “De los sortilegios”, p. 278.

explorar respecto a la cooperación o confrontación entre las autoridades civiles y eclesiásticas frente a este tipo de prácticas supersticiosas e idolátricas.

4.2 La conjuración del granizo frente al Siglo de las Luces

El siglo XVIII comenzó con un cambio de dinastía en la casa reinante de España. El triunfo de la familia Borbón supuso una serie de cambios que transformaron, paulatinamente, la manera en que hasta entonces se había gobernado la monarquía hispánica. En España aquellos que apoyaron al archiduque Carlos tuvieron que enfrentarse a las consecuencias de haber tomado el partido contrario. Una vez que Felipe V fue entronizado empezaron los cambios; uno de sus ejes de atención se concentró, precisamente, en el clero al cual se buscó subordinar.⁹⁶ Las relaciones con Roma también se dañaron lo cual complicó aún más la situación; lo que se tradujo en un reforzamiento del Patronato Regio, la reforma del clero y el alejamiento de Roma; esto impactó, de forma sutil, las posesiones ultramarinas.⁹⁷ A partir de este momento el clero se mantuvo en la mira de la Corona, pero el trato no fue igual pues los frailes fueron objeto de continuas reformas y limitaciones en su actuar, mientras que el clero secular fue fortalecido.

4.2.1 Entre la cooperación y la cordialidad (1700-1748)

Aquellas instituciones que gozaban de mayor autonomía dentro de la monarquía fueron las primeras en ponerse en el ojo del huracán. Una de ellas fue el Santo Oficio. La relación entre la Corona y la Inquisición comenzó a tensarse desde los primeros años del siglo XVIII.⁹⁸ La doble naturaleza del Tribunal lo hacía un punto peligroso dentro de los planes del monarca Borbón pues era un tribunal, desde sus orígenes, eclesiástico, pero dentro de la Península Ibérica estuvo en estrecha relación con la Corona.⁹⁹ Por otra parte, con el advenimiento de las ideas ilustradas, algunos miembros de la corte consideraron que la Inquisición podía poner freno a las nuevas formas de pensamiento.

⁹⁶ Específicamente el clero de los reinos de Valencia, Cataluña y Aragón.

⁹⁷ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el Arzobispado de México, 1700-1749*, México, Instituto de investigaciones sobre la universidad y la Educación-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2012, p. 247.

⁹⁸ Una primera disputa implicó al fiscal general, Melchor de Macanaz, y al inquisidor general, Francisco Giudice, pues el primero publicó un Memorial, donde reflejó una política regalista que supeditaba a la Inquisición a las necesidades de la Corona; en respuesta, el inquisidor publicó un edicto prohibiendo la obra del fiscal. Después de renuncias y destituciones Felipe V reconsideró su postura frente al Santo Oficio, y al igual que Macanaz, se dio cuenta que el tribunal podía ser de mucha utilidad al Estado. En: Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en Nueva España*, México, CONACULTA-INAH, Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 17-18.

⁹⁹ Kamen, *La Inquisición española*, p. 303.

En este sentido, durante la primera mitad del siglo XVIII, Benito Jerónimo Feijoo destacó por hacer una crítica al mundo cultural español basándose en la razón para intentar “desengañar al vulgo de las supersticiones” y los errores comunes.¹⁰⁰ En 1726 comenzó la publicación de su *Teatro Crítico Universal* donde señaló que, mientras en el extranjero progresan las ciencias como la física, la biología, la anatomía, etc., en España la decadencia se deja sentir no sólo por la ignorancia, sino por la preocupación de los españoles frente a toda novedad, lo que se traducía en un falso orgullo nacional que no era más que una “hipócrita defensa de la ignorancia”.¹⁰¹

El terreno de las supersticiones fue fértil para las críticas de Feijoo, ya que la sobreproducción de manuales para exorcismos se había vuelto un problema pues ni se ceñían a lo expuesto en el *Ritual Romano* ni eran lógicos y mucho menos eran aprobados por la Iglesia; de entre todos los exorcismos abundaban los conjuros contra las tempestades. El problema era de fondo pues para poder exorcizar se necesitaba una potestad de orden que sólo podía ser otorgada por Cristo, pero no existía orden que confiriera tal potestad a la Iglesia y sus ministros; de hecho los instaba a que mostrasen “algún nombramiento de Cristo, en el cual se les haya cometido la facultad de mandar sobre las criaturas expresadas”.¹⁰²

En un exorcismo se procedía por vía del imperio, no de súplica, y para ejercerlo se requería de una potestad, ya fuera natural o sobrenatural, para influir sobre la cosa; por tanto el exorcista no la poseía pues no le había sido conferida. La forma correcta de proceder era con preces, mas no con exorcismos, que es lo que marcaba el *Ritual Romano*, así, mediante suplicas se podían repeler las tempestades y aliviar otros males. Además, había otro problema pues en estos exorcismos se consideraba que era posible conjurar a las criaturas inanimadas, cuando el acto de imperio se debía ejercer solo sobre los demonios, que en realidad eran los que podían mover las tempestades o provocar el granizo. Estas ideas ya se manejaban desde el siglo XIV, pero en el XVIII fueron retomadas, puesto que los problemas denunciados centurias siguieron presentándose pues una cosa

¹⁰⁰ Antonio Mestre Sanchis, *Despotismo e Ilustración en España*, España, Editorial Ariel, 1976, pp. 33-36.

¹⁰¹ Kamen, *La Inquisición española*, p. 330.

¹⁰² Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, *Teatro Crítico Universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, escrito por el muy ilustre señor D. Fr. Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S. M. &c, Tomo octavo, Nueva impresión en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares, Madrid, [1739] 1779, por Pedro Marín. Con las licencias necesarias A costa de la Real Compañía de Impresores, y Libreros. Discurso sexto. Demoníacos XXVII. <http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>

era lo que los teólogos y juristas establecían y otra muy distinta la que se manejaba a nivel local, ya fuera por curas o feligreses. Pero un fraile respondió ante esta crítica.

En 1739 Alonso Rubiños escribió una carta a Feijóo por negar la potestad del exorcismo de los ministros de la Iglesia sobre criaturas irracionales, pero no recibió respuesta, así que decidió hacer público su descontento y en 1741 apareció su obra.¹⁰³ Rubiños comenzó hablando de su propia experiencia pues una vez conjuró una nube a ruego de las personas y usó el *Ritual Romano*,¹⁰⁴ y afirmó que la Iglesia tenía la autoridad para exorcizar y conjurar a demonios y a criaturas inanimadas e irracionales pues poseía “el poder de invocar el Nombre Divino, para obligarlas a que, en reverencia de él, sirvan al provecho del hombre, o a hacer que no le dañen, ni por sí mismas, ni por impulso del Demonio”.¹⁰⁵ Además, la palabra *tempestates* debía ser entendida en cuanto es movida por el Demonio y no por causas naturales, en cualquier caso el sacerdote debía distinguir cual era la causa del fenómeno. El centro del debate entre ambos frailes giró en torno a la capacidad o incapacidad de los ministros de Dios para realizar la proeza de alejar tempestades y granizos. La postura de Feijóo fue clara, tal potestad no existía.

El impacto de estas ideas, así como el influjo de las transformaciones políticas en la metrópoli, no tardaron mucho en dejarse sentir en la Nueva España. El virreinato experimentó una transformación en sus círculos intelectuales desde principio de la centuria debido a que existieron condiciones favorables para un cambio cultural y el surgimiento de un pensamiento crítico identificado con la Ilustración.¹⁰⁶ La Nueva España no tuvo que esperar hasta el ascenso al trono de Carlos III para comenzar a percibir cambios notables. Desde mediados del siglo XVI se buscó consolidar la figura del prelado frente al enorme poder que habían conseguido las órdenes mendicantes, no obstante, el proceso fue arduo y largo; fue hasta el XVIII que los obispos pudieron conseguir su objetivo. Los prelados novohispanos reconocieron a la autoridad real como superior a la eclesiástica, pues su ascenso dependió de la Corona, no del papa, por tanto su actuar fue conforme a las políticas reales, sobre todo apoyaron la limitación de privilegios de los

¹⁰³ Alonso Rubiños, *Teatro de la verdad o apología de los exorcismos de las criaturas irracionales y de todo género de plagas y por la potestad que hay en la Iglesia para conjurarlas en respuesta de lo que contra este punto defiende el maestro Feijoo en el tomo octavo y nuevamente en el último de su Teatro Crítico*, Madrid, Imprenta del Convento de Nuestra Señora de la Merced, 1741.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. XIV.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁶ Iván Escamilla González, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración Novohispana”, en: María del Pilar Martínez López-Cano [coord.], *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, p. 112

frailes.¹⁰⁷ En este sentido, la elección de los obispos se determinó a partir de los candidatos más idóneos para hacer valer las nuevas políticas.

José de Lanciego y Eguilaz, arzobispo de México, fue el perfecto candidato para llevar a cabo el proyecto regalista de Felipe V, pues el objetivo fue mermar el poder de los frailes y fortalecer al episcopado. Lanciego consideró que antes debía contar con un clero bien formado y en condiciones de competir por aquellas doctrinas de indios aun en manos mendicantes. El impulso del Seminario Conciliar de México fue su mayor proyecto pues ahí se formó la base de la reforma clerical.¹⁰⁸ Otra de sus políticas fue el impulso de la figura del juez eclesiástico,¹⁰⁹ cuya función fue hacer presente la autoridad episcopal en lugares remotos, así, muchos curas beneficiados recibieron dicho nombramiento.¹¹⁰

Hacia 1720, el arzobispado tuvo varios representantes ejerciendo la justicia eclesiástica a lo largo de su territorio lo cual coincidió con la celebración de varios autos de fe en parroquias de indios;¹¹¹ esta penetración del clero secular en ámbitos antes pertenecientes a los frailes puso de manifiesto prácticas religiosas que no fueron toleradas a los ojos de los curas. La situación se había invertido, bajo esta red de jueces eclesiásticos el poder de los frailes llegó hasta donde el arzobispo y sus ministros lo permitieron.

Por otra parte, la historiografía le ha atribuido una decadencia al Santo Oficio novohispano que inició apenas entrado el siglo XVIII y que se manifestó en “el estado ruinoso de los propios edificios inquisitoriales y la nulidad de los ministros que los habitaban”,¹¹² así como fallas al interior de su maquinaria, las cuales se manifestaron en quejas de su funcionarios.¹¹³ Sin embargo, estas lamentaciones no eran nuevas pues en durante el siglo XVII

¹⁰⁷ Nancy M. Farris, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 19.

¹⁰⁸ Se creó en 1689 bajo el mando del arzobispo Aguirre y Seijas, pero su consolidación estuvo bajo la regencia de los siguientes tres arzobispos. En: Aguirre Salvador, *Un clero en transición...*, p. 32.

¹⁰⁹ Los jueces eclesiásticos se encargaban de oír, juzgar y sentenciar causas civiles moderadas, sí como causas criminales leves entre indios; también daban licencia para los matrimonios, así como enviar dispensas matrimoniales para su revisión; intervenían en averiguaciones sobre división de doctrinas, supervisaban la elección de los mayordomos de las cofradías y realizaban la revisión de sus cuentas y distribución, tenían la potestad de hacer investigaciones y recabar información en casos de idolatrías de indios. En: María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México, 1749-1789*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015, p. 59.

¹¹⁰ Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces...”, p. 15

¹¹¹ Aguirre Salvador, *Un clero en transición...*, p. 272.

¹¹² Medina, *Historia del Tribunal...*, p. 379.

¹¹³ Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, 2ª ed., Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2005, pp. 59-60.

ya se había denunciado cierto letargo de los inquisidores, así como ineptitud e ineficacia a la hora de proceder.¹¹⁴ Esta perspectiva se desdibuja y da pie a una percepción más compleja que muestra altas y bajas en su actividad en correlación a su contexto; por tanto, a principios del siglo XVIII ya había pasado las grandes persecuciones contra judaizantes. En territorios novohispanos, durante las primeras décadas del dieciochesco, la Inquisición mantuvo su autonomía e independencia; además, las buenas relaciones que mantuvo con el virrey y el arzobispo contribuyeron a que la convivencia entre ellos versara en la cordialidad y cooperación.¹¹⁵

Durante el siglo XVII, la Inquisición y el Provisorato habían tenido algunos choques respecto a algunas invasiones de jurisdicción;¹¹⁶ no obstante, en la primera mitad del siglo XVIII, en el Arzobispado de México, las relaciones entre ambos tribunales fueron, relativamente, cordiales y se caracterizaron por la cooperación entre ambas instancias. En 1709 se nombró a Juan Ignacio María de Castorena y Urzúa como juez provisor del Juzgado de los Naturales del Arzobispado, quien dio un nuevo impulso al Provisorato a partir de la realización de autos de fe para indios en la ciudad de México, cuestión que no se había dado desde el siglo XVI.

Si bien los autos de fe eran característicos de la Inquisición eso no impidió que Castorena los empleara en el mismo sentido: reconciliar al penitente con la Iglesia, Dios y la sociedad y, al mismo tiempo, dar un ejemplo y enseñanza públicos. Sin embargo, también los empleó como medio de promoción para su propia carrera.¹¹⁷ A partir de ese momento los autos de fe fueron la principal estrategia de combate contra las supersticiones e idolatría de los indios en el arzobispado,¹¹⁸ pero también sirvieron para el fortalecimiento de episcopado pues se dejó sentir más su presencia dentro de la sociedad y la política novohispana, además mandó un mensaje claro de su fuerza hacia los inquisidores y las autoridades reales.¹¹⁹

Esto no significó una pugna entre ambos tribunales pues Castorena tuvo la precaución de tomar en cuenta a los inquisidores en varias ocasiones, no sólo en la organización del gran auto de fe de 1723.¹²⁰ Por ejemplo, está el caso ya referido de José Lázaro procesado por el Santo

¹¹⁴ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 149.

¹¹⁵ Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición...*, p. 31.

¹¹⁶ Por ejemplo los casos de Hernando Ruíz de Alarcón y Gonzalo de Balsalobre.

¹¹⁷ Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, p. 184.

¹¹⁸ Gerardo Lara Cisneros, "Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755) ", en: Castañeda García, *Entre la solemnidad y el regocijo...*, p. 4.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁰ Roberto Moreno de los Arcos publicó una serie de documentos referentes a este caso, donde destaca una carta que envió Castorena al Santo Oficio para consultarlos acerca del auto de fe referido. Este caso ha sido tratado por este autor

Oficio por idólatras y supersticioso pero debido a tres mujeres, de calidad india, también estuvieron implicadas Castorena tuvo que llevar el proceso contra ellas y, una vez concluido consideró oportuno dar a conocer al Santo Oficio las diligencias que había llevado a cabo para que se tuvieran en cuenta a la hora de dictarle sentencia a Lázaro. Pero el provisor tardó demasiado en realizar sus diligencias pues concluyó el proceso hasta 1718, mientras que los inquisidores habían juzgado y sentenciado a Lázaro seis años antes, de hecho él había muerto en 1714, por lo cual, el Santo Oficio se limitó a informar al provisor sobre “los autos que se siguieron contra este reo, y respecto de que ya fue castigado, y es difunto, se le diga a este provisor que está bien y se le estima su celo”.¹²¹ Lázaro había desfilado en auto de fe lo cual habla de que el Santo Oficio siguió utilizando sus tradicionales recursos, aunque sin la espectacularidad que los caracterizó a mediados del siglo XVII. Los informes de Castorena no contribuyeron ni afectaron el proceso inquisitorial contra Lázaro pero es notable su constante preocupación por tomar en cuenta al Santo Oficio, de hecho formó parte de este tribunal como calificador.

Ambos tribunales compartieron funcionarios, no sólo en la esfera local, sino en ámbitos más centralizados, así, de 1709 a 1737, se puede observar una política de cooperación entre el Santo Oficio y el Provisorato de Fe pues, hasta donde sé, no hay casos que muestren lo contrario. Sin embargo, conforme fue avanzando el siglo y el Arzobispado se fue fortaleciendo, las relaciones dejaron de ser cordiales.

4.2.2 La pugna (1749-1771)

En 1746 ascendió al trono español Fernando VI, hijo de Felipe V y sucesor de sus políticas pues se continuó el reforzamiento del poder real a partir de diversas medidas;¹²² una de ellas fue la secularización de las doctrinas.¹²³ La secularización respondió las necesidades regalistas de la Corona, pues con esto se consolidaría el poder episcopal a partir de la sujeción y reforma del

en “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el Ídolo del gran Nayar, 1722-1723, y, recientemente, por Gerardo Lara Cisneros en *¿Ignorancia invencible?...*, por lo cual me limito a señalarlos.

¹²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 18, f. 570 v.

¹²² El plan reformista tuvo dos ejes principales: el incremento del absolutismo real y el desarrollo de la prosperidad material de España a costa de sus colonias. En: Farris, *La corona y el...*, pp.88-90.

¹²³ Cabe señalar que el proceso de secularización ya había iniciado desde el siglo XVI cuando Montúfar quitó algunas doctrinas a los franciscanos; después volvió a repuntar con Palafox y Mendoza, sobre todo en la región poblana. Véase Virve Pihó, “La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, en: *Estudios de Historia Novohispana*, N° 010, enero, 1991. También en Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Antonio Rubial García, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, núm. 73, Invierno 1998, pp.237-272.

clero regular.¹²⁴ Este proceso requirió de un clero bien preparado, por tanto, la formación de clérigos lengua, fomentada por Lanciego, rendía frutos; pero Rubio y Salinas estuvo en desacuerdo con la conservación de las lenguas indígenas pues consideró que la castellanización los sacaría de la miseria y rudeza en la que habían vivido hasta entonces.¹²⁵ La balanza se inclinó por la castellanización y la principal herramienta para llevar a cabo el proyecto fue la promoción de escuelas de castellano en pueblos de indios.¹²⁶

La llegada de Carlos III al trono llevó al regalismo a su máxima expresión.¹²⁷ En asuntos eclesiásticos la política se movió en 3 aspectos: defensa de las atribuciones regias, reforma del clero y el control sobre “las manifestaciones barrocas de la devoción popular”,¹²⁸ lo cual estuvo motivado e influenciado por las ideas ilustradas de la época. El cambio de actitud de la iglesia católica hacia las manifestaciones religiosas chocó con la feligresía aun inmersa en el catolicismo barroco. El movimiento ilustrado español no fue antirreligioso pero sí planteó nuevas exigencias religiosas¹²⁹ y buscó desterrar la ignorancia pues la consideró el origen de las desviaciones y equivocaciones en el culto, tanto del clero como de la población, por eso promovió la educación como medio para erradicar la superstición y los excesos.¹³⁰ La actitud, por parte de la Iglesia Ilustrada, se basó en una política global y coherente encaminada a moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos.¹³¹

En 1757 el provisor del arzobispado, Jiménez Caro, promulgó un edicto que atacaba las danzas, el teatro indio y perseguía la literatura devota de origen popular por contener “oraciones ridículas” y blasfemias. Con esto quedó claro que la tolerancia de la Iglesia novohispana sobre las antiguas costumbres y tradiciones se había reducido bastante. Estas ideas tuvieron eco y, en

¹²⁴ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 29.

¹²⁵ David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 80.

¹²⁶ Álvarez Icaza Longoria, *La secularización...*, p. 126.

¹²⁷ Su política se dirigió a expandir el poder real a expensas del de la Iglesia, pues la idea de tener un estado autónomo dentro de otro era intolerable para él. En: Josefina Zoraida Vázquez, “El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento”, en: Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999, pp. 90-91

¹²⁸ Álvarez Icaza Longoria, *La secularización...*, p. 140.

¹²⁹ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 152.

¹³⁰ Gerardo Lara Cisneros, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII”, en: Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94), p. 284.

¹³¹ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en: Estudios de Historia Novohispana, vol. 8, 1985, p. 183.

1760, el cura de Yautepec, Domingo de la Mota, en un informe dirigido al provisor, destacó que la gente de razón tenía una conducta relajada que dejaba mucho que desear, pues sus “desórdenes, fandangos, embriagueces, concurrencias de hombres y mujeres de gente de razón y relajada” se parecían mucho a “las representaciones, ejemplos, y nescuitiles que en los domingos de cuaresma y adviento” que hacían los indios.¹³² Además, durante la Semana Santa, hacían representaciones de fariseos y judíos “con gran ahínco e intención” pero en perjuicio de las enseñanzas de la doctrina católica. De esta manera, el cura hacía notar que no sólo los indios podían ser presa de las supersticiones y los errores, sino que “la gente de razón” también incurría en las mismas faltas. Rubio y Salinas no quitó el dedo del renglón y, en 1765, reiteró la prohibición de los *Nescuitiles*, *Pasión*, *Palo de Volador* y *Danzas del Santiaguito*.¹³³

La preocupación de la Corona por la instrucción de los indios se hizo cada vez más latente mediante estos edictos, así como la necesidad de instruir a las “masas ignorantes”, ya que, la culpa de las “heterodoxias” religiosas de los indios se debía a la deficiente evangelización y las desviaciones en que incurrían eran resultado de su ignorancia supersticiosa.¹³⁴ Se instó a los curas a ver a los indios como “pupilos con suficiente fuerza de voluntad para llegar a ser buenos cristianos”,¹³⁵ pues si bien tenían defectos como la pereza, la debilidad y el pecado eran susceptibles de mejora, aunque no de perfeccionamiento. En la realidad, los curas mantuvieron un discurso basado en expresiones tales como miserables, rudos, flexibles, niños, ignorantes,¹³⁶ pese a que las nuevas ideas ilustradas propugnaron por un “mejoramiento en la vida de los indios” mediante su instrucción y castellanización. Así, la preocupación de la Iglesia novohispana ya no giró en torno a la recaída en las idolatrías, sino más bien en los excesos, escándalos y la embriaguez, vista como un problema social y no “una puerta hacia la “idolatría”.¹³⁷

En este sentido, lo ocurrido en 1761 en Yautepec, antes referido llamó la atención de las autoridades eclesiásticas y civiles novohispanas pues gran parte de la población de la región se

¹³² AGN, *Inquisición*, vol. 1037, exp. 12, fs. 326-327.

¹³³ Juan Dubernard Chauveau, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, México, Gobierno del Estado de Morelos, 1991, p. 230. Las cursivas son mías.

¹³⁴ Gerardo Lara Cisneros, “La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección”, en: Traslosheros, *Los indios ante...*, p. 152.

¹³⁵ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 35.

¹³⁶ William B. Taylor, “...de corazón pequeño y ánimo apocado”. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, trad. de Óscar Mazín, en: *Relaciones de nuestra sociedad*, Zamora, Michoacán, México, El COLMICH, verano, 1989, Vol. X, Núm. 39, p. 50.

¹³⁷ William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 25.

vio implicada. El arzobispo Rubio y Salinas mandó a los curas órdenes e instrucciones para que en lo sucesivo evitaran “semejantes excesos”. Este caso parece un perfecto ejemplo para observar la manera en que las formas punitivas de la justicia eclesiástica fueron mutando y adaptándose a las nuevas circunstancias, puesto que, si bien los autos de fe dejaron de ser el principal recurso para combatir las prácticas heterodoxas de los indios vemos que, en este caso excepcional, se consideró que era el medio ideal para alcanzar el fin deseado: castigo, temor y escarmiento. Sin embargo; también se tomaron medidas que se pueden considerar más de “corte ilustrado”, pues Rubio y Salinas aprovechó este caso para fortalecer el proyecto de reforma del arzobispo que había implementado desde su llegada a la silla episcopal.

El prelado envió una carta circular a todos los curas, regulares y seculares, y a los jueces eclesiásticos del Arzobispado de México. En ella señaló la importancia de la residencia de un cura en su parroquia, la instrucción cristiana que debían dar a su feligresía y, sobre todo, el buen trato con el que debían dirigirse.¹³⁸ Los curas que tuvieran a su cargo la cura de almas debían estar bien instruidos y ser “curas celosísimos que cumplen y llevan las obligaciones de su ministerio”, atendiendo a su rebaño sin descuidar la “instrucción y pasto espiritual de sus ovejas”,¹³⁹ de lo contrario los indios serían llevados a la ruina. También llamó la atención sobre el cuidado que se debía tener en la elección de los maestros para las escuelas de castellano pues debían un examen, tanto de costumbres como de suficiencia, para evitar que se repitiera lo ocurrido en Yautepec, donde el maestro del pueblo de Huxutla, Álvaro, de calidad indios, fue reo en el caso de idolatría pues se encargó de “escribir y repartir libros llenos de supersticiones, abusos e invocaciones diabólicas”.¹⁴⁰ De esta manera, el arzobispo aseguraba que “está curado el indio de todos los accidentes mortales que se le notan, y creo que cualquiera hombre de juicio y que tenga una bien reflexionada experiencia de esta nación, con tal que este remedio se le aplique eficaz y oportunamente se atreverá a salir por fiador de sus buenas costumbres”.¹⁴¹

¹³⁸ *Carta circular del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Joseph Rubio y Salinas, Arzobispo de México del Consejo de Su Majestad dirigida a los jueces eclesiásticos y curas, así seculares como regulares de su diócesis sobre la residencia personal en las parroquias, Instrucción cristiana y buen tratamiento que deben dar a sus feligreses*, Impresa en México en la imprenta de la Biblioteca Mexicana junto a la iglesia de las Reverendas Madres Capuchinas, 1762, 25 pp. En: AGI, *Audiencia de México*, 1696.

¹³⁹ *Ibíd.*, f. 61v.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, f. 64v.

¹⁴¹ *Ibíd.*, f. 69v.

Bajo este panorama donde muchas prácticas y manifestaciones religiosas, antes toleradas, pasaron al terreno de lo prohibido la vigilancia por la ortodoxia estrechó los límites de acción y actuó de forma novedosa respecto a la manera en que antes había juzgado las heterodoxias, de hecho los autos de fe cayeron en desuso y se optaron por castigos de carácter privado cuyo fin era la instrucción y enmienda del reo. Durante esta época que el Provisorato de Fe de Indios registró su mayor actividad;¹⁴² no así el Tribunal del Santo Oficio, ya que, desde el ascenso de la dinastía borbónica a la casa reinante de España su situación fue mutando lentamente, no sólo en España sino también las Indias, puesto que, entró en “una dinámica de lucha por su supervivencia” y de “redefinición política y administrativa”.¹⁴³

Dentro de las reformas implementadas por Carlos III las corporaciones y las organizaciones eclesiásticas fueron blancos principales, cualquier abuso de autoridad implicó medidas enérgicas; en este rubro se incluyeron el Tribunal del Santo Oficio y la Compañía de Jesús, ambos estrechamente relacionados, pues los jesuitas fueron los principales censores de lecturas prohibidas.¹⁴⁴ Aunque en Nueva España hubo roces entre el Tribunal y la Corona éstos no se presentaron durante la primera etapa del reinado de Carlos III; más bien, la Inquisición comenzó a tener roces con el Arzobispado, específicamente con su Provisorato de Fe.

Los conflictos iniciaron hacia 1766 cuando el Tribunal del Santo Oficio acusó al Provisorato de Fe por denominarse “Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de Indios y Chinos”, también por reducir las causas que formaba a los indios a estilo del Santo Oficio, de otorgar títulos de notarios, familiares, consultores y calificadores y emplear los emblemas e insignias propias de la Inquisición.¹⁴⁵ El asunto inició cuando la Inquisición ordenó una investigación sobre el juez eclesiástico de Tlanepantla, Mariano Yturria, que también fungía como comisario, pues se había autonombrado “Juez Comisario del Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de Indios y Chinos de este Arzobispado”.¹⁴⁶ Aparte del interrogatorio inquisitorial, el provisor Manuel Joaquín Barrientos Lomelín le llamó la atención por usar tal título; no obstante Barrientos se hacía llamar “Juez Provisor, Vicario General e Inquisidor de los Indios y Chinos de él y de los de las Islas

¹⁴² Lara Cisneros, “Herejía indígena...”, pp. 20-21.

¹⁴³ Torres Puga, *Los últimos años...*, p. 21

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁴⁵ AHN (Archivo Histórico Nacional), 2286, f. 2v. Agradezco enormemente al Dr. Gabriel Torres Puga por haberme facilitado el documento así como su transcripción.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, f. 7v.

Philipinas”.¹⁴⁷ En realidad el Provisorato llevaba más de diez años usando tales títulos, pues el anterior provisor, Francisco Jiménez Caro, incluía el título de inquisidor al de provisor¹⁴⁸ y organizó los dos últimos autos de fe para indios en el arzobispado.¹⁴⁹

El problema estribó, según la Inquisición, en “una clara usurpación de la jurisdicción” concedida al Inquisidor por el papa, puesto que no se debían confundir el hecho de que este tribunal no tuviera injerencia sobre los indios con que el Provisorato pudiera castigarlos a la manera en el que el Santo Oficio lo hacía con sus reos, ya que, si los indios habían quedado fuera del espectro jurisdiccional de la Inquisición había sido por su condición de neófitos, por tanto “no podían proceder contra dichos indios como herejes, ni sospechosos, sino como quebrantadores de las Leyes y preceptos divinos, arreglándose al conocimiento de sus causas y castigo a la práctica de los tribunales eclesiásticos y no a los de la Inquisición”.¹⁵⁰

El Santo Oficio intentó solucionar el asunto de manera diplomática para “evitar toda controversia y tropiezo con el señor arzobispo”, Francisco de Lorenzana y Buitrón, por lo que se le mandó un oficio extrajudicial donde se le explicó la disonancia que les causaba la apropiación de títulos que había hecho Yturria y el propio provisor, así como del mismo juzgado; tampoco se debía proceder a la manera inquisitorial en las causas, ni usar las insignias y emblemas del tribunal. Por tanto, lo hacían participe de la situación para que “en los principios de su gobierno se procurase remediar” la situación para conservar la buena correspondencia. Lorenzana desaprobó los títulos que se adjudicó Yturria, pero defendió “corresponderle el método para proceder como en causas de fe”, así como el uso de emblemas pues eran “conforme a la práctica y estilo antiguo”.¹⁵¹

Ante esta respuesta la Inquisición optó por formalizar el asunto y proceder a hacer las diligencias. Respecto al uso de insignias y emblemas inquisitorial en la curia la inquisición mandó un “espía” para que confirmara si los rumores eran ciertos, ante lo cual se confirmó que en el arzobispado se habían puesto algunas insignias propias del tribunal pero con algunas modificaciones pues en “la sala que sirve de Provisorato de Indios se halla un cuadro en que están pintadas las armas que usa el Santo Oficio con una cruz en medio, brazo y oliva a cada lado y rotulo que la circunda *Exurge Domine*”, pero con la diferencia que en la base, donde va un

¹⁴⁷ *Ibid.*, f. 16v. Este título también lo usó en la publicación del Edicto en 1769.

¹⁴⁸ *Ibid.*, f. 5v.

¹⁴⁹ Lara Cisneros, “Los autos de fe...”, p. 19.

¹⁵⁰ AHN, 2286, f. 1.

¹⁵¹ *Ibid.*, f. 6v.

mundo, estaba una tiara y dos llaves.¹⁵² A partir de estos informes el Santo Oficio mandó una carta a los comisarios de Puebla, Valladolid, Guadalajara, Oaxaca, Durango y Guatemala para saber si en esos lugares también se estaba usurpando su jurisdicción por parte de la autoridad diocesana; la respuesta fue negativa.

La situación se agravó cuando Lorenzana, en 1769, expresó su preocupación “por los excesos de la religión y la magia populares, condenando todas las curaciones supersticiosas y el consumo del peyote”¹⁵³ a través de la publicación de un edicto a cargo de su provisor de indios, Barrientos Lomelín, en el cual se trataba sobre las prácticas prohibidas y censuradas de los indígenas pues eran consideradas supersticiones pues “creían en el canto o lloro del tecolote, en salud o enfermedad, o en que tienen potestad para conjurar el granizo, mediante las ceremonias que a este fin ejecutan”.¹⁵⁴ Además se ordenaba a todos que se informara al Provisorato sobre cualquier práctica sospechosa de los indígenas.

A partir de la emisión del documento los inquisidores visitaron, en un par de ocasiones, al arzobispo Lorenzana para aclarar esta situación; sin embargo, no se llegó a una resolución. La Inquisición mandó un expediente al rey que conformaron con base en sus diligencias e investigaciones e incluyeron algunos procesos a manera de ejemplo donde quedaba manifiesta la usurpación de su jurisdicción hecha por el provisor; sin embargo sus quejas no atendidas.¹⁵⁵

Durante este periodo de confrontación el alguacil mayor fiscal del Arzobispado, Joseph de la Cotera, recibió a Manuel *Mixpan*, no obstante, como vimos, no se quedó mucho tiempo en la curia eclesiástica, sino que inmediatamente se informó a las oficinas del Santo Oficio sobre el asunto, puesto que, dicho *Mixpan* pertenecía a la calidad de lobo/mulato. Una vez que el Santo Oficio recibió al reo y antes de ordenar su traslado a la cárcel el inquisidor Julián Vicente González envió un “recado político” al Provisor de Indios en el que le señaló que “el inquisidor fiscal de este Santo Oficio ha visto la denuncia y demás diligencias practicadas y remitidas por el Provisor de indios de este Arzobispado contra Manuel Trinidad, alias Manuel *Mixpan*, de calidad lobo, vecino del barrio de San Agustín; sobre el delito de superstición y *dice que de la inspección de dichas diligencias que aún no se hallan practicadas en forma y según estilo de este Tribunal*”.¹⁵⁶

¹⁵² *Ibid.*, f. 8v.

¹⁵³ Brading, *Una iglesia asediada...*, pp. 183-184.

¹⁵⁴ Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, p. 238, y Medina, *Historia del Tribunal...*, p. 406.

¹⁵⁵ Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, pp. 147-150.

¹⁵⁶ AGN, Inquisición, vol. 1055, exp. 14, 1769, f. 303.

El provisor de abstuvo de responder. Pese a las pruebas que se habían presentado y después de la primera audiencia, la Inquisición optó por dejar en libertad al reo. Llama la atención que el proceso no se haya seguido, tal vez la violación al procedimiento inquisitorial y la secrecía influyera en la decisión del Tribunal para absolver al inculpado. Pero quizá bajo las nuevas ideas ilustradas que consideraron a este tipo de prácticas producto de la ignorancia y no de un pacto demoniaca influyeron en la determinación de este tribunal a la hora de considerar el asunto como intrascendente, cuestión que se ve reforzada en la amonestación que el inquisidor hizo a *Mixpan* sobre la manera en que debía conducirse con los indios.

Por otra parte, el Santo Oficio tenía asuntos más importantes que atender pues en España su sujeción a la Corona había llegado a un punto crítico pues sus límites de injerencia habían sido reducidos notablemente pues, en 1770, el rey ordenó que se limitara a atender los delitos de herejía y apostasía.¹⁵⁷ En la Nueva España la situación no fue mejor pues el tribunal tuvo constantes conflictos con diversas autoridades, por ejemplo, con el virrey por motivo de la expulsión de los jesuitas o el propio arzobispo.¹⁵⁸ A partir de estos conflictos y la poca disposición de la Corona por preservar la autonomía de la Inquisición no le quedó otra opción que supeditarse a la política real e intentar no contravenir ni provocar a las autoridades civiles; no obstante, el tribunal se mantuvo activo y presente a través de sus comisarios.¹⁵⁹

Todos los cambios que se presentaron durante el siglo XVIII, en materia eclesiástica, se cristalizaron en los postulados del *IV Concilio Provincial Mexicano*: la reforma de las costumbres, el ataque a las prácticas y manifestaciones religiosas sospechosas, el paso de los castigos espectaculares y públicos hacia penas encaminadas a la reforma e instrucción del reo, etc. Respecto al asunto de las supersticiones e idolatrías, el *IV Concilio* marcó un importante cambio frente a lo que había mantenido en los anteriores concilios pues el Demonio perdió fuerza como motor de dichas prácticas, pero esto no significó que se dejara de creer en él, lo que se cuestionó era el nivel de influencia que podía tener la conducción de las personas hacia las prácticas supersticiosas pues, de acorde a los postulados ilustrados, no había otro motivo que la ignorancia.¹⁶⁰ En este sentido, la condición de neófito del indio se puso a discusión, aunque el tema ya llevaba varias décadas sobre

¹⁵⁷ Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición...*, p. 22.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁹ Al respecto, véase Guerrero Galván, *De acciones y transgresiones...*

¹⁶⁰ Gerardo Lara Cisneros, "Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España", en: *Los concilios provinciales...*, p. 212.

la mesa pues el arzobispo Lanciego quiso convocar un concilio por “la necesidad de establecer y reparar la disciplina cristiana y eclesiástica, especialmente en un reino donde sus naturales gozan aun los privilegios de los neófitos”.¹⁶¹ Por tanto, aquellas condiciones que habían valido para los naturales hacía más de 200 años no podían seguirse aplicando pues en lo cotidiano ya se habían asemejado bastante al resto de la población.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, poco a poco, el indio dejó de ser visto como neófito, menor de edad e inocente disculpado por su ignorancia invencible para empezar a ser percibido como un “ignorante cargado de creencias vanas y supercherías”;¹⁶² por lo cual, el camino debía virar en otro sentido, atrás había quedado la tolerancia y paternal condescendencia para dar lugar a una instrucción encaminada a sacarlo de su “oscuridad” e incorporarlo al orden social, la cual deberá hacerse en “la lengua castellana, pues así tomarán los indios más inclinación a nuestra religión de nuestro soberano y a los mismos párrocos y superiores”.¹⁶³ La concepción sobre la superstición también mutó pues de ser considerada una afrenta grave a Dios se comenzó a asociar más la ignorancia. El programa reformista estaba completo pues al sacar al indio de su estado de ignorancia invencible se le otorgaba capacidad y responsabilidad para superarse e introducirse como cristiano y vasallo completo de la monarquía, con todos los derechos y obligaciones que ello conllevaba, lo cual contribuía al proyecto de nación pensado por los Borbones.

En este contexto, la conjuración de granizo fue considerada dentro de las supersticiones que el IV Concilio estableció como necesarias de erradicación, incluso apareció por primera vez en un concilio, aunque ya se había mencionado en el edicto del provisor Barrientos. Lorenzana había conocido sobre esta práctica un par de años antes cuando se presentó a *Mixpan* en las cárceles de la curia y, pese a que su provisor no juzgó el caso parece que lo conocieron bien pues en la “Lista de abusos que frecuentemente cometen los indios”, presentada en el *IV Concilio*, se mencionó que “hay también conjurador de nubes que hace con demostraciones indecentes quitando los calzones y enseñando las partes más inmundas”.¹⁶⁴ También es plausible pensar que este tipo de ritual era empleado “comúnmente” por especialistas rituales de este tipo en el

¹⁶¹ Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, t. IV, p. 67.

¹⁶² Lara Cisneros, “Los concilios provinciales...”, p. 212.

¹⁶³ Libro Tercero, Título I Del oficio de los obispos y pureza de su vida, Tít. I, § 10 *IV Concilio Provincial Mexicano*, p. 159, en: *Concilios provinciales...*

¹⁶⁴ Luisa Zahino Peñafort, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 1999, p. 863.

arzobispado, aunque las coincidencias me hacen pensar que más bien que lo refirieron por lo acontecido en Mixquic.

Pese que el IV Concilio no obtuvo ratificación real ni pontificia¹⁶⁵ se considera una de los intentos más acabados de reformar las costumbres religiosas de la población¹⁶⁶ pues buscó imponer un modelo de religiosidad basado en una piedad interna y dejando de lado las expresiones de religiosidad externas fomentadas en el barroco. Además dejó claro que el objetivo que permeaba todas estas reformas era la mayor subordinación y sujeción de la Iglesia ante la Corona.

Sin duda el siglo XVIII fue un periodo de intensas transformaciones, la manera de pensar y vivir la religión cambió notablemente, aunque no siempre en favor de los feligreses que no entendieron porque algunos aspectos de su vida fueron trastocados. Por otra parte, las relaciones políticas en el Arzobispado de México se reconfiguraron. Pese a que el Provisorato y la Inquisición tuvieron que mantener constante relación, que se esperaba versara en la cordialidad y cooperación, se vieron enfrentadas. Conforme fue avanzando el siglo la situación se tornó tensa y las constantes desavenencias alcanzaron su punto álgido hacia la segunda mitad del siglo XVIII, específicamente, durante la prelación de Rubio y Salinas, lo cual no es fortuito. A partir de la observación del desarrollo de ambos tribunales vemos como ambas historias corrieron por derroteros distintos; mientras la Inquisición entró en una dinámica de supervivencia y redefinición para lograr adaptarse a las nuevas políticas y circunstancias sociales, el Provisorato se vio fortalecido a través de la consolidación de la figura del arzobispo, quien se volvió un funcionario muy importante dentro de las políticas borbónicas, fue el agente encargado de llevar a cabo la transformación de las costumbres de la población a la par que contribuía a la centralización del poder en el Estado restando la injerencia del papa.

Bajo estas circunstancias, y ante los rumores constantes de una posible abolición de la Inquisición, sobre todo después de la expulsión de los jesuitas, quizá el episcopado vio en estas condiciones la posibilidad de recuperar su potestad completa, es decir, de orden y jurisdicción respecto a toda la población del arzobispado, pues recordemos que solo la ejercía con los indios. Tal vez esto explique la constante reiteración de algunos provisoros por hacerse llamar “Juez Provisor, Vicario General e Inquisidor de los Indios y Chinos”.

¹⁶⁵ María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), en: *Los concilios provinciales...*, p. 42.

¹⁶⁶ Francisco Javier Cervantes Bello y Silvia Marcela Cano Moreno, “El IV Concilio Provincial Mexicano”: en: *Los concilios provinciales...*, p. 71.

La confusión jurisdiccional señalada por Greenleaf para el siglo XVI, y aún para el XVII, se desdibujó conforme el tiempo avanzó pues la competencia, jurisdicción e injerencia de ambos tribunales se fue delineando y adaptando según las circunstancias. Esto nos habla de una inteligencia pragmática de la política monárquica hispana pues, a partir un juego de contrapesos la Corona evitó que en sus posesiones ultramarinas algunas personas o instituciones centralizaran el poder, lo cual nos explica esos aparentes “vacíos de poder” que, en realidad, buscaban que las mismas instituciones se autorregularan, lo que se tradujo en constantes conflictos, pero de índole mínimo si pensamos que, en la Nueva España, nunca se presentaron rebeliones o problemas de gran envergadura que cuestionaran el orden impuesto.¹⁶⁷ Antes bien, este sistema permitió un gobierno estable que duró casi 300 siglos y que sólo se vio truncado por que las condiciones de dominación fueron alteradas notablemente.¹⁶⁸

Entonces el camino se orienta más a una “confusión jurisdiccional intencional”, es decir, el hecho de que el Arzobispado estuviera “usurpando” los formalismos, emblemas, procedimientos y títulos inquisitoriales no fue por desconocimiento o por qué no supiera que tales actos le pudieran acarrear problemas sino que lo hacía con plena conciencia de recuperar su poder total. Posiblemente este proceso arrancara con el propio Castorena y Ursúa cuando pidió permiso y asesoría a los inquisidores de realizar autos de fe, pues usar este recurso tan asociado al tribunal inquisitorial permitió al arzobispado cobrar fuerza y hacerse presente ante la sociedad y las autoridades, pero tuvo que esperar a que el Santo Oficio atravesara por una crisis para poder asestar el golpe, lo cual ocurrió hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los conflictos entre ambas instancias se acrecentaron, pero no sólo entre éstas, sino que la Inquisición permaneció en constante pugna por defender su jurisdicción ya fuera frente al virrey, al arzobispo o ante la misma Corona, al tiempo que debía mantener visible su presencia entre la población.

¹⁶⁷ Al respecto véase Felipe Castro Gutiérrez, “El gobierno de Nueva España: un paternalismo autoritario”, en: Bernardo García Martínez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, Tomo II “Nueva España, de 1521 a 1750. De la Conquista a las Reformas borbónicas”, México, Planeta DeAgostini-CONACULTA-INAH, 2001, pp. 341-360.

¹⁶⁸ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 96.

**CONCLUSIONES
ENTRE LA INCOMPENSIÓN Y EL PRAGMATISMO
UNA DINÁMICA INSTITUCIONAL**

La sociedad novohispana del siglo XVIII fue sumamente compleja pues día a día convivían intercambiando ideas, prácticas, preocupaciones, aflicciones, alegrías, etc. Estas relaciones dieron lugar a prácticas, creencias y demás rituales que, en algunas ocasiones, fueron vistos con desconfianza por la Iglesia novohispana y las autoridades civiles quienes, en su ánimo por normar y vigilar, intentaron mantener divisiones entre indios y no-indios, ya fuera en el ámbito cotidiano o a nivel jurídico. En cualquier caso la realidad mostró que estos ideales eran lo bastante complejos y alejados de lo cotidiano como para funcionar. Parece poco plausible pensar a estas personas preocupadas por autodefinirse o definir a los demás a partir de una calidad específica como indio, español o mestizo; quizá ésta fungiera como referente para identificar a una persona pero no como una cuestión que evitara la convivencia entre los individuos.

Si bien a lo largo de la época virreinal las autoridades eclesiásticas y civiles propugnaron por mantener a los naturales separados de la “gente de razón” esto fue prácticamente imposible, sobre todo ya avanzado el siglo XVIII donde la mezcla y crecimiento de la población dejaron sentir los efectos del mestizaje, especialmente en los ámbitos urbanos como la ciudad de México. Por tanto, seguir pensando a la sociedad novohispana como estática y dividida entre “españoles e indios” nos lleva a interpretaciones poco certeras acerca de lo que pudo suceder en la cotidianidad.

En este sentido, la conjuración de granizo ofrece un ejemplo excelente acerca de las relaciones que mantenían los miembros de la sociedad novohispana. Si bien ésta puede ser una práctica que ha sido asociada, sobre todo por algunos antropólogos, a la tradición indígena vimos como en la Península Ibérica existieron importantes referentes sobre rituales, preces y demás prácticas asociadas al control de fenómenos meteorológicos y que permearon hacia el Nuevo Mundo logrando un ensamble y, posteriormente, una resignificación junto con varios elementos provenientes de la tradición mesoamericana. Ya en terreno novohispano y conforme fueron avanzando las décadas las prácticas para enfrentar a la lluvia y el granizo siguieron presentes pero cuya mezcla de elementos ya era bastante notoria.

Hacia el siglo XVIII casi la mitad de los especialistas rituales de los cuales tenemos conocimiento no fueron considerados indios por las autoridades novohispanas, sino mulatos y/o lobos; cuestión sumamente interesante pues muchas veces la apariencia física no fue el factor

Conclusiones

determinante para definir a una persona, contaban otros elementos como su origen, es decir, el conocimiento de sus padres, la legitimidad, etc. En este sentido, algunos de estos especialistas podían ser tenidos por “indios” pues los códigos culturales que manejaban pertenecían más a este ámbito, incluso uno de ellos sólo hablaba náhuatl; no obstante la legislación novohispana no consideraba estos elementos a la hora de señalar su pertenencia a una categoría; sin embargo, en la cotidianidad estos intercambios se mantuvieron vivos y lo mismo valía para un pueblo que su especialista ritual fuera tenido por indio que por mulato, siempre y cuando fuera eficaz en los rituales y se obtuvieran los efectos deseados. A nivel local las diferencias que marcaban las instituciones y la legislación se diluían frente a las necesidades cotidianas y las preocupaciones constantes de una sociedad que tenía que enfrentarse a las inclemencias del clima que ponían en jaque su supervivencia.

No obstante, los códigos culturales de estos grupos subalternos no fueron aceptados por la Iglesia Católica quien que vio en estas actitudes supersticiones influidas por el demonio, aunque después la idea mutó hacia la superstición causada por la ignorancia. En cualquier caso la incompreensión entre ambos sectores fue determinante. Desde la llegada de los españoles a las Indias Occidentales se establecieron parámetros de conocimiento acerca del Nuevo Mundo con base en los esquemas y códigos culturales que ya poseían. Muchas cosas de los nuevos territorios fueron nombradas bajo las asociaciones que hicieron los conquistadores, frailes, funcionarios, etc. de ellas. Este nombramiento no sólo implicó dotar de un nombre castellano aquel elemento, práctica o cosa que desconocieran, sino que el traslado también suponía la adopción del contenido de dicho significado.

La conjuración del granizo fue una construcción que se dio, para la Nueva España, desde el siglo XVI y que fue mutando a lo largo del periodo virreinal y partió de los esquemas que los clérigos y frailes españoles poseían a partir del conocimiento previo de los conjuradores de nublós y tempestades en España. Al cruzar el océano algunos frailes reconocieron en las antiguas práctica de los indios para conjurar la lluvia y el granizo el equiparable a sus conjuradores hispanos. Hoy en día sabemos que ambas tradiciones son distantes en tiempo y forma y que con el paso de los siglos se fueron asimilando y adaptando a su contexto. Quizá la creencia común, tanto de los campesinos hispanos como de los indios mesoamericanos sobre la racionalidad y voluntad de elementos inanimados como las nubes, la lluvia o el granizo permitieron que esta práctica fuera reinterpretada y sobreviviera pese a los intentos por desterrar este tipo de

Conclusiones

“supersticiones”. Aun así la asociación se hizo y la justicia eclesiástica juzgó a los conjuradores del Nuevo Mundo a la manera en que se hacía con sus coterráneos.

Esta primera incompreensión se dio tanto en España como en el Nuevo Mundo pues por un lado estuvo la institución buscando normar, vigilar y, en algunos casos, castigar todo aquello que contraviniera la doctrina católica y, por otro lado, se encontró el resto de la población que manifestaba su religiosidad a partir de sus propios cánones culturales los cuales, en ciertos momentos y espacios, podían quebrantar “lo oficial”. De esta manera, la relación entre feligresía e Iglesia estuvo plagada de dichas incompreensiones.

En la Nueva España la cuestión de la lengua fue uno de los puntos nodales que acrecentó dicha incompreensión. Ya desde el siglo XVI Sahagún había advertido sobre los peligros de permitirle a los indios continuar hablando en su lengua, puesto que, debido al desconocimiento que aún se tenía de todas ellas podría ser que los indios se aprovecharan de tal situación y siguieran conservando “sus idolatrías y supersticiones”. Esta preocupación permeó a lo largo de casi 3 siglos y varios miembros de la sociedad resaltaron lo problemático del asunto.

Los intentos de solución fueron varios, por ejemplo, Bartolomé de Alva elaboró un catecismo pensado para las nuevas generaciones de naturales pues consideró que se hallaban en notable falta de instrucción y acostumbraban repetir las oraciones sin entender bien lo que decían. Sin embargo, los debates en torno a la castellanización continuaron sin definir una postura clara entre castellanizar o evangelizar en las lenguas aborígenes; fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando la Corona definió la nueva política de acorde al pensamiento ilustrado de la época y se promovieron las escuelas de castellano en aras de castellanizar a los indios y promover la desaparición de sus lenguas para lograr su incorporación plena al sistema colonial.

Bajo este contexto, la clerecía novohispana se acercó a extirpar, juzgar y condenar prácticas sin tener certeza de lo que realmente se estaba prohibiendo; muchas de las manifestaciones religiosas y culturales fueron demonizadas; pero también tenemos la otra parte, es decir, aquella donde los curas y frailes fueron bastante tolerantes o quizá nunca entendieron cabalmente a su feligresía y su lengua, por lo cual las prohibiciones estuvieron ausentes pues no supieron identificar “focos rojos” de idolatría o superstición.

También podríamos cuestionar la concepción que los naturales y, en general, la feligresía tuvo acerca de la idolatría y superstición, puesto que, tales categorías fueron impuestas por las autoridades novohispanas, tanto civiles como eclesiásticas. Para ellos su manera de vivir la

Conclusiones

religión no rompía los límites establecidos, no transgredía el orden, incluso algunos “indios” se llegaron a considerar mejor cristianos que los españoles; no obstante, para las autoridades novohispanas la adopción del cristianismo por parte de los indios supuso una mezcla entre lo pagano y lo católico, cuestión que en automático traducía prácticas y demás creencias en supersticiones, situación que también se había presentado en el Viejo Mundo con la imposición del cristianismo. Recordemos que fray Diego Duran se quejaba de la falta de instrucción y conocimiento de la doctrina católica de los la gente del común en España.

A partir de los estudios comparativos pude vislumbrar nuevas perspectivas de análisis e investigación, en este sentido, estudiar a la sociedad en su conjunto, evitando la tradicional separación entre indios y españoles, lo cual redundó en una explicación más compleja acerca de una sociedad que vivió hace más de trescientos años, además me permitió explicar de mejor manera la interacción entre los distintos habitantes de la Nueva España frente a las autoridades y entre sí. Sin duda separarlos o tocar a un grupo tangencialmente ya no es suficiente para lograr explicaciones que intentar acercarse más a una sociedad compleja.

Esta mirada de conjunto me permitió tener una visión global acerca de las prácticas y manifestaciones religiosas dentro del Arzobispado de México en una época de transición como lo fue el siglo XVIII, en la cual los novohispanos tuvieron que adaptarse y generar estrategias para enfrentar las nuevas políticas regalistas e ilustradas de la metrópoli, las cuales impactaron tanto a la gestión y administración del Arzobispado así como a las políticas del Tribunal del Santo Oficio.

Pero esta perspectiva comparativa también me llevó por otros derroteros, esta vez de carácter más institucional. Observar dos instituciones cuya historia, desarrollo, estructura, funciones y demás características fue distinta pero en un punto convergieron resulta muy enriquecedor. Dos tribunales de naturaleza distinta pero con una tarea en común: la vigilancia de la fe y doctrina católica. Provisorato e Inquisición, la primera encargada de los indios, la segunda de los no indios. En el contexto pluricultural y de constante intercambio experimentado en el Arzobispado de México estos tribunales no tuvieron un trabajo sencillo, las complicaciones fueron múltiples, por lo que se esperaba pudieran trabajar en constante cordialidad y apoyo, lo cual no siempre ocurrió.

Los motivos de las pugnas entre Provisorato e Inquisición giraron en torno a la jurisdicción, terreno celosamente defendido, sobre todo, por el Santo Oficio. El asunto no fue

Conclusiones

característico de estas instituciones pues vemos los archivos plagados sobre expedientes cuyas quejas versan sobre los mismas cuestiones: invasiones jurisdiccionales, desconocimiento de competencias, usurpaciones de poder, etc. Todo lo cual pone en entredicho la capacidad y eficiencia de la monarquía española para gobernar sus vastos territorios, tan disímolos entre sí que es fácil pensar que la Corona se vio rebasada en sus capacidades para controlar todo lo que pasaba en su imperio, sobre todo en sus posesiones ultramarinas. No obstante, una mirada más profunda permite atisbar cierto pragmatismo en el asunto y entonces cabría preguntarse si dichas confusiones fueron intencionales.

El sistema monárquico español estableció un juego de contrapesos que permitió equilibrar el poder en cada uno de los reinos que conformaron la monarquía. En ocasiones creó vacíos de poder que en realidad eran aparentes; se evitaba, a propósito, definir y delimitar las funciones y competencias de una persona o institución, incluso una misma tarea podía ser encomendada a dos instancias diferentes, la elección de cuál debía ser la competente se definía a partir de criterios muy sutiles o de acorde al momento; en otros casos una persona podía detentar múltiples nombramientos lo que se traducía en una centralización del poder (pensemos en la figura del virrey); no obstante, la Corona tenía un contrapeso para cada institución, persona o situación con el fin, justamente, de equilibrar las circunstancias y evitar la acumulación de poder o los abusos. De esta manera, la monarquía española empleó un sistema de gobierno que se caracterizó por una inteligencia pragmática que funcionó a través de estas dinámicas institucionales donde se evitaba la supremacía de una u otra parte, por supuesto, no sin conflictos, pero que en la mayoría de los casos servían para liberar tensiones y permitir que el rey fungiera como supremo juez y, en ocasiones hiciera gala de su gracia otorgando privilegios. El secreto del éxito en este juego estaba en ceder lo menos en aras de obtener más.

Finalmente, entender a una sociedad que vivió hace siglos es igual de complejo que intentar entender la propia; no obstante, es tarea del historiador saltar al pasado e intentar explicar a las sociedades del pasado a partir de sus propios códigos culturales. En este sentido, conjuntar una mirada institucional con lo cultural puede ofrecer perspectivas de análisis interesantes que nos permitan ofrecer explicaciones más complejas sobre los fenómenos que intentamos estudiar. Falta mucho por investigar, pero más por pensar...

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes primarias

a) Documentales

Archivo General de la Nación (México) [AGN]

Indiferente General

Inquisición

Archivo General del Indias, Sevilla [AGI]

Audiencia de México

Archivo Histórico del Arzobispado de México [AHAM]

Archivo Histórico Nacional (Madrid) [AHN]

Inquisición

b) Impresas

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, cap. XXVIII.

ALVA, Bartolomé de, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de hoy han quedado a los naturales de esta Nueva España e instrucción de los santos sacramentos*, México, Impreso por Francisco Salbago, impresor del Secreto del santo Oficio, 1634.

ALZATE y Ramírez, José Antonio, *Atlas eclesiástico del Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes dispuestos de orden del Yllustrisimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buytron dignissimo arzobispo de esta santa Yglesia Metropolitana*, 1767.

AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, trad. y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introducción de Santiago Ramírez, Madrid, 1959, (Biblioteca de Autores Cristianos).

AUVERNIA, Guillermo de, *Opera omnia*. París, 1674. Tomo I.

Carta circular del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Joseph Rubio y Salinas, Arzobispo de México del Consejo de Su Majestad dirigida a los jueces eclesiásticos y curas, así seculares como regulares de su diócesis sobre la residencia personal en las parroquias, Instrucción cristiana y buen tratamiento que deben dar a sus feligreses, Impresa en México en la imprenta de la Biblioteca Mexicana junto a la iglesia de las Reverendas Madres Capuchinas, 1762, 25 pp. En: AGI, *Audiencia de México*, 1696.

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y de la providad y del remedio dellas*, Logroño, España, Casa de Miguel de Eguilaz, 1529.

- CIRUELO, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, ed. Facsimilar, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- Concilios provinciales mexicanos: época colonial, Pilar Martínez López-Cano (coord.); planeación general, Francisco J. Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano; estudios, textos y anexos: I y II concilio Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador; III concilio y directorio, Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández; IV Concilio, Francisco J. Cervantes Bello, Silvia Cano Moreno, Ma. Isabel Sánchez Maldonado; edición digital Alfredo Domínguez, Teresa Mondragón.
- CORELLA, Jaime, *Suma de la theología moral*, Barcelona, Imprenta de Joseph Llopi, 1702,
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o española*, Madrid, Impreso por Luis Sánchez, impresor del rey, 1640.
- Diccionario de Autoridades - Tomo II (1729). <http://web.frl.es/DA.html>
- Diccionario de Autoridades - Tomo III (1732), <http://web.frl.es/DA.html>
- DURÁN, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, México, CONACULTA, 1995.
- EYMERIC, Nicolao, *Manual de inquisidores para uso de los inquisidores de España y Portugal*, trad. de don J. Marchena, Editorial Maxtor, 2010.
- FEIJOÓ y Montenegro, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, escrito por el muy ilustre señor D. Fr. Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S. M. &c, Tomo octavo, Nueva impresión en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares, Madrid, [1739] 1779, por Pedro Marín. Con las licencias necesarias A costa de la Real Compañía de Impresores, y Libreros. Discurso sexto. Demoníacos XXVII. <http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>
- GARIBAY K., Ángel María, "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, *estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967.
- GASCÓN, Antonio, *Fasciculus exorcismorum, conjurationum, orationum, ac benedictionum contra Procellas, Ventos, locustas, alios Vermes et animalia fructum corrosiva*, Pamplona, 1750 [1672].
- GONZÁLEZ Obregón, Luis, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, ed. Facsimilar, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.

- HEVIA Bolaños, Juan de, *Curia Philipica*, Tomo I, ed. Facsimilar, Madrid, Editorial Lex Nova, 1989, Parte VII, Núm, 18.
- HIPONA, Agustín de, *De doctrina cristiana*, Lib. II, Cap. 20, 30-31. En: *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.
- LARDIZÁBAL y Uribe, Manuel, *Discurso sobre las penas*, España, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 2002.
- Las siete partidas del rey don Alfonso El Sabio*, glosadas por el señor don Gregorio López del Consejo Real de las Indias. Valencia, 1767, Séptima Partida, Título XXIII.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana*, vol II., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, (Cien de México).
- MORENO de los Arcos, Roberto, “Autos seguidos por el Provisor de Naturales del Arzobispado de México contra el Ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, en: *Tlalocan*, 1985, vol. X, pp. 377-447.
- MONTÚFAR, Alonso de, *Descripción de Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, J.J. Terrazas e hijas imps., 1897.
- MTIS Dolader, Miguel Ángel, Javier García Marco, María Luz Rodrigo Estevan, *Procesos inquisitoriales de Daroca y su comunidad*, Daroca, España, Centro de Estudios Darocenses, Instituto Fernando el Católico, 1994.
- MURILLO Velarde, Pedro, *Curso de Derecho Canónico Hispánico e Indiano*, México, trad. Alberto Carrillo Cázares con la colaboración de Pascual Guzmán de Alba, *et. al.*, El Colegio de Michoacán/Facultad de Derecho-UNAM, 2004.
- NOYDENS, Benito Remigio, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la instrucción de los exorcismos para lanzar y ahuyentar los demonios y curas especialmente todo género de maleficios y hechizos*, Barcelona, Edición facsímil Editorial Maxtor, 2010 [1693].
- OLMOS, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de George Baudot, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1990.
- Ordenanzas sobre el buen tratamiento que se debe dar a los negros para su conservación*, 1650, en: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1650DBN.html>
- GARCÍA Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería, 1858-1866.

- PAULO V, *Rituale Romanum*, París, Jacobum Lecoffre y socios Editories, 1855 [1614].
- PEÑA Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*, Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. Añohero y F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- PONCE, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar, *et. al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias / mandadas imprimir, y publicar por la Majestad católica del Rey don Carlos II. Nuestro señor, va dividida en cuatro tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene. En Madrid, por Andrés Ortega, año de 1774, 3ª edición.*
- RIBADENEIRA, Pedro de, *Flos Sanctorum o libro de la vida de los santos*, Primera parte, Madrid, Luis Sánchez, impresor del Rey, 1790.
- RUBIÑOS, Alonso, *Teatro de la verdad o apología de los exorcismos de las criaturas irracionales y de todo género de plagas y por la potestad que hay en la Iglesia para conjurarlas en respuesta de lo que contra este punto defiende el maestro Feijoo en el tomo octavo y nuevamente en el último de su Theatro Crítico*, Madrid, Imprenta del Convento de Nuestra Señora de la Merced, 1741.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, (Sépan Cuantos...” 300), 1975.
- SEDANO, Francisco, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol. I.
- SOLÓRZANO y Pereyra, Juan de, *Política Indiana*, Ed. Facsimilar tomada de la de 1776 (Madrid), México, D.F., Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), 1979.
- SPRENGER, Jacobo y Enrique Institoris, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, edición facsimilar, trad. Miguel Jiménez Monteserin, Valladolid, España, Editorial Maxtor, 2004 [1486].
- TORQUEMADA, Tomás de, *Compilación de las instrucciones del oficio de la Santa Inquisición hechas por fray Tomás de Torquemada*, Madrid, por el Impresor del Reino Diego Diaz de la Carrera, 1667.

VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, pról. de Ma. del Carmen Velázquez, Trillas, Literatura Mágica, 1992.

ZUMÁRRAGA, Juan de, *Regla cristiana breve para ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta para que Jesucristo more en ella*, edición, introducción y notas de José Almoina, Servicio Central de Publicaciones Gobierno Vasco., Vitoria., 1992 [1547].

Fuentes secundarias

AGUIRRE Salvador, Rodolfo, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, en: *Historia crítica*, núm. 36, julio-diciembre, Universidad de los Andes, Colombia, 2008.

_____, “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”, en: *Takwá*, Núm. 9, Primavera 2006, pp. 75-108.

_____, *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, CESU-UNAM, Plaza y Valdés Editores, 2004. Por otra parte, la función del defensor o abogado consistía en aconsejar al reo que confesara la verdad para descargo de su conciencia y mejor despacho de su causa.

_____, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el Arzobispado de México, 1700-1749*, México, Instituto de investigaciones sobre la universidad y la Educación-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2012.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

ALBORES Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec*, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.

ÁLVAREZ Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México, 1749-1789*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015.

AYALA, Jorge M., “El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo”, en: *Aragón en la Edad Media. Estudios de economía y sociedad*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Medieval, ciencias y técnicas historiográficas y estudios árabes e islámicos, Periodicità irregolare, n. X-XI, 1993.

- AZANZA López, José Javier, “Tipología de las torres campanario en Navarra”, en: Príncipe de Viana, n° 214, 1998.
- BACIERO, Carlos, “Juan de Solórzano y Pereyra y la defensa del indio en América”, en: *Hispania Sacra, Missionalia hispánica*, N° 58, 117, enero-junio 2006.
- BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Salamanca, España, Editorial San Esteban, 2004.
- BORAH, Woodrow, *El Juzgado General de indios en la Nueva España*, trad. De Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BRADING, David A., *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BRODA, Johanna, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec*, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.
- BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., Alianza Editorial, 2006.
- CAMPAGNE, Fabian Alejandro, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila Editores, 2002, (Colección: Ideas en debate. Serie: Historia Moderna).
- CAMPOS, Moreno Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México, Colegio de México, 2011.
- CARMAGNANI, Marcelo, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- CARO Baroja Julio, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974, 290 pp. Alberto Ortiz, *Tratado de la superstición occidental*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.
- _____, *Las brujas y su mundo*, 6ª Edición, España, Alianza Editorial, 1982.
- CASTAÑEDA García, Rafael y Rosa Alicia Pérez Luque, *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, Colmich, 2015.
- CASTRO Gutiérrez, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94).

- _____, “El gobierno de Nueva España: un paternalismo autoritario”, en: Bernardo García Martínez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, Tomo II “Nueva España, de 1521 a 1750. De la Conquista a las Reformas borbónicas”, México, Planeta DeAgostini-CONACULTA-INAH, 2001, pp. 341-360.
- _____, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996.
- CERVANTES Bello, Francisco Javier y Silvia Marcela Cano Moreno, “El IV Concilio Provincial Mexicano”: en: Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, BUAP-UNAM, 2005.
- CORCUERA de Mancera, Sonia, “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, BUAP-UNAM, 2005.
- CUEVAS Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, vol. I, México, Editorial Patria, 1946.
- CUNILL, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en: *Cuadernos Intercambio*, año 8, n. 9, 2011.
- DOUGNAC Rodríguez, Antonio, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1994.
- DUBERNARD Chauveau, Juan, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, México, Gobierno del Estado de Morelos, 1991.
- DUFONTEY, G., “La Méthode d’Évangélisation chez le Non-Civilisés”, en: *Bulletin des Missions de la abadía de San Andrés*, noviembre-diciembre de 1927.
- DUVE, Thomas, “La jurisdicción eclesiástica sobre los indios y el trasfondo del Derecho Canónico Universal”, en: Ana de Zaballa Beascochea, (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, 2011.
- DUVIOLS, Pierre, *Cultura y represión andina. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo, siglo XVI, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco 1986.
- El Ruejo. Revista de Estudios Históricos y Sociales*, Centro de Estudios Darocenses, España, 1995, Núm. 1, pp. 3-33.

- ELLIOTT, John H., “La Historia comparativa”, en: *Relaciones*, núm. 77, Invierno 1999, vol. XX, pp. 229-247.
- ESCAMILLA González, Iván, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración Novohispana”, en: María del Pilar Martínez López-Cano [coord.], *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010.
- ESPINOSA Pineda, Gabriel, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec*, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.
- FARRIS, Nancy M., *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FLORESCANO, Enrique, *Origen y desarrollo de los Problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Editorial ERA, 1976.
- GARCÍA Acosta, Virginia, Juan Manuel Pérez Zevallos y América Molina del Villar, *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico, I. Época prehispánica y Colonia (958-1822)*, México, Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 2003.
- GARCÍA Icazbalceta, Joaquín, *Biografía de don fray Juan de Zumárraga. Primer arzobispo de México*, Buenos Aires, México, Espasa Calpe, 1952, cap. XXII.
- GARCÍA-MOLINA Riquelme, Antonio M., *El Régimen de Penas y Penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1999.
- GARI Lacruz, Ángel, “La posesión demoníaca en el pirineo aragonés”, en: *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Cuaderno 9, 2012, pp. 158-200.
- GARMENDIA Larrañaga, Juan, *Conjurios no siempre ortodoxos. Beti ortodoxoak ez diren konjuruak*, Donostia-San Sebastián: Editorial Txertoa, 2000.
- GARRIDO Aranda, Antonio, “La aculturación religiosa en México o cómo combatir lo diferente”, Ciclo de conferencias llevadas a cabo en el instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM los días 25, 26 y 27 de octubre de 2011.
- _____, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, 2ª ed. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 2013.

- GELABERTÓ Vilagran, Martín, “Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna”, en: *Manuscripts*, n°9, enero 1991.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2003, (Colección América Nuestra Núm. 15).
- GREENLEAF, Richard E., *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Librería-Editorial J. Porrúa Turanzas, 1985.
- _____, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, prólogo de Francisco Tomás y Valiente, traducción de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Madrid, 1996, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.
- GRUZINSKI, Serge, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985.
- _____, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, INAH-Instituto Francés de América Latina, 1988.
- GÜERECA Durán, Raquel, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- GUERRERO Galván, Luis René, *De acciones y transgresiones: los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma De Zacatecas, 2010.
- HALBERTAL, Mashe y Avishai Margalit *Idolatría. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- HUERTAS, Pilar, Jesús del Miguel y Antonio Sánchez, *Historia de la Inquisición. Procedimientos para defender la fe*, Madrid, Editorial Libsa, 2014.

- HUICOCHEA, Liliana, “Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.
- ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- IWANISZESKI, Stanislaw, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, 2001.
- JIMÉNEZ Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta universitaria, 1946.
- KAMEN, Henry, “Nuevas perspectivas sobre la Inquisición española”, en: *Nueva revista de Filología Hispánica*, tomo 30, N°2, 1981.
- _____, *La Inquisición española*, trad. Gabriela Zayas, México, CONACULTA-Editorial Grijalvo, 1990.
- LABREGA Mendiola, Juan Cruz, “Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores. El agua y la cabeza de San Gregorio”, en: *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año n° 25, N° 62, 1993, p. 316.
- LARA Cisneros, Gerardo (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, [en prensa].
- _____, “Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII”, en: Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2005.
- _____, “La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección”, en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25).
- _____, “Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755)”, en: Castañeda García Rafael y Rosa Alicia Pérez Luque, *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, Colmich, 2015.

- _____, “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”, en: Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, BUAP-UNAM, 2005.
- _____, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII”, en: Castro Gutiérrez Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94).
- _____, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2° ed., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, (Serie Historia Novohispana/80).
- _____, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- _____, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.
- LIRA, Andrés, “La extinción del Juzgado de Indios”, en: *Revista de la Facultad de Derecho*, Tomo XXIV, enero-junio de 1976, Núms. 101-102, pp. 299-317.
- LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, 2ª ed., México, Editorial Porrúa, 1983.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en: *Estudios de historia novohispana* 7, México, IIH-UNAM, 1967.
- _____, “La cosmovisión mesoamericana”, en: Lombardo Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996.
- _____, *El hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, (Serie Cultura Náhuatl. Monografías 15).
- LÓPEZ Gurpegui, Félix-Tomás, *Martín de Andosilla y Arlés. De Superstitionibus*, Madrid, Editorial Cultiva libros, 2011.
- LÓPEZ Ridaura, Cecilia, Berenice Granados y Claudia Carranza Vera, “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España.” *Revista de Literaturas Populares*, VII-2 (2007), pp. 207-225.

- _____, Cecilia. “Las brujas de Coahuila y el Demonio”, *Revista de Literaturas Populares* XI-2 (2011), pp. 239-273.
- LUNA Fierros, Ana Karen, “La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Noviembre 2012.
- LUNDBERG, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, México, Colegio de Michoacán, 2009.
- MARTÍNEZ López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), en: Concilios provinciales mexicanos: época colonial, Pilar Martínez López-Cano (coord.); planeación general, Francisco J. Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano; estudios, textos y anexos: I y II concilio Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador; III concilio y directorio, Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández; IV Concilio, Francisco J. Cervantes Bello, Silvia Cano Moreno, Ma. Isabel Sánchez Maldonado; edición digital Alfredo Domínguez, Teresa Mondragón.
- MARTÍNEZ González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2011, (Serie Antropológica 10).
- _____y Ana Karen Luna Fierros, “Los que tocan con el rayo: Un acercamiento a los estudios de meteorología en los pueblos de tradición mesoamericana”, [En dictamen].
- MARTÍNEZ López-Cano, María del Pilar [coord.], *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, p. 112.
- _____y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, BUAP-UNAM, 2005.
- MARTÍNEZ Martínez, Faustino, “Acerca de la recepción del ius commune en el derecho de indias: notas sobre las opiniones de los juristas indianos”, en: Anuario mexicano de historia del derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Derecho, México, N. 15, 2013, 447-523 pp.
- MASERA Marina (coord.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, México, UNAM/Azul Editorial, 2002.
- _____, *Literatura y culturas populares de la Nueva España*, México, UNAM/Azul Editorial, 2004.

- _____, (coord.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- MAYER, Alicia, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- MEDINA, José Toribio, *Historial del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª ed., México, CONACULTA, 2010, (Colección Cien de México).
- MENÉNDEZ Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, México, Porrúa, 1983.
- MESTRE Sanchis, Antonio, *Despotismo e Ilustración en España*, España, Editorial Ariel, 1976.
- MORENO de los Arcos, Roberto, “La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos xvi-xix)”, en: *Evangelización y teología en América (s. xvi) (x Simposio Internacional de Teología, Pamplona, marzo de 1989)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989, 1471-1484 pp.
- MORO Romero Raffaele, “Las señas de los novohispanos. Descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (siglos XVI-XVIII)”, en: Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, pp. 45-78.
- _____, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, N. 46, enero-junio 2012, pp. 115-172.
- NORIEGA Orozco, Blanca Rebeca, "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec*, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.
- PÉREZ-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, 2ª ed., Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2005.
- PIHO, Virve, “La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, en: *Estudios de Historia Novohispana*, N° 010, enero, 1991.
- RICARD, Robert, *La Conquista espiritual de México*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- RODRIGO Estevan, María Luz, “Encantar los nublos: sobre conjuros y prácticas supersticiosas (Daroca, 1400-1526), en: *El Ruego. Revista de Estudios Históricos y Sociales*, Centro de Estudios Darocenses, España, 1995, Núm. 1, pp. 3-33.

- ROSELLÓ Soberón, Estela (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011.
- RUBIAL García, Antonio (Coord.), *La iglesia en el México colonial*, México, UNAM-BUAP, Ediciones EyC, 2013.
- _____, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, núm. 73, Invierno 1998, pp.237-272.
- SANTOS, Francisco J. Andres y Amezua Amezua, Luis C., “La moderación de la pena en el caso de las *personae miserabiles* en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI y XVII”, en: *Revista de Historia del Derecho* [online], 2013, n.45 [citado 2015-05-27]. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185317842013000100008&lng=es&nrm=iso
- SEMPAT Assadourian, Carlos, “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indias y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)”, en: *Allpanchis*, vol. XII, núm 35/36, 1990.
- SOBERANES Fernández, José Luis (Ed.), *Los Tribunales de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas- UNAM, 1980, pp. 202-203.
- TAVÁREZ, David, “Idolatry as ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico”, en: *Journal of Early Modern History*, 6, pp. 114-139.
- _____, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, México, UAM-CIESAS-UABJO-COLMICH, 2012.
- TAYLOR William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del Siglo XVIII*, Vol. I y II trad. Óscar Mazarín Gómez y Paul Kersey, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999.
- _____, Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____, “...de corazón pequeño y ánimo apocado”. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, trad. de Óscar Mazín, en: *Relaciones de nuestra sociedad*, Zamora, Michoacán, México, El COLMICH, verano, 1989, Vol. X, Núm. 39.
- TORRES Puga, Gabriel, “Manuel Gómez Silvera. De acusado a soplón”. Reseña de la ponencia presentada el 10 de diciembre de 2014 en el Palacio de Medicina, con motivo de la presentación

del libro: *Proceso inquisitorial contra Manuel Gómez Silvera, por judaizante, 1596*, transcripción, paleografía y notas de Jaime Antonio Abundis Canales con la colaboración de Nuria Galland Camacho, prólogos de Diego Valadés y Richard Kagan, UNAM/Facultad de Medicina, México, 2014, 219 pp. En: <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/articulo.php?publicacion=795&art=16916&sec=Rese%C3%Blas#subir> [Consultado en 7 de febrero de 2016].

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

TRASLOSHEROS, Jorge E. y Ana de Zaballa Beascochea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25).

_____, “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”, en: *Relaciones*, Zamora, Michoacán, Volumen 59, 1994.

_____, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos”, en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25).

_____, “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España”, En: *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, abril-junio, 2006, El Colegio de México, A.C., México.

_____, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, métodos y razones*, México, Editorial Porrúa/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

_____, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004, p. XIII.

_____, “El Tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México hasta 1630”, en: *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 3, enero-marzo, 2002, El Colegio de México.

TURBERVILLE, Arthur Stanley, *La Inquisición española*, 5ª ed., trad. de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999.

- _____, “El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento”, en: Vázquez Josefina Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 152.
- _____, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores México, 2002.
- VON Mentz, Brígida, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988.
- ZABALLA Beascochea, Ana de (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, 2011.
- _____, (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2005
- _____, “Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio”, en: *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2005.
- ZAHINO Peñafort, Luisa, *El Cardenal Lorenzana...*, Luisa Zahino Peñafort, El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 1999.
- ZALETA, Leonardo, "El lugar de la lluvia - Quiahuixtlan", Litografía Amatl, Xalapa, Veracruz, México. 2005.

Fuentes digitales

<http://www.diariovasco.com/costa-urola/201411/09/anos-cumpliendo-tradicion-campana>

[20141109005211-v.html](http://www.diariovasco.com/costa-urola/201411/09/anos-cumpliendo-tradicion-campana-20141109005211-v.html)

<http://identidadaragonesa.wordpress.com/2014/04/09/los-esconjuraderos-de-sobrarbe/#>

<http://www.20minutos.es/noticia/267296/0/ceremonia/tormentas/turistico/>

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Tlacopatli&id=7790>